



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**



**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**TRANSGRESIÓN Y LOCURA EN EL PENSAMIENTO
DE MICHEL FOUCAULT**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFIA**

**PRESENTA:
ROCÍO DEL ALVA PRIEGO CUÉTARA**

**Asesor:
DRA. LETICIA FLORES FARFÁN**



MÉXICO, D.F.

FEBRERO 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MIS HIJOS

A FRANCISCO

A MI MADRE

AGRADECIMIENTOS

 Mi sincero agradecimiento a aquellos que me han guiado durante la elaboración de la presente investigación. A la Dra. Leticia Flores por haber aceptado amablemente dirigirla y por despertar en mí motivos de reflexión e inquietud. Al Dr. Alberto Constante por sus continuas observaciones y controversias, pero sobre todo por su cariño y amistad. Al entrañable Mtro. José I. Palencia por haberme acompañado generosa y pacientemente desde mis años de Licenciatura. Por último, agradezco al Programa de Becas CONACYT, sin cuyo apoyo material no hubiera sido posible su realización.

*Échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel. Ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui et encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.**

*Foucault, *L'ordre du discours*, France, Gallimard, 1971, pp. 74-75

ÍNDICE	1
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I. EL TEMA DE LA TRANSGRESIÓN	12
1. Por una ontología transgresiva.....	12
2. Dos sentidos de transgresión.....	17
2.1 Hegel, transgresión y sentido.....	18
2.1.1 Planteamiento general.....	19
2.1.2 Un mundo sin secreto.....	20
2.1.3 Descentramiento y desfundamentación del sujeto.....	24
2.1.4 El proceso de la <i>Bildung</i> y el ascenso a lo universal.....	27
2.1.5 La comunidad histórica como marco referencial.....	29
2.1.6 La fuerza de la transgresión en Hegel.....	33
2.1.7 Las figuras transgresoras.....	45
2.1.8 El círculo del sentido.....	52
2.2 La transgresión en Bataille.....	57
2.2.1 Transgresión en el lenguaje.....	58
2.2.2 Las prácticas heterológicas.....	60
2.2.3 El no-lugar de la locura.....	62
CAPÍTULO II. FOUCAULT, TRANSGRESIÓN Y FINITUD	67
1. La transgresión en Foucault.....	67
1.1 Finitud y muerte de Dios.....	68
1.2 Límite y transgresión.....	69
1.3 Emergencia del lenguaje autorreferencial.....	72
1.4 Proliferación e irreverencia figurativa del lenguaje.....	79
1.5 Lo imaginario como libre juego de significaciones.....	83
1.6 Alianza entre locura y literatura.....	88
CAPÍTULO III. LA PALABRA TRANSGRESIVA DEL LOCO	94
1.El papel transgresor de la locura.....	94
2.La experiencia trágica de la locura.....	95
1.1 La palabra del loco.....	102
3. La irrupción de las sombras y su poder transgresivo.....	105
4. Técnicas de coacción del discurso.....	109
5. La fiesta del loco.....	115
CAPÍTULO IV. LA TRANSGRESIÓN EN EL CAMPO DE LOS JUEGOS DE VERDAD	120
1. Intención pragmática del análisis del discurso.....	120
1.2 El anonimato de las prácticas discursivas y su efecto de superficie.....	120
1.3 Disolución de las evidencias.....	124
1.4 Reglas de formación y prácticas discursivas.....	126
1.5 Delimitación del tema del discurso.....	132
1.6 El enunciado como función.....	136

1.7 Relación entre prácticas discursivas y prácticas sociales.....	138
2. Análisis genealógico del discurso.....	140
2.1 La ilusión de la verdad.....	143
2.2 Interrelación entre discurso y poder.....	146
2.3 Crítica a la noción de <i>Ideología</i>	149
2.4 El discurso como acontecimiento estratégico.....	152
CAPÍTULO V. TRANSGRESIÓN EN EL CAMPO DE LOS JUEGOS DE PODER.....	157
1. Caracterización general del poder.....	157
1.1 El poder como producción.....	160
1.2. El poder y el cuerpo.....	164
3. Anatomopolítica y nacimiento de las Ciencias Humanas.....	165
3.1 El poder disciplinario.....	167
4. Biopoder y control de las poblaciones.....	171
4.1 Liberalismo y gobierno frugal.....	172
4.2 Medicalización de la sociedad como medio de control.....	176
5. Biopolítica y sexualidad.....	177
6. Nivelación y anomalía.....	180
7. Entre pertenencia y libertad.....	182
8. Los focos de resistencia.....	188
CAPÍTULO VI. ÉPIMÉLEIA COMO TRANSGRESIÓN.....	190
1. Lucha por la desubjetivación.....	190
2. Las prácticas de sí como forma de resistencia.....	192
2.1 La eto-poética de los Antiguos.....	194
2.2 Las prácticas de sí cristianas.....	199
2.3 El cuidado de sí y la relación con los otros.....	200
2.4 <i>Parresía</i> como compromiso ético-político.....	203
2.4 Una ética-política para hoy.....	207
CAPÍTULO VII. LA TRANSGRESIÓN FOUCAULTIANA FRENTE A HEGEL Y BATAILLE.....	212
1. La recepción de Bataille.....	212
2. La presencia de Hegel en el trazo de la locura.....	214
3. El genio maligno y el momento hiperbólico de la duda.....	223
3.1 Locura y apertura de sentido.....	224
4. Ficciones colectivas y relaciones de fuerza.....	228
4.1 Esteticismo fuerte y estrategia política.....	231
5. Prácticas sociales y procesos de subjetivación.....	234
6. Autoconciencia y libertad.....	242
CONCLUSIÓN.....	247
BIBLIOGRAFIA.....	263

INTRODUCCIÓN.

Yo a las gentes que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento [...] es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir, si se es o no fiel, cosa que no tiene ningún interés.¹

El título que encabeza la investigación que a continuación se desarrolla enuncia expresamente el propósito de rastrear el vínculo que anuda transgresión y locura en el conjunto de la obra foucaultiana, pero arriesga algo más en su propósito en tanto persigue su fuente de alimentación en el pensamiento de Hegel. Un tal proyecto parece quedar deslegitimado ya de entrada por el mismo Foucault, ello por dos razones, la primera refiere al hecho de que nuestro pensador sólo reconoce tres grandes desplazamientos en su acontecer reflexivo donde el tema de transgresión y locura no parece merecer espacio alguno y, en segundo lugar, porque el pensador de quien se confiesa deudor en lo que atañe a dicho tema es Bataille y no Hegel.

Tal deslegitimación anticipada exige, entonces, justificar nuestro despropósito de emprender una aventura que, en contra de las apropiaciones habituales del pensamiento de Foucault, se empeña en mostrar que el tema de transgresión y locura en sus repeticiones y diferencias se encuentra en el centro de los quiebres de la reflexión foucaultiana y, aún más, que en él se advierte la presencia insidiosa de Hegel.

La interrogación por las formas de las prácticas discursivas que articulan el saber, la interrogación acerca de las relaciones múltiples, las estrategias y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes, y las formas o modalidades de relación consigo mismo por las que el individuo se constituye como sujeto,² son los tres desplazamientos reconocidos por Foucault. Cada uno de ellos ha funcionado a su turno como eje de interpretación de su pensamiento bajo diferentes tentativas; sin embargo, estamos convencidos de que las rupturas y discontinuidades que Foucault mismo marca en su pensamiento no anulan permanencias gestadas en sus obras tempranas sobre literatura, nociones de límite, transgresión y locura, que reaparecen

¹ Foucault, "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, p.101

² Vid., Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, México, Siglo Veintiuno, 2005, pp. 9-10

insistentemente asumiendo diversos papeles y máscaras y que han sido pasados por alto en la consideración de su pensamiento al ser desechados como experimentos inmaduros prontamente abandonados u olvidadas. No obstante, tales temas nos asaltan continuamente, los hallamos involucrados en la temporalidad disruptiva de su empresa filosófica, juego permanente de irrupciones y remanencias donde la repetición abre vía a las diferencias que diseñan el proyecto de una ontología transgresiva; en el eco de sus diferentes tonalidades se dejan escuchar persistentemente a través de cada una de las irrupciones y cortes, podríamos incluso atrevernos a afirmar que hacen posibles los diversos lances foucaultianos.

La minuciosidad de los análisis históricos de la actualidad realizados por Foucault traza en forma precisa los contornos que dibujan nuestra finitud y al mismo tiempo encienden la mecha del ímpetu que los quebranta, la reflexión crítica que establece el diagnóstico histórico de los discursos y poderes que nos constituyen, imponiéndonos formas de subjetivación prescritas, se convierte en un llamado permanente a la transgresión, en función de que traer a la conciencia los determinismos que imponen dichos juegos, nos pone en condiciones de dominarlos y alterar sus reglas. En consecuencia, si los límites nos hablan de determinación, Foucault nos habla de una finitud inquieta que se mantiene en el vaivén perpetuo entre el límite y la transgresión.

El segundo obstáculo que parece anular nuestro propósito de investigación nos sale al encuentro cuando al intentar descubrir la filiación del tema de transgresión, nos topamos con dos pensadores que le otorgan especial relevancia y la relacionan directamente con el tema de la locura, aunque, si atendemos a Derrida³, lo abordan con dos sentidos dispares: transgresión encerrada en el círculo del sentido en Hegel que se manifiesta como negatividad que abre un nuevo momento en el ascenso dialéctico; y transgresión que perfora el círculo del sentido para enfrentarnos con la nada y el vacío, desde el cual el sentido se transmuta en juego y suerte. De estas dos vertientes de transgresión parecen derivar dos formas contrapuestas de locura: pasión desbordada e irreflexiva del héroe que labora en provecho de lo racional al abrir un nuevo momento del espíritu, en el primero; irracionalidad lúdica que tiene sus dominios en el no-lugar de la ausencia y la muerte donde halla su sitio el lenguaje poético y las experiencias heterológicas del sujeto soberano, en el segundo.

³ Vid., Jacques Derrida, "De la economía restringida a la economía general", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989

Si atendemos al hecho de que Foucault declara que fue Bataille uno de aquellos pensadores que le ayudaron a liberarse de Hegel, quien habría dominado, junto con la Fenomenología, su formación filosófica -no olvidemos que Foucault fue discípulo de Jean Hyppolite y su sucesor en el Collège de France y que dedicó a Hegel su tesis de licenciatura- y si atendemos también a que tal afán de liberación lo embarcó en un esfuerzo constante por desprenderse del peso de la filosofía hegeliana, nos veríamos orillados a asumir de entrada que es Bataille y no Hegel quien en este tema decide su pensamiento. Efectivamente, para Foucault la transgresión rompe el cerco del sentido para enfrentarnos con el afuera, la muerte y el vacío, la ausencia que desbarata el mundo y da inicio al lance y al juego, región que, de acuerdo con Bataille, Hegel renunció a experimentar para quedar preso en los lindes del sentido; la locura en Foucault, delataría igualmente la impronta batailliana, en virtud de que muestra al loco como una especie de sujeto soberano no subordinado al orden de lo real que salta los límites del sentido para instalarse en el vacío.

En efecto, el loco en Foucault se manifiesta como símbolo de la figura transgresora por excelencia, alteridad irreductible que cumple una función decodificadora, desde que su palabra altera todos los órdenes lingüísticos donde se dan las cosas, representando el afuera que cuestiona y desconfigura lo establecido y abre, a la vez, el ámbito de lo posible, en la medida en que nos transporta desde la significación cerrada instituida, a la apertura e imprevisibilidad del sentido, como figuración lúdica sostenida en el vacío.

Ahora bien, con este telón de fondo queremos explorar los diferentes tonalidades que va adquiriendo el vínculo de transgresión y locura en las fracturas e irrupciones que marcan las discontinuidades de la trayectoria foucaultiana con el fin de vencer los obstáculos ya mencionados y poder, en esta forma, legitimar nuestra propuesta. Este recorrido, por otra parte, recorta los temas que abordamos en los diferentes capítulos.

La primera experiencia de transgresión se da en el ámbito del lenguaje autorreferencial de la literatura en alianza con la palabra del loco, lenguaje que en su abundancia y proliferación traspasa todos los límites y restricciones impuestos y subvierte en el espesor de su superficie las determinaciones fijas, desplegando la riqueza de su fuerza figurativa en la producción continua de nuevas imágenes.

De aquí, en un nuevo lance, el no-lugar del loco pasa a ser ocupado de pronto por el arqueólogo empeñado en sacar a luz las reglas de formación de los discursos que

determinan la producción del saber de una cultura, con el fin de restar solidez a las imágenes estereotipadas de lo dicho e instaurar nuevos órdenes de verdad y discurso que determinan no sólo las formas conceptuales y las elecciones temáticas, sino también objetos y sujetos; tal transgresión se ejerce aún básicamente en la superficie del discurso y tiene como efecto sacudir la evidencia de aquellas figuras fijas, permitiendo instaurar nuevas reglas de discurso para que retorne el decir.

La figura del genealogista con su caja de herramientas que desarma instituciones y discursos establecidos al remontarlos a sus condiciones históricas de emergencia y que prende a su paso focos subversivos nos sale al encuentro súbitamente, tercer desplazamiento que persigue la transgresión de los juegos de poder-saber vigentes, la cual ahora exige prácticas de resistencia activa concretas y coyunturales que tienen como blanco incidir estratégicamente en los diagramas de saber poder, señalando así otra fisura o corte.

En una nueva tirada de dados se produce una irrupción inesperada, la transgresión exige ahora el repliegue interior en el ámbito de las prácticas de sí, las cuales llevan a desnudarse de los modos de subjetivación impuestos como vía de resistencia ajustada a las condiciones de un poder totalizante e individualizante a un tiempo que se infiltra y sofoca tanto al cuerpo social como individual, biopoder que caracteriza a las sociedades industriales. Esta forma de resistencia va encaminada a configurar artísticamente nuestro yo, promoviendo nuevos modos de ser sujeto con repercusiones ético-políticas que permitan la refundación de lo público. En este nuevo terreno la locura irrumpe con su carnaval de máscaras para explorar vías propias de autocostrucción.

Aunque el tema de la transgresión presente en el lenguaje sin obra del loco y la literatura parece desdibujarse en los diversos desplazamientos de los que Foucault toma nota, apreciamos que en el fondo de la filosofía foucaultiana se esparce continuamente el murmullo de la palabra del loco, es ella la que hace del discurso de Foucault una ontología transgresiva que pretende hacer estallar los límites del mundo consolidado para abrir paso a la construcción de otros modos de ser sujeto. Sólo como un discurso que ha atravesado esa región vacía habitada por el insensato adquiere su fuerza contestataria, desde ahí renuncia a la solidez de la verdad y el significado para instalarse en el vértigo de lo posible en su dimensión de juego y azar. Este es el afuera, el lugar cero, la región en blanco, que permite a Foucault adoptar siempre una actitud impugnadora que disuelve mitos y evidencias y que busca redefinir

continuamente, sin pronunciamientos humanistas emancipatorios, los diagramas de poder y de discurso que se presumen absolutos.

De lo anterior podemos observar que, si bien Foucault, bajo el influjo de Bataille, confía inicialmente el papel transgresor sólo al lenguaje, por lo que podría ser acusado de *escapismo icariano*⁴, es decir, de fraseología valiente sin efecto real, pues la transgresión en el discurso, en última instancia, parecería dejar intacta la realidad al carecer de anclaje social y político; ya en las dos últimas apuestas atiende directamente el ámbito de las prácticas sociales atravesadas por relaciones de fuerza concretas y reales que generan en un espacio y tiempo acotado manifestaciones discursivas e institucionales: no sólo pretende trazar el mapa de tales relaciones, sino alterarlo radicalmente mediante una praxis de resistencia política concreta emprendida desde diferentes flancos en donde toma también su puesto estratégico el discurso del intelectual, pero busca incluir las voces y actos de resistencia de todos aquellos que han sido sometidos o excluidos.

Esta inserción estratégica del discurso foucaultiano en las prácticas sociales atravesadas por relaciones de fuerza no se mueve ya únicamente en el espesor del lenguaje tomado en su autonomía, ni refiere a prácticas heterológicas de un sujeto soberano que pierde sus límites individuales en el sacrificio, la risa, el erotismo, lo que lo separa de manera franca de Bataille y revela el peso definitivo que cobra la presencia hegeliana en tanto alude a un nosotros que se construye en la interacción agonística de las individualidades, ámbito dinámico y fluido sólo estabilizado por el funcionamiento de las instituciones sociales y las formas culturales; dicha interacción configura de modo anónimo una gran trama con necesidad objetiva que funda las diversas racionalidades históricas, sólo dentro de las cuales cobran identidad las individualidades, mundo objetivo e institucionalizado llamado a ser rebasado por la dinámica de dichas prácticas para conducir a la creación continua de nuevos órdenes de normatividad y discurso.

En Foucault, como en Hegel, las prácticas sociales generan sentido impugnable sólo desde esas mismas prácticas donde los individuos alcanzan identidad y figura, de modo que no hay ningún referente fijo, sino obra de arte colectiva e inconsciente con validez transitoria y precaria, lo que abre la pluralidad histórica del sentido en contra

⁴ Este término es empleado por Bataille como forma de crítica al surrealismo. *Vid.*, Jean-Louis Haudebine, "L'ennemi du dedans" en Philippe Sollers, (Dir.), *Bataille*, Paris, Union Générale D'editions, 1972, p. 169

de la significación cerrada que ha dominado el pasado metafísico. Tal diversidad de sentidos surge en ambos de interpretaciones no individuales sino colectivas que alcanzan necesidad y validez objetiva. Y, si como hemos afirmado, es únicamente la experiencia del rebasamiento de los límites del sentido la que enfrenta con la nada y el vacío, si es sólo la estancia en las regiones de la muerte la que lleva a la total disolución de las estructuras del mundo y del sujeto mismo y la que posibilita la pluralización del sentido al abrir camino a la diferencia, Hegel necesariamente tuvo que transitar por aquellas regiones oscuras y silenciosas, para poder forzar la cerradura del significado absolutizado: testimonio de ello es que no sólo fijó su atención en la fuerza transgresora de las grandes individualidades históricas que trabajan en favor del sentido, individualidades fuertes e innovadoras, las cuales, guiadas por una especie de *manía*, infringen las leyes establecidas abriendo un nuevo momento en el camino de la razón, sino que también prestó especial atención a la figura que reina en ese no-lugar enigmático y vacío donde todo pierde consistencia y alcanza su disolución, lugar donde se conectan directamente transgresión y locura. Se trata del *Sobrino de Rameau* quien subvierte todas las determinaciones fijas y nos abre la puerta del vacío. Este músico loco, a los ojos de Hegel, desconfigura el mundo, su palabra suspende el sentido y el lenguaje de la razón y nos lleva a experimentar el vértigo de estar parados en el abismo, pero el vértigo debe dar nacimiento nuevamente a la obra a riesgo de hundirnos en el puro movimiento nulificador de las formas acabadas y con ello a la anarquía y a la muerte, desaprovechando su poder creativo, fuente continua de nuevas producciones. Resulta indispensable, de este modo, retornar a la obra y construir nuevos parámetros vinculantes, después de haberse bañado en las aguas de esa zona oscura e irracional del insensato. No obstante, este retorno al sentido desde la nada carga ya con la riqueza de haber descubierto la proyección de significados a partir del vacío, conciencia de carácter irreversible ganada por el nosotros histórico del tiempo de Hegel y a través de Hegel.

Ese no lugar habitado por la locura que excede el sentido tiene un efecto inmediato de trastocamiento que hace que el mundo se revele como ficción y quede relativizado. Tal como lo muestra Derrida, la locura refiere a este momento hiperbólico de la duda que se instala en el núcleo mismo del *logos* para sumirnos en el vértigo de la ebriedad del mundo, llevándonos desde ahí a la recombinación que da paso a nuevas configuraciones de sentido, de tal forma que se arriba nuevamente al sentido después

de haber atravesado las regiones oscuras de la muerte, espacio silencioso desde donde se teje la pluralidad de sentidos, ahí se hunde también el sujeto perdiendo su puesto privilegiado para abrir el hueco del vacío, ahí abandona su pretensión fundante. Es preciso, sin embargo, zafarse de esta punta hiperbólica para producir sentido, un sentido que adquiere desde ese momento carácter provisorio.

De esta locura se agarra Bataille y también Foucault para plantear la verdad como juego, éste último recurre incluso a la misma figura del músico de Diderot para personificarla. Sin embargo, Bataille, a diferencia de Foucault, desatendió el ámbito de las prácticas sociales y su creación continua de órdenes de sentido que al objetivarse alcanzan realidad efectiva y definen nuestros límites y fronteras.

No podemos obviar el rechazo de Foucault respecto del sujeto hegeliano que cobra identidad a través de la historia, pero puede quedar sin sustento si tal sujeto es interpretado como un sujeto descentralizado disuelto en el juego de individualidades que en su vaciedad y dinamismo estatuyen de modo inconsciente un mundo institucional y objetivo del que llegan a tomar distancia al llevarlo a la conciencia e impugnar sus límites. Es evidente que traer a conceptos los límites del mundo hegeliano se hizo desde una determinada pertenencia que demandaba construir la historia en categorías dialécticas de continuidad y teleología, mientras que las notas de discontinuidad y ruptura determinan una lectura que se da desde otras condiciones de realidad y discurso.

El desarrollo dialéctico es producto de una determinada lectura histórica desplazada más tarde por otra que exalta la discontinuidad y dispersión, elecciones ambas determinadas por la trama histórica de su tiempo. No podemos, pues, desconocer que el antihistoricismo de Foucault introduce nociones de discontinuidad y dispersión que cuestionan de manera innegable la espiral dialéctica y su encadenamiento lógico gobernado por una teleología, donde la realidad azarosa y abierta queda encorsetada en lo que Foucault llama el *gran esqueleto hegeliano*, pero tampoco podemos desconocer que ambos son dos modos de traer a la conciencia el presente que, empero, periguen un mismo objetivo, a saber, traspasar los límites de su actualidad.

Lejos estamos de identificar la filosofía foucaultiana con el pensamiento de Hegel, de borrar su irreductibilidad, pretensión por demás absurda, simplemente queremos hacer patente la infructuosidad de los esfuerzos foucaultianos por zafarse de Hegel aún con el auxilio de Bataille, manifestándose en esta medida la irrupción filosófica del pensador de Poitiers como diferencia en la repetición. A nuestro juicio, es la

repetición de Hegel la que en su diferencia lleva a Foucault a ejercer un saber que adopta la forma de resistencia propia de espíritus transgresores, cuya insurrección y antiinstitucionalidad hace tambalear los límites para traspasarlos y establecer otros, funcionando así como instrumento de intervención en la realidad al no aceptar el papel de espectador pasivo que contempla desde fuera los acontecimientos, sino que con su saber interviene, haciéndolo funcionar como voluntad política de transformación social real. Gracias a aquella presencia se muestra como un discurso que se asume como lucha de resistencia mediante el análisis histórico del presente y se desenvuelve en la ausencia de fundamento y en la inessentialidad de la existencia para enfatizar la actividad antimetafísica de la interacción de individualidades, como cominezo sin comienzo de un juego sin principio ni fin, en el cual no es la obra lo relevante, sino la actividad que subvierte lo dado para fundar algo otro, gran estrategia anónima e inconsciente que instaura juegos de poder y verdad que pueden ser relanzados, discurso transgresor que sólo puede emerger como resultado de pisar el afuera de los límites de la esfera del sentido, la región del loco que desestructura lo establecido desde la ausencia donde se juegan las posibilidades, punto oscuro en que la historia se cancela y encuentra sus potencialidades, para después, gracias a un gesto de exclusión que separa la historia de la ausencia de historia, la obra, de la ausencia de obra, propia del murmullo del delirio, hace que la historia aparezca como posibilidad pura, generando así sentido e historia fragmentarios.

La locura aparece, pues, como imaginario de otros mundos, como apertura de la historia que explica las diferentes experiencias históricas donde se implican prácticas discursivas y no discursivas que articulan de modos diversos mundo y sujeto.

En este sentido, el monólogo del loco se aparta de las utopías para producir heterotopías que pasman nuestro pensamiento en cuanto rompen los lindes de nuestro mundo común; lenguaje sin obra que rompe los códigos lingüísticos, los cuales marcan el espacio donde aparecen y se distribuyen las cosas, y que tiene, sobre todo, el poder de instalar un pliegue en las palabras familiares, desatando su poder figurativo. Es de este modo que la locura aparece como vector de transmutación de los valores sociales, como experiencia de límite que libera la diferencia y se manifiesta como otrificación de lo mismo.

La locura se convierte de este modo para Foucault en la figura condensada de lo Otro que engloba a la gran masa de hombres infames: los enfermos, delincuentes, homosexuales, prostitutas, licenciosos, objetivados bajo la categoría de los *anormales*

por los discursos y poderes autorizados que despliegan toda una ortopedia de normalización con el fin de reducir su alteridad y conjurar sus peligros. Foucault se siente atraído por los excluidos, por los pequeños monstruos que representan los márgenes de nuestra cultura y desafían su identidad desde el afuera, el loco se vuelve un símbolo de estas anomalías, en virtud de que en lugar de atenerse a las bases de una sociedad y cultura, se manifiesta como fuerza contestataria y de ruptura que anuncia la fabulación del mundo estatuido, lo que obliga a desplegar estrategias para mismificarlo. Heterotopía fundamental de nuestra cultura que en su otredad irreductible, en su fuerza contestataria y transgresora, revela el mundo consolidado como ficción y lo resquebraja, produciendo como efecto inmediato la apertura y relativización del sentido.

Según lo dicho, lo que ofrecemos al lector es la tentativa de mostrar que el tema de transgresión y locura, en el que advertimos la presencia hegeliana, permea toda la obra de Foucault, no obstante las irrupciones repentinas que le obligan a adquirir diversas tonalidades.

Después de destacar el carácter medular que la idea de transgresión adquiere en la *ontología de nosotros mismos* que Foucault propone y, con el afán de establecer relaciones de parentesco, examinar los dos sentidos que el término de transgresión en vínculo con la locura recibe en Hegel y Bataille, iniciamos el recorrido por cada uno de los lances de la filosofía foucaultiana que con diferentes armonías orquestan el mismo tema y nos arrojan súbitamente en diferentes escenarios, del lenguaje literario en su complicidad con la locura, al análisis arqueológico de los discursos, y de ahí, en un nuevo quiebre, a las relaciones de poder que atraviesan las prácticas sociales, objeto del genealogista; para, en una última apuesta, arribar de pronto a las prácticas de sí y la refundación de lo público. La investigación se cierra con un balance general que trata de mostrar que aún en contra del esfuerzo foucaultiano de escapar de él, Hegel lo reclama con su astucia.

CAPÍTULO I EL TEMA DE LA TRANSGRESIÓN

1. Por una *ontología transgresiva*.

Las interpretaciones habituales del pensamiento foucaultiano han recorrido básicamente dos vías,⁵ la referida a la cuestión del método y aquella que atiende a los temas de los que se ocupa. En el primer caso, se contempla la obra de Foucault como una sucesión de métodos: arqueología, genealogía, hermenéutica; en el segundo, se ponen en consideración los ámbitos de estudio: saber, poder, sujeto. Tales vías, advierte Patxi Lanceros, obstaculizarían el acceso al verdadero hilo conductor confesado por Foucault, a saber, el problema del sujeto que subyace a toda su obra y que da lugar a una *ontología de nosotros mismos*, la cual lleva a preguntarse por las condiciones discursivas y no discursivas de nuestra constitución histórica, a “hablar más de *subjetivación* que de sujeto, indagar los ámbitos y procesos en los que la subjetividad se constituye, siempre diferente, siempre *otra*, siempre vulnerable.”⁶

Esta postura resulta incontrovertible en virtud de que se halla amparada por las palabras del propio Foucault: “Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos.”⁷ No obstante, si nos adentramos en la pretensión última de tal ontología, según la cual nuestro ser se constituye históricamente como experiencia a través de los dispositivos de saber-poder, podemos afirmar sin titubeos que tal pretensión se propone como meta última llevar al límite lo que somos, en cuanto frontera susceptible de traspaso, para abrir camino a la diferencia; esto es, liberar las diferencias hacia nuevas formas de subjetivación a fin de mostrar la posibilidad de dejar de ser lo que somos, planteándose entonces esta ontología foucaultina como una ontología señaladamente transgresiva, en el sentido de que se alza como llamado a diferir perpetuamente de

⁵ Patxi Lanceros menciona a Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow como exponentes de la primera vía y a Jürgen Habermas, Axel Honeth, J. Rachman y B. Smart como representantes de la segunda. *Vid.*, Patxi Lanceros, *Los avatares del hombre*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996, pp. 18-22

⁶ *Ibid.*, p. 25

⁷ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1982, p. 24

nosotros mismos. Nos muestra que los límites que nos constituyen, lejos de ser barreras insuperables, son acontecimientos singulares y contingentes, de los que es posible desembarazarse en el acto de llevar estos límites al límite de su ser. De suerte que el acentuar los márgenes no implica repliegue, sino un pensar que se arroja más allá de ellos.

Foucault nos invita, pues, a arriesgarnos más allá de los márgenes que nos definen y constituyen para vislumbrar lo Otro. Su filosofía nos insta a desprendernos de nosotros mismos y se convierte en un modo de acción, pues la pregunta por el presente no se reduce a ver lo que pasa, sino a transitar más allá de sus fronteras, descubriendo el presente como posibilidad; se trata de “analizar el presente –y cambiarlo-.”⁸ La pregunta por lo que hoy somos se interpreta negativamente, como ruptura radical, salida de determinadas formas de saber-poder para ubicarnos en la apertura de lo incierto.

El punto de partida de la preocupación foucaultiana gira en torno a la cuestión de cómo el sujeto entra a formar parte de una determinada interpretación cultural, según los juegos de verdad-poder que lo constituyen, tanto como si se trata de los de la ciencia, como los de las instituciones y prácticas sociales de control. Por esta razón, “era necesario rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder realizar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto, o de las diferentes formas de sujeto, y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc.”⁹

Es mediante el análisis histórico como se comprueba la presencia de ciertos juegos de verdad discursivos y no discursivos, entendiendo por juego un conjunto de reglas arbitrarias de producción de la verdad; un conjunto de procedimientos que llevan a un cierto resultado considerado como válido en función de las mismas reglas y que reparte ganadores y perdedores.¹⁰ De modo que el análisis histórico nos remite a una “ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en objetos de conocimiento; una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través de la cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre otros; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética,

⁸ M. Foucault, “El sexo como moral”, en *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, p.193

⁹ M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1987, p. 123

¹⁰ *Vid.*, M. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en Fernanda Navarro, Sergio Pérez Cortés, *et al*, *Escritos filosóficos, veinte años después de Foucault*, México, Ediciones sin Nombres, 2005, p.144

que nos constituye como agentes morales”¹¹. Este conjunto de juegos de verdad-poder no son inventados por el individuo, son esquemas que encuentra en su cultura, su sociedad o grupo social, y lo configuran de manera inconsciente.

Es desde esta consideración que Foucault rechaza una teoría previa de lo que es el sujeto, pues el sujeto no es siempre idéntico a sí, no es una sustancia, sino que experimenta diferentes formas de constitución histórica, las cuales se establecen en función de esos diferentes juegos de verdad-poder.

La palabra *sujeto* tiene para Foucault dos significados, a saber, “por un lado, sujeto a alguien por medio del control y la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren un forma de poder que subyuga y sujeta”¹², y, en función de esto, no hay que perder de vista que todo este análisis foucaultiano que en una primera etapa pretende responder a la cuestión de quiénes somos bajo diferentes prácticas de subjetivación, se encuentra encaminado fundamentalmente a trastocar el estado de violencia que rige las prácticas discursivas e institucionales, las cuales pretenden determinar lo que es cada uno de los individuos, de este modo le imponen una ley de verdad sobre sí que está obligado a aceptar y reconocer, al categorizarlo y atarlo a su identidad.

La intención es, entonces, partir del saber de lo que somos en un momento histórico preciso, descartando en principio la existencia de un único y universal sujeto histórico, al estilo cartesiano, para de ahí establecer lo que ocurre en el mundo y la época en que se habita y así entender lo que nos determina como sujetos. “Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia.”¹³ Tratar de responder al problema del propio tiempo y de lo que somos en ese tiempo, significa hacer un diagnóstico del presente, mas no con fines meramente teóricos, sino para instrumentar estrategias de confrontación.

Esta tarea crítica central es inaugurada, de acuerdo con nuestro pensador, por Kant, para pasar a convertirse en centro fundamental de la preocupación filosófica

¹¹ M. Foucault, “El sexo como moral”, p. 194

¹² M. Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 145

¹³ M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 16

actual. Es Kant, en la lectura de Foucault, quien por vez primera se pregunta por su pertenencia a una época y por el papel que dentro de ella le corresponde desempeñar, problematizando su propia actualidad tanto discursiva como no discursiva y reconociéndose así como formando parte de un nosotros que tiene sus raíces en el conjunto cultural de su tiempo. Las interrogantes kantianas giran alrededor del presente en el interior del cual se inserta y escribe, Ilustración y Revolución Francesa forman este presente que el filósofo tiene que explicitar, reconocer, analizar, diagnosticar en su singularidad y especificidad de acontecimiento, pues en ese presente donde se ubica encuentra el fundamento de su ser y de su decir. “Se trata igualmente de mostrar en qué y cómo aquel que habla en tanto que pensador, en tanto que científico, en tanto que filósofo, forma parte él mismo de este proceso y (aún más) cómo ha de desempeñar una determinada función en ese proceso en el que a la vez será elemento y actor.”¹⁴ La tarea del filósofo, según esta tradición crítica que se extiende hasta hoy y que Foucault adopta, viene a ser un análisis del presente que nos constituye, no para contemplar en forma narcisista nuestra identidad, sino con fines pragmáticos, pues el análisis que nos lleva a perfilar lo que somos nos debe llevar a asumir un papel activo específico, promoviendo nuevas formas de subjetividad, a descubrir “no lo que el hombre es, sino lo que puede hacer de sí mismo”,¹⁵ palabras kantianas que dejan planteado con claridad el programa foucaultiano: “Quizás el objetivo más importante en nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo. Tenemos que imaginar y construir lo que podría liberarnos de esta especie de política de “doble ligadura” que es la individualización y totalización simultánea de las estructuras de poder [...]. Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos,”¹⁶ éste es el que Foucault identifica como el problema político, ético y social de nuestros días. De ahí que busque rescatar también del pensador de Königsberg¹⁷ el entusiasmo por la revolución que expresa en otro de sus textos¹⁸ como testimonio de una virtualidad permanente del presente.

¹⁴ M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Saber y verdad*, p. 199

¹⁵ M. Foucault, *Una lectura de Kant*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2009, p. 68. En este texto Foucault analiza detenidamente *La antropología en sentido pragmático* de Kant.

¹⁶ M. Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 249

¹⁷ Vid. M. Foucault. “¿Qué es la Ilustración?”, p. 207

¹⁸ Vid., Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mayor”, en *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1981.

Podría afirmarse, en consecuencia, que el gran impulso que mueve a la obra foucaultiana es poner en crisis el pensamiento institucionalizado con su universo de verdades y valores reconocidos; se muestra así fundamentalmente como obra de ruptura movida por el ímpetu de derrumbar que nos invita a un estado permanente de sospecha, a renunciar a reposar cómodamente en las verdades establecidas, aparentemente acabadas, con sus falsas pretensiones de plenitud y definitividad, de ahí la seducción que ejerce la fuerza transgresiva de su apuesta, en virtud de la cual, según afirma García Canal: “toda la escritura de Foucault está destinada a quebrar y romper [...]. Su importancia está en este quebrar verdades, en mostrar los bajos y oscuros fondos de la verdad en los que pulula el poder, la lucha, el disparate, la mezquindad, nos enfrenta a una realidad vacía, hueca, desprovista de esencia”¹⁹ Este pensamiento que se empeña en descubrir los bajos fondos de la verdad, su procedencia atravesada por la lucha y el poder, no pretende entregarnos una verdad sólida y auténtica que nos brinde seguridad y estabilidad, sino lanzarnos, más bien, al vértigo de ese vacío. Pero hay que hacer notar que la destrucción como meta, el abandono en el vacío, no es objetivo de este pensamiento, más bien procura socavar nuestros peligros actuales para ir más allá, hacia la apertura y construcción de nuevas posibilidades de sujeto y mundo.

Con este fin, Foucault emprende la búsqueda de los métodos que le permitan elaborar dicha ontología histórica de nosotros mismos, cuya tarea será proveerlo de los instrumentos de análisis adecuados para mostrar cómo en nuestras prácticas sociales y discursivas los seres humanos han llegado a configurarse como determinado tipo de sujetos, siempre con el propósito de encarar estas prácticas y suscitar la intrusión de nuevas modalidades de ser.

Esta exigencia transgresiva de la ontología foucaultiana delata la libertad como condición del ejercicio del poder, como su soporte permanente, pues la imposibilidad de resistencia al poder equivaldría a la determinación física. El poder establecido no es una fatalidad a la que nos tengamos que doblegar y someter, el análisis y el cuestionamiento del poder es una tarea permanente, en este sentido Foucault habla del “agonismo entre relaciones de poder e intransigencia de la libertad”. Hay una permanente insubordinación de la libertad a las relaciones de poder, cada relación de poder implica estrategias de lucha, posibilidad de reversión, pues donde hay poder,

¹⁹ Inés García Canal, *El loco, el guerrero, el artista*, México, UAM, 1990, p. 19

hay resistencia, puntos de resistencia móviles y transitorios presentes en la inmensa red de poder como su necesaria contraparte.

El resultado de las anteriores consideraciones nos aventura a afirmar, por encima de las apropiaciones reconocidas del pensamiento de Foucault, que no son el método, ni los temas del saber o del poder, o incluso del sujeto, los núcleos medulares de su apuesta, sino un llamado permanente a la transgresión de los juegos de poder-saber vigentes y con ello, de las formas de subjetivación, un llamado a la “la reluctancia de la voluntad y la intransigencia de la libertad.”²⁰

2. Dos sentidos de transgresión

Sin embargo, según analiza Derrida,²¹ lo que habría que tomar en consideración al abordar el tema de la transgresión es que ésta refiere a dos vertientes diferenciadas por Bataille en sus textos: una transgresión al servicio del sentido y otra que excede justamente los límites del sentido. ¿A cuál de ellas refiere Foucault? La primera, propia de la filosofía hegeliana, introduce el tema de la negatividad dialéctica como momento necesario en el ascenso del espíritu, negatividad como muerte inscrita en la totalidad por la irrupción del hombre. En razón de su finitud, el hombre niega constantemente lo otro a través de su acción teórica y práctica y funda una cadena de sentido de continuidad racional y lógica. La segunda vía de transgresión, activa en el mismo Bataille, nos hablaría del sentido desbordado, del no lugar, de la nada y del vacío desde el cual la verdad y el sentido se transmutan en juego, y, en esta medida, aludiría a una transgresión soberana que no obedece al sentido, sino que más bien lo destruye en el sacrificio o el gasto, desconfigura lo dado en el lenguaje y la ley, abriendo el ámbito de la muerte, de lo sagrado.

Llegar “hasta el fondo” del “desgarramiento absoluto” y de lo negativo, sin “medida”, sin reserva, no es proseguir su *lógica* consecuentemente hasta el punto en que, *en el discurso*, la *Aufhebung* (el discurso mismo) la haga colaborar en la constitución y en la memoria interiorizada del sentido, en la *Erinnerung*. Es, por el contrario, desgarrar convulsivamente la *cara* de lo negativo, lo que hace de él la *otra* superficie tranquilizadora de lo positivo, y exhibir en él, por un instante, lo que ya no puede llamarse negativo. Precisamente porque no tiene reverso reservado, porque no puede ya dejarse convertir en positividad, porque no puede ya *colaborar* en el encadenamiento del sentido.”²²

Aquí la experiencia más angustiosa y rica no se limita a la experiencia del desgarramiento, al cara a cara frente a la muerte que lleva a poner en juego la vida

²⁰ M.Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 255

²¹ *Vid.*, J. Derrida, “De la economía restringida...”

²² *Ibid.*, p. 356

como en Hegel, sino que nos remite a un más allá de los límites de nuestro mundo y nuestro yo, hacia ese no lugar donde se transfiguran todas las cosas y se destruye su sentido limitado y discontinuo, rebasando el ámbito de las oposiciones lógicas de lo positivo y lo negativo, lo cual sólo puede experimentarse mediante el rodeo de la representación, a través del arte, la fiesta, el espectáculo, porque únicamente en la representación de la muerte la vida no se pierde, por el contrario, se conserva y enriquece envuelta en una especie de emoción oscura e ininteligible, en total ausencia de la conciencia y el pensamiento discursivo.

La *Aufhebung* hegeliana representa el “atarearse de un discurso que se extenúa en reapropiarse toda negatividad, en elaborar la puesta en juego como *inversión*, en amortizar el gasto absoluto, en dar un sentido a la muerte, en hacerse al mismo tiempo ciego al abismo sin-fondo del sinsentido en el que se seca y agota el fondo del sentido,”²³ lo que nos hablaría de una transgresión sometida al trabajo, la seriedad y el sentido, que se opone y se ciega “a la experiencia de lo sagrado, al sacrificio perdido de la presencia y del sentido,”²⁴ esta última experiencia no puede ser asimilada en el camino de la razón como una más de las figuras de la fenomenología del espíritu, pues representa un gasto sin reserva que ya no se puede determinar como negatividad en un proceso o en el sistema. Si la transgresión hegeliana implica el paso de una prohibición a otra, en tanto presa siempre del lenguaje que conlleva necesariamente su cuota de leyes y prohibiciones, la transgresión batailliana significa el levantamiento de toda prohibición mediante la explosión del exceso.

2.1 Hegel, transgresión y sentido.

Con el fin de calibrar la importancia de estas dos líneas en la ontología transgresiva de Foucault, detengámonos inicialmente en el primer tipo de transgresión, el hegeliano, asumiendo la interpretación de Bataille, inspirada en Koyève, misma a la que se atiene Derrida, y según la cual el hombre ha cancelado la conciencia desdichada anhelante de un ser trascendente y es ya para Hegel un ser que reconoce que lleva la nada en su interior, en tanto que se reconoce necesariamente finito y temporal, de modo que sólo la muerte funda su actividad y con ello su libertad y su historia, por ello es considerada una filosofía de la muerte.

²³ *Ibid*, pp.252-253

²⁴ *Ibid*, p.253

En efecto, la Acción es Negatividad, y la Negatividad, Acción. Por un lado, el hombre que niega la Naturaleza -introduciendo en ella algo así como un reverso, la anomalía de un “Yo personal puro”- está presente en el seno de la Naturaleza como una noche en la luz, como una intimidad en la exterioridad de esas cosas en sí- como una fantasmagoría donde no se compone nada si no es para deshacerse, donde nada aparece si no es para desaparecer, donde no hay nada que no sea, sin tregua, absorbido en el *anonadamiento* del tiempo y que no extraiga su belleza del sueño.²⁵

La nada que alberga el hombre en su ser finito se manifiesta como negación de la naturaleza, pero no sólo en tanto presente en la conciencia, en el nivel teórico, sino que se exterioriza como fuerza de transformación, violencia de la negatividad que arroja al hombre en la historia como agente que devora todo lo que es y lo modifica constantemente en el tiempo. Esta negatividad creadora, libre y consciente queda encerrada en la esfera del sentido, laborando a su servicio. Diríamos, en palabras de Bataille, que está gobernada por una economía restringida, al servicio de fines utilitarios. Es el trabajo que emana de la figura del esclavo, aquel que emerge de la angustia ante su finitud, el que prevalece, él es el que rige y alumbró la historia y no el desgarramiento absoluto de la muerte al que se enfrenta el amo, no el exceder el límite del sentido hacia ese vacío sin fondo, mediante el sacrificio y gasto oneroso como riesgo asumido sin necesidad o motivaciones biológicas que lleva a jugarse el ser, mostrando al hombre realmente como hombre elevado por encima de la animalidad. Estaríamos autorizados a hablar, en esta medida, de clausura de sentido en Hegel en tanto que no hay ya nada fuera de su círculo, pero también, en consideración de Bataille, y esta sería una idea a discutir, clausura como cierre definitivo de la historia.

2.1.1 Planteamiento general

Asumimos en sus trazos generales esta interpretación del pensamiento hegeliano que gira en torno a la idea de que es sobre el fondo de la finitud y de la muerte como emerge la fuerza de negatividad alojada en el interior del hombre, actividad del pensamiento y el lenguaje que configuran, al expresarlo, como surge lo existente, de modo que la realidad se revela a sí misma por el discurso del hombre, cuando, una vez alcanzado el saber absoluto, ocupa el puesto central que había cedido antes al ser trascendente, de manera que nunca abandonamos la esfera del sentido, dentro de la cual alcanza su puesto la negatividad como momento necesario de su despliegue. En efecto, atendiendo a los textos hegelianos, al descorrer el telón de las apariencias y

²⁵ Georges Bataille, “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros, 2005, p.13

encontrar sólo las producciones históricas, se desustancializa la realidad objetiva, el fundamento metafísico trascendente es sometido a crítica y desenmascarado como proyección de la actividad social. “Se alza pues el telón sobre lo interior, y lo presente es el acto por el que lo interior mira a lo interior [...]. Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir lo interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.”²⁶

Con Hegel se pone de manifiesto que la conciencia no capta algo externo, sino que muestra que aquello otro es producido, fabricado por la conciencia; al final del proceso fenomenológico sólo se topa consigo misma, no con el ser o la cosa sustancial o la esencia o la ley, sino con sus mismas producciones culturales que construyen la realidad como sentido.

La realidad, cuya desnuda posición de ser es para Hegel privación de sentido, adviene así al sentido: mediación en que el pensamiento se hace cosa y la cosa pensamiento, su propuesta nos coloca ante la inmanencia absoluta sin remisión a un más allá, presente desnudo de la inestabilidad que no apunta a otra cosa a distancia de sí misma, sino sólo a la actividad de la conciencia. “Cuando pienso un objeto, lo llevo al pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío, en efecto, recién en el pensamiento estoy conmigo, sólo el concebir es la penetración del objeto que ya no está más frente a mí, y al que le he quitado lo propio, lo que tenía por sí contra mí.”²⁷ El ser sustancial fundante y fijo se revela como el actuar creativo de las individualidades en interacción por las que circula el sentido, se cierra así toda distancia entre apariencia y ser, y sólo contamos con el sentido abierto plural y temporal que recorre el nosotros histórico como agente de toda creación cultural.

2.1.2 Un mundo sin secreto

Como afirma Nancy, el pensamiento hegeliano apuesta por “no confiar lo manifiesto a alguna otra cosa; a algo oculto, a algo escondido y a algo secreto. Es la decisión de un mundo sin secreto,”²⁸ es así como renuncia al pensamiento metafísico de la unidad sustancial, al pensamiento fundante, para quedarse sólo con una realidad

²⁶ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1973, p. 104

²⁷ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, parág.4, (agregado)

²⁸ Jean-Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena Libros, 2005, p.44

apariencial mediada por las producciones significantes temporales del juego intersubjetivo. El saber no se ordena ya en función de una unidad totalizante de sentido, no hay apoyo ni recogimiento en una identidad metafísica, resta la pura negatividad como experiencia donde se da la muerte de las significaciones. Es en esta experiencia donde ha de encontrarse el sí mismo y no en la comodidad de discursos universales clausurados.

La sustancia ha pasado a ser sujeto, sujeto generador de mundo, pero no es ya trascendental y abstracto²⁹. Si la modernidad desplaza el centro fundante objetivo de la filosofía antigua y medieval hacia la subjetividad, en función de la cual alcanza sentido todo ser, conocimiento y valor, Hegel, como filósofo de la modernidad, promueve esta propuesta y la lleva incluso a su absolutización; en su pensamiento queda eliminado todo más allá extraño e impenetrable al sujeto, exaltándose su total libertad, el sujeto “es libre, es posición de la naturaleza como mundo suyo [...]. El revelar en el concepto es creación del mundo como del ser suyo, en el cual él se da la *afirmación y verdad* de su libertad. *Lo absoluto es el espíritu*; he aquí la definición suprema de lo absoluto.”³⁰

El espíritu se muestra como la verdad de la realidad exterior, la cual no tiene independencia ni ser propio por sí, por esta causa, sólo a través de la conciencia adviene al sentido y al lenguaje, la apropiación teórica se inicia con la simple designación en virtud de la cual la cosa ya no vale por lo que es, sino por el significado producido que eleva a aquella a idealidad pura, la actividad humana convierte a la materia en algo suyo, arranca a la cosa de su estado natural para insertarla en un entramado de sentido. “El concepto de signo es precisamente que la cosa no vale por lo que es sino por el significado que se le atribuye [...]. Al proporcionar un signo y poder adquirir algo con él, el hombre señala precisamente su dominio sobre las cosas,”³¹ sólo el lenguaje, vehículo de categorías universales,³² logra tejer un mundo de sentido compartido en la maraña caótica e inestable de la realidad, que se entrega al hombre para alcanzar su idealidad o espiritualidad, por lo que la realidad desnuda, sin la actividad de la conciencia es, para este pensador, *alogon*, lo irracional puro e inexpresable.

²⁹ Aquí sujeto trascendental y abstracto refiere al yo pienso de Kant, con el que, como puro, Hegel no está satisfecho.

³⁰ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, parág., 384

³¹ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, parág., 58.

³² Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ed. Solar-Hachette, 1976, p. 31.

No hay *logos* inscrito en el interior de la realidad en espera de ser descubierto por la razón humana para entregarle una significatividad previamente establecida y acabada, sino mediación de sentido entre sujeto y objeto, sentido producido por el hombre. Esto significa que nunca nos relacionamos con hechos escuetos y desnudos; por el contrario, nos movemos siempre en el terreno de lo ya interpretado, a lo que suceden otras interpretaciones, las cuales se van forjando en el intercambio humano con la realidad y con los otros y para Hegel se hilvanan en una continuidad histórica al convertirse en patrimonio y punto de partida de hombres determinados concretos que buscan dar sentido a la realidad y que a su vez abren nuevas propuestas de categorización y sentido; movimiento interpretativo con dimensión social que no busca desentrañar un sentido latente, sino que se establece como creación artística colectiva al que se pliega la realidad. Lo cual quiere decir que si abstraemos de la acción teórico-lingüística de la conciencia, hablar de realidad carece de sentido, pues el sentido es mediación entre pensamiento y cosa, el pensamiento no es mera forma abstracta, se constituye en ser de la cosa, y la cosa no es simple resultado del comportamiento de un sujeto ya constituido frente al objeto dado, sino que se constituye en el pensamiento³³ como lo expresa Marrades: "Desde el momento en que ambos aspectos se pretenden unificados, el movimiento no es sólo un *ordo inventionis* mediante el cual el filósofo construye la cosa, ni tampoco un mero *ordo expositionis* mediante el cual se limita a presentarla, sino una mediación de construcción y contemplación: una contemplación constructiva y una construcción contemplativa."³⁴

En virtud de ello, Hegel rebasa la filosofía de la conciencia y la autoconciencia abstracta en favor de una racionalidad construida lingüística e intersubjetivamente. Si inicialmente el hombre se autoconcibe como un yo singular que se entrega y se pierde en la objetividad, pretendiendo leer receptivamente las características de un Ser objetivo y sustancial ya configurado, aprende a lo largo de su experiencia con la realidad misma, que esa pretendida sustancialidad se desintegra continuamente en el acontecer temporal y la diversidad espacial de la manifestación, sin conseguir nunca expresarla en forma definitiva y acabada; devenir que continuamente se hace otro en el espacio y el tiempo, presentándose simplemente como *el aquí de múltiples aquís o el ahora de múltiples ahoras*; donde "Cronos que lo pare todo y devora sus partos"³⁵

³³ Vid., Julián Marrades, *El trabajo del Espíritu*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2001, pp 158-160

³⁴ *Ibid.*, p. 245.

³⁵ Hegel, *Enciclopedia...*, 258

ejerce sus dominios. Mundo en movimiento que deviene pensamiento en movimiento, sólo es paso o negatividad en que se manifiesta el sentido nunca dado o disponible, sino permanentemente construido.

Lo verdadero es de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer.³⁶

El significado de la dialéctica hegeliana implica producción de sentido ahí donde no esta dada una significación previa, última o primera, producción como vivir y morir continuo de sentido que surge por el discurso de la de la negatividad, No hay, por consiguiente, fundación o sentido último en la visión hegeliana. La explicación o interpretación forma parte de la misma realidad y su movimiento es expresión de la realidad en la libertad del pensamiento, el cual, como negatividad pura es también movimiento como praxis continua de sentido³⁷

De esta suerte, Hegel lleva hasta sus últimas consecuencias la autonomía del sujeto proclamada por Kant y el pensamiento Ilustrado, quedando sin efecto el en sí nouménico. Si partimos del hecho de que el hombre con su actividad teórica funda autónomamente el sentido, no cabría hablar con legitimidad de un más allá de lo significado por él, pues donde la actividad de la conciencia no ha penetrado sólo reina la oscuridad, pero no porque el hombre sea incapaz de ver, sino porque si la razón no ilumina con su luz o concibe algún significado, no hay nada para ser visto;

de este algo interior tal y como es aquí de un modo inmediato no se da, evidentemente, conocimiento alguno, pero no porque la razón sea para ello demasiado corta de vista, limitada, o como quiera llamársela, acerca de lo cual no sabemos nada, por ahora, pues no hemos penetrado tan a fondo, sino por virtud de la simple naturaleza de la cosa misma. A saber porque en el vacío no se conoce nada o, expresando lo mismo del otro lado, porque se lo determina precisamente como el *más allá* de la conciencia³⁸

Pero no solamente la elaboración teórico-lingüística está implicada en la toma de posesión del hombre, también la elaboración práctica cuenta como instrumento de apropiación, “el trabajo [...] es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*;³⁹ mediante el trabajo social el hombre se apropia de la objetividad al plasmar en ella su huella, al humanizarla y abrir paso a su propia

³⁶ Hegel, *Fenomenología...*, p. 32.

³⁷ Vid., J. L. Nancy, *Hegel, la inquietud...*, p.11

³⁸ Hegel, *Fenomenología...*, p. 90

³⁹ *Ibid.*, p. 120

humanización. Al superar la objetividad en el hacer, todo deviene propiedad humana pues carece de fines propios, la actividad de la conciencia hace suyo todo lo objetivo: naturaleza, sociedad, cultura, Dios, son engullidos por la voracidad de su poder, y es así que se revela como subjetivo, es decir, lo otro se descubre como la propia exteriorización de la actividad libre de la conciencia. “Esta es la infinita codicia de la subjetividad, concentrar y consumir todo en la simple fuente del puro yo.”⁴⁰

2.1.3 Descentramiento y desfundamentación del sujeto

La racionalidad como ámbito de lo conceptual lingüístico abre la dimensión de lo compartido, el espacio de interacción intersubjetiva e histórica, muestra cómo en este proceso de libre apropiación de la realidad se halla implicada la relación hombre-hombre, hombre social en apertura y acción con los otros que genera racionalidades diversas e históricas y revela la raíz de la verdad como ámbito intersubjetivo. Por esta causa hay que enfatizar el hecho de que el sujeto encumbrado por Hegel no es ni el sujeto racional abstracto de la corriente moderno-ilustrada, autocentrado, ahistórico, solipsista, ni tampoco el sujeto como individualidad desbocada del romántico que se manifiesta como activismo puro, como expresividad creativa en su dimensión eminentemente emotiva y pasional, que lleva al singular a experimentarse como soberano en su poder de atar y desatar, sin pautas ni imposiciones externas.⁴¹ El sujeto hegeliano es el sujeto descentrado que se abre hacia el otro y funda comunidad, intersubjetividad histórica como suelo firme del actuar de todos y de cada uno. “Lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: *el yo es el nosotros y el nosotros el yo.*”⁴² Juego libre de individualidades concretas, vivas e inestables que en su diversidad fundan lo común y compartido, su vitalidad se objetiva en las instituciones y un mundo cultural determinado que se despliega históricamente.

Con Hegel se da el paso de la razón abstracta al espíritu viviente de una comunidad. La racionalidad se expresa en las creaciones del obrar humano colectivo como libertad dinámica, en cuanto negatividad que se exterioriza en la cultura, en ella

⁴⁰ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, parág., 26 (Agregado).

⁴¹ *Vid.*, Hegel, *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 127. En esta obra Hegel toma franca distancia de la filosofía romántica, en particular de la de Jacobi, debido al dedén de éste por la forma objetiva de la ley en provecho de la total soberanía del individuo. Es en este sentido como afirma Jacobi que “la ley se hizo para la voluntad del hombre y no el hombre para la voluntad de la ley.”

⁴² Hegel, *Fenomenología...*, p.113

se hace objetiva, cobra figura y es anonadada por la fuerza misma de esta negatividad. “En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su *destino*, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino”.⁴³

Sobre esta universalidad viviente se funda, pues, un nuevo tipo de racionalidad entendida como mundo susceptible de ser comunicado y compartido al ser urdido categorialmente por la actividad lingüística social en su intercambio con el flujo de lo real, racionalidad abierta siempre a la transformación temporal, racionalidad construida lingüística e intersubjetivamente que rebasa la filosofía de la pura conciencia racional abstracta. Se trata, además, de una razón fecundada por la esfera pasional e imaginativa, hecho que explica su profusa creatividad.

De lo anterior se sigue que para Hegel la naturaleza humana y la unidad ética de un pueblo histórico se identifican, unidad que manifiesta la naturaleza ética absoluta y por ello descarta la idea de una pérdida de la libertad natural o de renuncia a la naturaleza para entrar a formar parte de un colectivo. Porque los individuos no son algo fijo ni se hallan en relación de sumisión respecto a la universalidad que sería impuesta desde el exterior por el Estado, esta universalidad es, por el contrario, intersubjetividad viviente que constituye la única y verdadera vida sustancial del singular, al rebasar su mera naturaleza biológica. Lo singular no puede vivir humanamente fuera de la comunidad, según afirma Hegel, recogiendo la idea aristotélica,⁴⁴ por definición, el hombre en su ser natural es un ser ético espiritual, porque se encuentra en relación indisoluble con los otros en cuya interrelación construye su identidad. El individuo no tiene por consiguiente que renunciar a su libertad natural ni verse subyugado por la universalidad ajena del derecho y el Estado, sino que, por el contrario, éstos últimos constituyen la expresión viva de su naturaleza.

El espíritu colectivo se dispersa en la pluralidad de individualidades pertenecientes a diferentes lugares y momentos históricos que lo dotan de una infinitud de determinaciones diversas, no es una esencia ni una sustancia, es acto y movimiento puro, devenir incesante que se constituye sólo en sus manifestaciones históricas,

⁴³ *Ibid.*, pp. 210-211.

⁴⁴ *Vid.*, Hegel *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979, p.86

carece de fondo metafísico, es negatividad o vaciedad que lo muestra como libertad absoluta entendida como indeterminación total que se determina y rebasa toda determinación para darse otra nueva, dando lugar a una continuidad histórica, imprevisible al iniciar el proceso. Continuidad que se explica en función del legado cultural en el sucederse de las generaciones que de ella se alimentan y tienen ahí su punto de partida para proyectarse en nuevas creaciones. Con justa razón afirma Taylor: “Así pues, el *Geist* de Hegel parece ser el existencialista original, que escoge su propia naturaleza en una libertad radical de todo lo que es simplemente dado. Y, de hecho, Hegel echó las bases conceptuales de todas las visiones modernas llamadas “existencialistas”, de Kierkegaard a Sartre”.⁴⁵

No obstante en Hegel, a diferencia de las posiciones existencialistas, se trata de la intersubjetividad como universal concreto y dinámico que se transforma históricamente y genera las diversas producciones simbólico-culturales, la cual inaugura una racionalidad de nuevo cuño, concreta y viva. “Esta razón que el espíritu *tiene* es intuita, finalmente, por él como la razón que es o como la razón que es *realmente* en él y que es su mundo, y entonces el espíritu es en su verdad; *es* el espíritu, es la esencia *ética real*. El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo”.⁴⁶

Es desde esta postura como Hegel siembra la posibilidad de una racionalidad innovadora que se alza en contra de una razón hegemónica y excluyente, en la medida en que defiende, como observa Rubén Dri, una razón pluralista y transeúnte, proveniente de diversas culturas y experiencias históricas. Hegel nos da la pauta para hablar de racionalidades propias de distintas prácticas culturales: “La nueva racionalidad es pluralista, proviene de las diversas culturas, experiencias y luchas que jalonan la historia universal”,⁴⁷ de modo que en el seno de un pueblo libre, donde se da el mutuo reconocimiento, se realiza la razón y tiene su asiento la verdad, siempre inestable y transitoria.

Con Hegel, la ontología del sujeto alcanza plena concreción, en tanto renuncia a sus pretensiones sustancialistas. El sujeto hegeliano, tanto en su dimensión colectiva e histórica como en la de las individualidades que la constituyen, pierde gravedad, es libertad pura, negatividad como indeterminación capaz de trascender toda limitación a

⁴⁵ Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1978, pp. 62-63.

⁴⁶ Hegel, *Fenomenología...*, pp.260-261.

⁴⁷ Rubén Dri, *La odisea de la conciencia moderna*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1998, p. 14

través de la acción, hablamos de "la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta"⁴⁸, con lo que la subjetividad parece quedar literalmente vaciada y proyectada hacia el futuro. Es en esta vía que Nancy, refiriéndose a ella, afirma que:

si se le desinga como "sí mismo" no es a causa de ningún privilegio acordado a la identidad [...] Hegel es el primero en sacar al pensamiento del reino de la identidad y de la subjetividad[...] "Sí mismo" quiere decir el ser a prueba de ser. El ser que no posee nada sobre qué fundarse, sostenerse o realizarse [...] sustancia desnuda idéntica a su libertad absoluta. Es la infinitud desnuda de las singularidades de las cuales ninguna acaba el todo.⁴⁹

2.1.4 El proceso de la *Bildung* y el ascenso a lo universal

Pero no se trata de una libertad abstracta, sino de una infinitud siempre ligada a la determinación y finitud, situada espacio-temporalmente, se desenvuelve en un mundo socio-cultural determinado e histórico donde se colma la vaciedad indeterminada de las individualidades. Gracias al trabajo de inserción en su mundo, mediante el proceso de la *Bildung*⁵⁰ que la lleva a enajenarse en la exterioridad de lo simbólico-cultural para recuperarse en el ámbito intersubjetivo y compartido por todos, la individualidad alcanza identidad y figura, la cual redefine continuamente a través de su acción, de manera que se trata de una libertad abierta a lo otro y a los otros.

El sujeto, así, gana concreción, espacialidad, historicidad, aparece originariamente como corporeidad movida por el impulso del deseo, carencia que se despliega como pura afirmación de la existencia que lo lanza más allá de los límites de la animalidad y lo lleva al encuentro con el otro y a la creación del ámbito espiritual y cultural. El mundo social encontrado por el individuo en su facticidad, con su pluralidad de manifestaciones institucionales y culturales, y que en un primer momento aparece ante su mirada como hostil y represor de sus deseos e impulsos, aspecto que había alimentado la protesta romántica, es expresión de las individualidades mismas en su intercambio espiritual, cada una de ellas se plasma en él y no es más que su obra, pero es conjuntamente, su hacer y el hacer de las otras. Y el individuo tiene que reconocerlo como tal y apropiárselo, porque constituye su naturaleza inorgánica, resultado de todo el desarrollo anterior del espíritu; es el nosotros objetivado en las formas sociales y culturales: "esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del

⁴⁸ Hegel, *Fenomenología...*, p.113

⁴⁹ J. L. Nancy, *Hegel, "La inquietud..."*, p. 62

⁵⁰ Hegel, *Escritos pedagógicos*, Madrid, FCE, 1991, p.188

espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica”.⁵¹

Únicamente la formación (*Bildung*) puede llevar a efecto esta reapropiación y con ella el ascenso del individuo, que es negatividad pura, a la universalidad concreta y social, llenándolo con ello de contenido concreto e insertándolo en el acontecer del espíritu para que desde ahí pueda proyectar nuevos caminos de desarrollo y crear nuevas producciones culturales, habiéndose antes nutrido de las obras de los otros que lo precedieron, en un proceso continuo que engloba continuidad y ruptura al mismo tiempo. Comentando esta idea hegeliana Arturo Klenner afirma:

El mundo, que siempre es una realidad del ser humano y para él mismo, tiene así dos momentos: por un lado, está *presupuesto* al momento de realizar la externalización, ya que ésta no se da *in vitro* o de la nada; y por otro lado, la acción de la subjetividad viene a *modificar el* mundo que se presupone, cualquiera que sea el estado de evolución en que se encuentre. La acción del hombre deja siempre una huella, modifica, transforma el mundo preexistente. La realización de la libertad es siempre una tarea inconclusa, siempre perfectible de creación de historia, de cultura, de humanidad.⁵²

La *Bildung* presenta también una dimensión de creación, configuración o actividad formativa, de manera que el hombre, al configurar el mundo, se configura a sí mismo, presentándose como un continuo autoproducirse. El sujeto se constituye como sujeto a través de esta *Bildung*; reconociéndose en sus orígenes y proyectándose hacia el futuro, forja así su identidad como sujeto individual, social e histórico. Este proceso formativo envuelve una salida o alienación del sí mismo para recuperarse en un nivel superior, es memoria y proyecto, pasado y futuro, pasado que se recrea y vuelve como nuevo, como ideal o proyecto.

La *Bildung* significa superar el mero estado biológico-natural del individuo para llevarlo a ascender hacia lo compartido, ir más allá de lo inmediato, accediendo a puntos de vista vinculantes, el cuerpo con sus impulsos inmediatamente naturales pasa a ser espiritualidad construída como manifestación de sí mismo. Las costumbres e instituciones constituyen la sustancia que debe apropiarse para elevarse a lo espiritual, al mundo conformado humanamente por lenguaje y costumbres, proceso de

⁵¹ Hegel, *Fenomenología...*, pp. 21-22.

⁵² Arturo Klenner, *Esbozo del concepto de libertad, filosofía del derecho de Hegel*, Santiago de Chile, LOM Ediciones/ Universidad Arcis, 2000, pp. 37-38.

enajenación que no implica abandono de sí, sino recuperación en un grado superior. Gadamer, refiriéndose a esta idea hegeliana comenta que:

Cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere el lenguaje. En este sentido, el individuo se encuentra constantemente en el camino de la formación y de la separación de su naturalidad, ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en lenguaje y costumbres.⁵³

Es en esta forma como se disuelve la objetividad social extraña y ajena, para pasar a reconocerse el individuo en ella, alcanzando su plena identidad y espiritualidad como humanización que implica el vínculo con los otros, creando un sentido general que nos abre a lo otro y a los otros, pero que de ninguna manera representa un baremo fijo de validez absoluta. Tal sentido funda comunidad de carácter provisorio, no es la universalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo social e histórico de importancia fundamental como horizonte de sentido orientador de la vida. Con ello Hegel valora las propias tradiciones de vida social y comunitaria, protegiéndolas de la arbitrariedad o capricho del individuo. No defiende un derecho natural como dotación concedida a todos los hombres, sino la eticidad, como virtud social, sentido comunitario auténtico que es solidaridad ética y ciudadana, la cual configura lo universal viviente.

2.1. 5 La comunidad histórica como marco referencial

De acuerdo con Hegel, este marco comunitario constituye el marco referencial que permite considerar la vida como significativa, mismo que al volverse problemático o incluso perderse, lleva a asumir puntos de vista singulares y subjetivos no vinculantes, por lo que hunden al individuo en el sinsentido espiritual.

En esta situación, Taylor afirma que la ausencia de un marco referencial que marque demandas a satisfacer, nos perturba y agobia, nos pone en peligro, al enfrentarnos al miedo terrible ante el vacío, razón por la que se torna imprescindible volver la atención a ese marco público de referencia delineado por Hegel que nos brinda las coordenadas para ubicarnos, responde a nuestras interrogantes sobre el significado de nuestras vidas y de las cosas, orienta nuestras valoraciones, definiendo así nuestra identidad por los compromisos e identificaciones que proporciona, “cuando nos representamos un cuerpo abandonando este su centro nos lo

⁵³ Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 43.

representamos flotando en el aire;”⁵⁴ desde luego no es un marco inalterable e incuestionable como el propuesto por la tradición racionalista, sino inestable y sujeto a transformación por la actividad conjunta de los individuos.

Fiel al espíritu del pensamiento hegeliano, Taylor asegura que corrientemente hablamos del ser humano como un yo como posesión de identidad, porque no nos es suficiente ser un ego que requiere cierta forma de conciencia reflexiva para satisfacer estratégicamente sus deseos y necesidades en el sentido freudiano, un mero calculador hedonista, tal como surge del seno de la naturaleza movido por el deseo o apetencia,⁵⁵ sino que requiere orientarse en un espacio de interrogantes sobre lo valioso o significativo. Ser un yo auténtico implica una segunda naturaleza construida y templada en el ámbito de las relaciones interhumanas. Lo que es el yo como tal, la identidad, se encuentra definido por el marco en que las cosas aparecen como significativas, se elabora sólo mediante un lenguaje de interpretación que se ha aceptado como válido. De esta manera, el yo se encuentra articulado por sus autointerpretaciones⁵⁶ aunque no sean totalmente explícitas. Comprender a las personas es estudiar a seres que sólo existen en cierto tipo de lenguaje y se mantienen en una comunidad lingüística, lo que implica que un yo solamente puede ser tal por relación a otros yo: “Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes le rodean”.⁵⁷

La aspiración moderna a la libertad y la individualidad ha llevado a una concepción de identidad que aparentemente niega el vínculo con los otros, pero en realidad la pregunta por el yo sólo encuentra su sentido en el intercambio humano, espacio en el que se mueven las relaciones con los otros, en ello reside el genuino legado hegeliano. La iniciación en un mundo de significados configura mi identidad, espacio común o público instituido por los diferentes usos del lenguaje. Desde ahí podré innovar maneras originales de comprenderme, pero ésta sólo se da sobre la base del lenguaje común. Un yo solitario es inconcebible, los otros con quienes me encuentro en interacción comunicativa son esenciales para mi definición, lugar público desde donde hablo.

⁵⁴ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1994, p.

90

⁵⁵ *Ibid.*, Taylor, *Fuentes del Yo*, Barcelona, Paidós, 1996, p.49

⁵⁶ *Ibid.*, p.51

⁵⁷ *Idem.*

De esta manera, la definición de identidad remite a una comunidad definidora, pues, según lo expuesto, Hegel descubre al yo o autoconciencia no como cosa sustancial y de evidencia inmediata, sino como actividad pura, indeterminación absoluta que únicamente alcanza su identidad y se llena de contenido por su relación con los otros y con el mundo simbólico configurado intersubjetivamente.

Frente a la concepción moderna de la razón como conciencia de sí subjetiva que entiende la reflexión fundacional del saber filosófico como una autoafirmación del yo, la cual trascendería las condiciones históricas inmediatas en que se desarrolla su actividad de pensar, Hegel opone una concepción del sujeto filosófico que se constituye como resultado de una relación experiencial con el mundo objetivo esencialmente negativa, desplegada en el acontecer histórico e interiorizada en la memoria colectiva.⁵⁸

Muestra una penetración poco profunda en el pensamiento hegeliano asegurar que en él se plantea la anulación del sujeto en el marco de la totalidad comunitaria, cuando lo que está en juego es su enriquecimiento, concreción y profundización en su dimensión social. Por tal razón, resulta inaceptable la aseveración de Valcárcel en el sentido de que “Hegel deja bien claro para quien lo quiera entender, que el sujeto o la subjetividad sólo son modos de hablar, reales en tanto que modos de hablar, que han tenido su orto y esperan, de su sistema, el ocaso”.⁵⁹

Podemos concluir que si la ontología hegeliana impugna la idea de fundamento fuerte, oculto y trascendente, no es con la pretensión de abdicar ante la nada, sino para cerrar la distancia de lo trascendente y volcarse de lleno a la manifestación histórica de la acción colectiva y sus productos. Esta remisión a la dimensión intersubjetiva le permite superar las limitaciones del expresivismo puro y subjetivo del romántico, sin caer en los peligros de la racionalidad del ilustrado que busca ganar validez y objetividad, mediante el recurso a la abstracción. El ámbito comunitario, donde se conjuga y teje el libre actuar de todos y de cada uno, se vuelve el medio creativo de normas y valores compartidos y vinculantes; urdimbre de interacción mediada lingüísticamente que se va sedimentando en un mundo histórico cultural. Ahí se fragua la normatividad, los valores y verdades que sirven de sustento al actuar individual y que configuran racionalidades históricas y plurales, “la razón es espíritu [...] la obra universal que se engendra como su igualdad y unidad mediante el obrar de todos y de cada uno.”⁶⁰ No se trata de un universo cerrado e inmóvil, por el

⁵⁸ J. Marrades, *op. cit.*, p. 136

⁵⁹ Amelia Valcárcel, *Hegel y la ética*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 352

⁶⁰ Hegel, *Fenomenología...*, pp. 259-260

contrario, se halla alimentado por el pasado y siempre avanza a la transformación histórica por obra del juego mismo de las libertades individuales.

Se trata del *Geist* como fundamento y meta del obrar de todos y de cada uno; “La comunidad es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* –y es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la *sustancia real*, es un *pueblo*, como *conciencia real, ciudadano del pueblo*”;⁶¹ en su seno tiene lugar el conjunto de prácticas sociales, políticas, económicas y culturales que dan identidad a los pueblos y a sus miembros.

El Espíritu, nosotros histórico, es el sujeto constituyente de todo orden de producciones, como resultado de su voracidad activa que se apodera de todo orden extraño, para devolverlo espiritualizado: productor de signos, valores, costumbres, leyes; totalidad concreta que incluye tanto lo subjetivo como lo objetivo; “<mundo> y <nosotros> designan aspectos o momentos de una realidad compleja,, constituida en la mediación de cada una por el otro-. En lo que respecta al término <nosotros> denota la humanidad como sujeto plural y colectivo de una experiencia del mundo desplegada en el tiempo”⁶². Hegel busca abarcar ambas dimensiones en esta totalidad dinámica como juego entre lo subjetivo y lo objetivo, devenir que se entenderá como historia humana particularizada en los diferentes pueblos o espíritus objetivos que aparecen como individualidades históricas definidas.

La producción simbólica, mundo objetivo-cultural que es construido intersubjetivamente por encima de la naturaleza, exige la objetivación de la simple energía o movimiento vital que se muestra anárquico en su fluir, como negatividad o movimiento nihilizador que desconfigura lo dado, pero impide una organización ordenada y reconocida, por lo que en estado puro quedaría reducida a una simple creatividad sin obra a “algo simplemente interior, una explosión inmediata y una consecuencia de un entusiasmo particular e individual, y no la verdadera expresión, una obra de arte.”⁶³ Por el contrario, al objetivarse en instituciones, leyes, cultura, alcanza figura y adquiere autenticidad, poniendo freno a la arbitrariedad del singular. Pero hay que subrayar que cualquier objetivación determinada se ve rebasada siempre por el impulso vital en el que se dan encuentro las inquietudes e ímpetus individuales, y que en su dinamismo llegan a impugnar lo establecido en búsqueda

⁶¹ *Ibid.*, p.263

⁶² J. Marrades, *op. cit.*, p.60

⁶³ Hegel, *Fe y saber*, p.133

permanente de nuevas configuraciones y sentidos. Mediante este movimiento impulsado por el desequilibrio entre vitalidad y obra producida, la producción cultural se ve perpetuamente renovada, modo de ser espontáneo y libre del juego inersubjetivo.

El llamado sujeto absoluto en Hegel, el Espíritu autoconsciente, es fundamentalmente supramonádico, activo y libre y porta en sí la unidad y la diferencia; no precede ni es trascendente al mundo porque es relación de finitud e infinitud y la historia es el terreno de esta mediación; en ella, cobra realidad este universal concreto. Y tal historia, como lo discierne Habermas es la instancia subversiva que arruina toda construcción, desmiente toda estructura de la razón fundadora de unidad, “Con la conciencia histórica Hegel pone en juego una instancia cuya fuerza subversiva acaba también arruinando su propia construcción,”⁶⁴ lo que nos conduce al posthistoricismo, en el sentido de que se pone en cuestión y se rompe con las notas de unidad, continuidad y teleología de la visión totalizante de la Historia, tejida así por Hegel, para abrir camino a la discontinuidad, el corte, el azar y la ruptura.

2.1.6 Hegel y la fuerza de la transgresión

Sobre la base de este amplio contexto podemos cercar la noción de transgresión en Hegel refiriéndola a esa negatividad al servicio del sentido que abre un nuevo momento en el camino del logos; transgresión como ruptura de límites en tanto se manifiesta como momento negativo arraigado en la misma conciencia que la lleva a trascender toda determinación, en tanto finitud indeterminada y libre: “la conciencia es para sí misma su *concepto* y, con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular, se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, *al lado* de lo limitado. Por tanto, al conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada.”⁶⁵ Pero sólo por esta condición de ser visionaria y clarividente, anunciadora de un nuevo ascenso en la historia del sentido, puede la acción transgresora del singular representar un momento de autoelevación del espíritu.

El devenir de la totalidad viviente y concreta alumbra desde el juego inersubjetivo el nuevo principio captado inconscientemente por los grandes

⁶⁴ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, p. 170.

⁶⁵ Hegel, *Fenomenología...*, pp.58-59

personajes de la historia que tienen la misión de llevarlo a su realización, expresión del más alto desarrollo histórico alcanzado, el cual tiene la última palabra en el devenir histórico, en tanto que se muestra como novedad y creación. Para Hegel un ser humano puede mostrarse como original o innovador siempre sobre la base de las comunidades históricas, sobre la base de su confrontación y unidad con los otros con quienes, por otra parte, comparte pensamiento y lenguaje.

Introduce Hegel, de esta manera, su idea de la necesidad de la transgresión como negatividad histórica que lleva a un momento más alto del espíritu y que surge de la discordancia entre la vida del espíritu en su dinamismo e inquietud continua y la objetividad de las leyes e instituciones sociales que rigen en un momento histórico determinado, pero que al fijarse, caducan y mueren, lo que pone de manifiesto el choque entre obra configurada y energía creativa que para actualizarse tiene que pasar por la negación y la destrucción.

Cuando costumbre ética y ley responden a las necesidades del espíritu se encuentran legitimadas como la obra de todos y de cada uno, pero la vitalidad e inquietud presente en el juego de las individualidades da lugar a que la obra objetivada quede rezagada, se coagule y se convierta en algo absolutamente formal y muerto. Ley y costumbre, necesidad y libertad se separan, debilitándose la unidad viviente del todo. En esta coyuntura, aparecen las grandes figuras transgresoras que defienden su derecho en contra de las leyes civiles establecidas, porque anuncian ya un nuevo derecho; figuras trágicas de las que se vale Hegel como símbolo de la subjetividad que emerge frente a la positividad existente, en defensa de una nueva ley.⁶⁶

El espíritu, libertad e indeterminación infinita, se expresa, de esta manera, en la figura viviente de un pueblo que constituye su realidad. En éste cobra unidad la infinitud y la realidad determinada de la organización ética: bella concordancia de la pura infinitud de la libertad y de la particularidad concreta de su figura. Pero el dinamismo del espíritu da lugar a que toda figura particular desplegada, en tanto que tiende a perpetuarse, se vea necesariamente superada y reclame una transformación histórica acorde con el nuevo principio a que el espíritu asciende.

¡Qué ceguera la de aquellos que creen que las instituciones, las constituciones, las leyes que ya no se concuerdan con las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres y de las cuales el espíritu ya había huido, pueden seguir subsistiendo y que continúen suponiendo que las formas por las cuales el entendimiento y los sentimientos ya no tienen interés son

⁶⁶Vid. *Ibid.*, pp. 261-283

suficientemente poderosas como para constituir el vínculo de unión de un pueblo. Todas las tentativas de procurar, por intermedio de chapucerías grandilocuentes, nueva confianza en las condiciones y partes de una constitución que ha sido abandonada por la fe; todos los intentos de ocultar con bellas frases a los sepultureros [de lo existente] no sólo traen vergüenza a sus inventores; preparan también una erupción mucho más terrible.⁶⁷

La causa de la decadencia de una nación no proviene de los individuos en cuanto tales, sino del dinamismo del todo como organismo vivo. Sólo cuando se da la contradicción entre el dinamismo de la vida y el mundo existente surge la necesidad de la transformación.

Existe así una necesidad objetiva manifiesta en esta contradicción que proviene de la dinámica del todo y que es independiente de las voluntades subjetivas aisladas; cuando esta necesidad se presenta y es asumida por el hombre de acción que dirige a las masas es posible, e incluso se exige, transformar lo consolidado y vigente. Y esto aparece cuando la vida existente ha perdido poder y dignidad, convirtiéndose en algo puramente negativo, cuando “el edificio con sus pilares y arabescos se encuentra en medio del mundo, aislado del espíritu del tiempo”.⁶⁸

Esta contradicción que surge entre la naturaleza cambiante del espíritu y la vida objetivada existente, explica el porqué determinadas leyes que en un principio expresaban la naturaleza viva y dinámica del espíritu y en ellas imperaba la libertad y la justicia, devienen algo positivo al fijarse como absolutas y universales, exigiéndose su cumplimiento por medios coercitivos, cuando un nuevo momento ya se anuncia. Es entonces cuando aquella figura pierde su autenticidad y aunque se empeñe en conservar su predominio, el derecho asiste a lo nuevo que tiene que buscarse otra configuración.

El filósofo de Stuttgart pone aquí de relieve cómo, ante el devenir histórico constante, ante la vitalidad cambiante y lo nuevo, las instituciones se tornan obsoletas y surge la necesidad del cambio, que a pesar de todas las trabas imaginables, tiene que cumplirse forzosamente

El aplazamiento de la satisfacción de estas esperanzas, el tiempo que transcurre puede sólo purificar estas aspiraciones, separar lo puro de lo impuro, pero no hará sino reforzar el impulso hacia aquello que satisface una necesidad auténtica. El anhelo penetrará tanto más profundamente en los corazones cuanto más se prolonga el tiempo de la espera; no se trata de un vértigo accidental

⁶⁷ Hegel, “Que los magistrados sean elegidos por el pueblo”, en Hegel, *Escritos de juventud*, Madrid, FCE, 1978, p. 248.

⁶⁸ Hegel, “La Constitución Alemana (primeros freagmentos)”, en Hegel, *Escritos de Juventud...*, p. 388.

y pasajero. Podemos llamarlo paroxismo, fiebre que se acabará únicamente con la muerte, o cuando se haya expulsado la materia enferma. Es la lucha de la parte sana por arrojar lo malo.⁶⁹

El hombre particular, frente a esta necesidad, encuentra su papel legítimo al adoptar un papel activo y luchar por su realización, guiado por esta especie de *manía* irracional que imbuje todo su ser y que se manifiesta al exterior como pasión destructiva, salvaje e insana.

De la misma forma que la vida establecida fundamenta su derecho no sobre la violencia de unos hombres contra otros, sino sobre lo universal, la nueva vida hace suya esta universalidad arrebatándosela a la otra. Al mundo vigente lo justifica el derecho establecido que pretende rodear al presente con la aureola de eternidad, como algo natural, aunque vaya en contra de los impulsos y necesidades de la nueva época. Pero basta comparar la universalidad reconocida y las demandas de la realidad viviente para que se haga patente su contradicción, “por eso, los que adquirirán ventaja con ello, se esfuerzan en ajustar ambas cosas [sucesos y teoría] mediante las palabras y con la autoridad de los conceptos.”⁷⁰ Enfatiza aquí Hegel el carácter ideológico que adoptan los conceptos cuando tienen como objetivo defender una situación social ya agotada e insostenible, pero que resulta provechosa a un grupo de individuos, anticipando con ello la tesis marxista sobre la ideología y la necesidad objetiva histórica. Con esto queda desmentida la afirmación de Valcárcel que asegura que Hegel pasa por alto la función ideológica de valores y leyes establecidos que Marx pondrá más tarde al descubierto. Esta autora parte de la idea de que “las afirmaciones hegelianas [...] dan por hecha la identidad entre derecho y voluntad libre”⁷¹ Lo que escapa a su consideración es el carácter dinámico e histórico en que Hegel enmarca dicha identidad, la que necesariamente da paso a la diferencia, de modo que el carácter ideológico de las instituciones sólo emerge cuando éstas se han agotado y ya no responden a los nuevos intereses comunes, con lo que muestra un sentido histórico notablemente agudo.

La positividad de una ley no se mide ya según el patrón ilustrado, conforme a la idea de una razón universal frente a la cual todo lo particular determinado adquiere un carácter positivo o contingente, pues esta razón universal parte del concepto de una naturaleza humana ahistórica que Hegel rechaza. La naturaleza humana sólo

⁶⁹ Hegel, *Que los magistrados sean...*, pp. 247-248

⁷⁰ Hegel, *La Constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 12

⁷¹ A. Valcárcel, *op. cit.*, p. 319

podemos definirla en función de su determinación y contingencia, la cual varía históricamente, nunca aparece en estado puro; por el contrario,

el concepto de la naturaleza humana admite modificaciones infinitas [...]. La naturaleza humana no existió nunca en estado puro [...] es suficiente precisar qué se entiende bajo <naturaleza humana pura>. Esta expresión pretende contener única y exclusivamente la adecuación al concepto general. La naturaleza viviente, sin embargo, es siempre algo distinto de su concepto. Así, lo que para el concepto es mera modificación, pura contingencia, algo superfluo, se transforma en lo necesario, en lo viviente, tal vez en lo único natural y bello”.⁷²

La naturaleza humana viviente, no puede reducirse a un concepto abstracto, es histórica y plural. Lo que se llamaba positividad y contingencia desde el enfoque ilustrado, pasa ahora a un plano de primera importancia, es sólo en función de ello como puede definirse lo humano, sometido a variación histórica constante. No se trata de una naturaleza dada, sino construida en el ámbito público, en la interacción dinámica con los otros en función de la cual adquiere diversas determinaciones.

Se impone demostrar, en consecuencia, la necesidad y legitimidad de las costumbres y creencias de cada momento histórico, correspondientes a las diferentes modificaciones humanas. La vitalidad del pueblo, dice Hegel, consiste en que tiene una figura concreta y determinada, la cual no es algo positivo sino que forma una unidad con la universalidad que se encuentra animada por ella. Al igual que sucede en todo lo viviente que constituye una unidad entre lo universal y lo particular; la determinación no es algo meramente positivo, ni algo opuesto a la naturaleza, como es considerado por la reflexión, sino algo constitutivamente propio.

Solamente el punto de vista de la intelección limitada y pobre puede despreciar la singularidad, finitud y determinación como simple accidente; la filosofía, en cambio, tiene en cuenta la totalidad y destaca la armonía entre la necesidad y la contingencia, lo singular como penetrado y vivificado por lo universal. “Igual que en la naturaleza del pólipo se halla toda la vida, lo mismo que en la naturaleza del ruiseñor y en la del león, así tiene el espíritu del mundo en cada figura [concreta], su autosentimiento, más o menos desarrollado, pero absoluto, y, en cada pueblo, bajo cada todo de costumbres éticas y de leyes, su esencia, y en ellos goza de sí mismo”.⁷³

No son el derecho positivo ni el Estado como unidad los que imponen la ley en el reino caótico de las voluntades singulares en guerra de aniquilamiento mutuo, tal como se presentaría presuntamente en el estado de naturaleza, planteado por una

⁷² Hegel, “La positividad de la religión cristinana (nuevo comienzo)”, en Hegel, *Escritos de Juventud*, p. 120

⁷³ Hegel *Sobre las maneras...*, p.106.

postura que ha fijado de antemano a los individuos como realidades múltiples, atómicas y discontinuas, no logrando captar su mutua imbricación y su infinitud, el principio de su movimiento y cambio. La disposición, la inclinación a actuar en determinado sentido, es un impulso o necesidad nacida de la interacción social y no una legalidad extraña, sea que provenga de Dios, de la razón o del Estado. “la razón, el entendimiento humano, la experiencia de los que proceden las leyes concretas, no son ninguna razón ni ningún sentido común a priori, ni tampoco alguna experiencia a priori, la cual sería absolutamente universal, sino pura y simplemente la individualidad viviente de un pueblo.”⁷⁴ En consecuencia, todo legalismo se disuelve al fundarlo en la naturaleza histórica y social del hombre.

Conforme a la concepción de Hegel, la energía viva de las singularidades espirituales en interacción, se plasma en la ley, la costumbre, al mismo tiempo que éstas forjan su individualidad e identidad. El juego de las individualidades es anterior al Derecho positivo y justifica la autenticidad del sistema legal, así como la necesidad de su transformación, pues el movimiento continuo de la vida supera lo muerto de leyes e instituciones, exigiendo ir más allá de ellas. La vida, en su devenir, establece relaciones que la ley petrifica, permaneciendo siempre a la zaga de aquella. Frente a su poder infinito, la ley carece de valor, lo mismo que todo lo objetivo:

porque la desigualdad de los hombres y de las acciones, tanto como el jamás-permanecer-quieto (*Niemals-Ruhe-Halten*) de las cosas humanas, no permite exponer con ninguna clase de arte, cualquiera sea el objeto (Sache), nada igual a sí mismo, acerca de todos sus aspectos y para todos los tiempos. Mas nosotros vemos que la ley se dirige, justamente, hacia uno y el mismo [objeto], igual que un hombre testarudo y rudo no deja que acontezca algo contrario a su disposición ni permite siquiera que alguien le interrogue acerca de esto, si a alguien se le ofreciera algo mejor con respecto a la relación que él ha fijado; resulta sí imposible que sea bueno lo que es absolutamente igual a sí mismo, para lo que nunca es igual a sí mismo.⁷⁵

La idea de que en las cosas humanas es posible un derecho y un deber existentes en sí y absolutamente, procede del formalismo que fija las realidades, pero ello resulta inalcanzable y esto no es ninguna imperfección pasajera y superable, sino que por naturaleza es imposible una legislación definitiva y perfecta. Aunque Hegel defiende la institucionalización de la dinámica colectiva para burlar la amenaza destructiva de la nada y el caos, se trata siempre de estabilizaciones precarias y nunca definitivas, que dan prioridad al movimiento de las relaciones vivas como negatividad destructiva y creativa a un tiempo. “El sentimiento de la contradicción entre la

⁷⁴ *Ibid.*, p. 109

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 63-64.

naturaleza y la vida existente es la necesidad de que sea superada esta contradicción. La cual se supera [en el momento] en que la vida existente ha acabado de perder su poder y su dignidad, en el momento en que se ha convertido en algo puramente negativo”.⁷⁶

Desde luego, a la individualidad que surge inicialmente como individualidad puramente placente, todas las leyes e instituciones intersubjetivas le parecen una arbitrariedad impuesta que la aplasta y la vuelve infeliz, pero tiene que aprender de forma experiencial que ese mundo social que ella rechaza como arbitrariedad y contingencia no es más que su manifestación y expresión, no, desde luego, como individualidad atómica, sino como resultado del interactuar del conjunto de individualidades que en su relación conjugan lo privado y lo público, y logran apropiárselo como su sustancia fluida.

Dicho mundo social compartido se encuentra sancionado y legitimado por el espíritu comunitario viviente, expresado en la tradición y la normatividad, como escudo contra el capricho subjetivo, pero cuando el particular se convierte en portavoz de lo intersubjetivo, le asiste el derecho y la legitimidad para transformar lo socialmente convalidado.

Así pues, cuando recién surge el individuo, sólo experimenta como represivas e irracionales las leyes e instituciones establecidas, en tanto busca únicamente su placer individual, conciencia hedonista que sólo pretende encontrar la satisfacción de sí misma en lo otro y que para Hegel viene representada en forma concreta por el *Fausto* de Goethe.

Se precipita pues hacia la vida y lleva hacia su cumplimiento la pura individualidad, en la cual surge. Más que a construir su dicha se entrega a tomarla y disfrutarla de un modo inmediato. Las sombras de la ciencia, las leyes y principios, que son lo único que se interpone entre ella y su propia realidad desaparecen como una niebla carente de vida, que no puede asumirla con la certeza de su realidad [Realität]; la autoconciencia toma la vida como se cosecha un fruto maduro, que se ofrece a la mano del mismo modo que ésta lo toma.⁷⁷

Individuo hedonista que fracasa en sus fines, pues el deseo renace continuamente sin alcanzar un punto de satisfacción definitiva, por lo que el hombre se ve supeditado a la necesidad y pierde, sin darse cuenta, su libertad. Es esta experiencia misma la encargada de elevarlo a lo validado intersubjetivamente y a reconocerlo como suyo. No hablamos aquí de compulsión, la compulsión desaparece si la relación del individuo con lo exterior se transforma en una relación viviente, el individuo se asume

⁷⁶ Hegel, “La Constitución Alemana (primeros fragmentos)”, p. 392.

⁷⁷ Hegel, *Fenoenología...*, p. 214.

y reconoce las determinaciones objetivas como propias y es libre en tanto que están en él, de modo que lo objetivo sería sólo la forma en que se organiza la eticidad como su naturaleza temporal más propia.

Ahora bien, cuando el individuo como singular se enfrenta a un exterior que ya no responde a su naturaleza, tiene el derecho de negar tal exterioridad transformándola, o permanecer pasivo ante ella; tiene incluso la posibilidad de negar toda determinación, convirtiéndose en libertad pura, en infinitud absolutamente negativa: “mediante la aptitud para la muerte el sujeto [humano] demuestra ser libre y encontrarse absolutamente elevado por encima de toda compulsión”.⁷⁸

En Hegel hay una especie de culto a la violencia en tanto concede una importancia fundamental a la *Tapferkeit o valor*⁷⁹, equivalente a la *andreia* del hombre griego antiguo, es ella la que asume la fuerza de la negatividad destructiva y es la encargada de materializar los nuevos valores e ideales que surgen en el proceso histórico; “una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas a su paso.”⁸⁰ La *andreia*, fuerza negativa pura, está por encima del tribunal de los moralistas porque de ella depende el que los nuevos ideales que artistas, filósofos e intelectuales en general llegan a captar en su tiempo, cobren realidad. La acción se funda en la conciencia histórico-filosófica, pero también en la fantasía poética y artística. Cuando un individuo se identifica y se hace portavoz de la necesidad objetiva, tiene necesariamente que vencer, surgiendo de este modo el genio político. “Hay muy pocos que actúen así en estos grandes sucesos, muy pocos que puedan dirigirlos por sí mismos; los demás tienen que plegarse a estos acontecimientos con entendimiento e inteligencia [comprensión] de su necesidad”.⁸¹

Hay un acercamiento entre el pueblo, que inconscientemente busca lo desconocido porque ya no le satisface la vida instituida que se le ofrece, y el intelectual, que es quien toma conciencia e interpreta las nuevas necesidades, elevándose a la idea, pero éstas tienen que pasar de la idea a la vida a través de la valentía y el hombre de acción. “La necesidad de los primeros, de tomar conciencia de aquello que los aprisiona y de obtener lo desconocido que están deseando, coincide con la necesidad de éstos de pasar de su Idea a la vida”.⁸²

⁷⁸ *Ibid.*, p.56

⁷⁹ *Vid.*, *Ibid.*, p. 59

⁸⁰ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, p.97

⁸¹ Hegel, *La constitución de Alemania*, p. 10

⁸² Hegel. “La constitución de Alemania (primeros fragmentos)”, p. 391

Es así como el impulso hacia una vida mejor adquiere realidad gracias a la representación del nuevo ideal hecho por poetas y filósofos, pues “la concepción pensante del ser, es fuente y cuna de una nueva forma, de una forma superior,”⁸³ pero sobre todo por el movimiento de pueblos enteros encabezados por el valor de ciertos caracteres individuales que lo hacen efectivo.

El sufrimiento proviene de la discordia entre lo muerto y la vida. A través del ejercicio de la violencia, no según pautas de la arbitrariedad del singular, sino de las que responden a una necesidad colectiva de carácter objetivo, se supera la escisión y junto con ella, el sufrimiento. Hegel estima el dolor que provocan las escisiones, pues de él nace una conciencia más alta de la vida y el afán de superar el presente, de cancelar el sufrimiento que surge cuando se toma conciencia de las limitaciones que el mundo existente impone y de desdeñar la vida ceñida bajo esas condiciones que se han tornado negativas.

La *andreaia* juega, así, su papel cuando el individuo renuncia a mantenerse en una muerte continua, al aceptar los límites de lo existente, y se esfuerza por cancelar lo negativo de su mundo para poder vivir y encontrarse nuevamente en él, experimenta en su interior la fuerza de la negatividad en su faz destructiva que arrastra las determinaciones del mundo existente. En contraste, el hombre cuya voluntad está ausente porque no ha reflexionado o le favorece y siente respeto ante lo objetivo existente, acepta sus limitaciones como absolutas, el poder y el derecho dominante, aunque estos contradigan sus impulsos propios. Hegel se pronuncia siempre a favor de una actividad libre que transforme la sociedad, en contra de cualquier pasividad ante las estructuras muertas, pretendidamente eternas y naturales, siempre y cuando los nuevos valores e ideales no respondan a una mera ocurrencia individual o subjetiva, sino que se encuentren fundados en el nosotros o el espacio social donde se genera lo público y se despliega la historia.

Cuando algún individuo intuye y se pliega a la necesidad objetiva común, tiene necesariamente que vencer; mientras que los falsos ideales son rechazados por la realidad al obstaculizar su realización. “La vida antigua, en cuanto poder, puede ser atacada –con poder [efectivo]- por la vida mejor sólo si ésta se ha convertido también en poder, y {en cuanto tal] debe temer la violencia”.⁸⁴ Hay que reconocer,

⁸³ Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 73

⁸⁴ Hegel. “La constitución de Alemania (primeros fragmentos)”, p. 392

entonces, la necesidad de la acción transgresora, no verla como algo casual y arbitrario, pensando que podría haber sucedido de otra manera.

Únicamente la fuerza y el valor son los encargados de abrir paso a la nueva etapa del desarrollo del espíritu, elementos y agentes de su negatividad libre. “El cultivar (Bilden) se transforma en el destruir [...] irrumpe desatadamente la indetermineidad oprimida, y la barbarie de la destrucción cae sobre lo culto y despeja, libera, nivela e iguala todo. [...] Hace su aparición la devastación en todo su esplendor, y un Gengis Kan o un Tamerlán barren por completo, como si fueran las escobas de Dios, continentes enteros”.⁸⁵ La vida en descomposición sólo se puede reorganizar por los medios más vigorosos y violentos y el discurso de los moralistas en estos casos resulta superfluo e ilusorio, porque no existen parámetros absolutos. En este sentido, el juicio sobre la autenticidad o legitimidad de un acto individual sólo puede darse en función de las condiciones históricas en que la acción se desarrolla.

Hegel proclama la *andreaia* como símbolo de fuerza y vitalidad en contra de los valores de debilidad, sumisión y pasividad propagados por el Cristianismo y en contra también de los valores sobre los que se asienta el mundo burgués, el amor a la paz, el desmedido aprecio de la seguridad de la propiedad y el disfrute, que quita toda grandeza al hombre hundiéndolo en la mediocridad y limitándolo al campo restringido de los intereses privados, lo cual lo redime de la valentía, de la necesidad de afrontar el peligro de la muerte violenta, experiencia mediante la que se reconoce como parte del todo y se afirma como negatividad pura y destructiva. no sujeta a ninguna determineidad, impulsando así el movimiento de la historia: “La salud de un Estado no se revela, generalmente, tanto en el alma de la paz como en el movimiento de la guerra; aquella es la situación de goce y de actividad en la particularidad [...]. En cambio, en la guerra se muestra la fuerza de la conexión de todos con la totalidad”.⁸⁶

La guerra se hace valer y hace tambalear toda seguridad, arrastra tras de sí todas las determineidades que se han osificado, haciendo sentir al individuo su pertenencia al todo, como fuerza eminentemente negativa que recupera su imperio sobre las partes en que se ha particularizado y hace sentir al hombre singular su dependencia y nulidad. Ella garantiza, según Hegel, la salud ética de los pueblos. “la guerra, en su indiferencia de cara a las determineidades y de cara al acostumbrarse a ellas y fijarlas,

⁸⁵ Hegel, *Sistema de la ética*, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 145

⁸⁶ Hegel, *La Constitución de Alemania*, p. 9

conserva la salud ética de los pueblos; igual que el movimiento del viento preserva los mares de la corrupción a que los llevaría una calma duradera”.⁸⁷ La guerra, puro gasto improductivo, es el movimiento nihilizador que arrebató al individuo su cómoda seguridad, el girar en torno a sus intereses limitados y someterlo a lo dado, para enfrentarlo al amo absoluto, a la muerte, dándole conciencia de su nulidad., pero también de su poder productivo.

De lo anterior resulta que las verdades y valores presentados como absolutos son historizados y relativizados por Hegel, al descubrirlos como producto del hacer creativo comunitario. No emanan de la capacidad abstracto-racional del hombre, sino de una racionalidad construida intersubjetivamente en un espacio y tiempo histórico determinado; racionalidad histórica en la que se pone en juego el ser integral de los individuos, con sus impulsos, inclinaciones e intereses en interacción continua con los otros y cuya raíz es la indeterminación, la finitud y la muerte. No hay espíritu frente a la naturaleza, ni libertad frente a necesidad, ni individuo frente a comunidad, sólo momentos en el todo orgánico espiritual que a su paso histórico reclama siempre la superación de lo muerto. El concepto de esta fuerza de la negatividad, fuerza impugnadora e insumisa ante lo dado ya agotado en sus posibilidades, es dominante y persistente en el pensamiento de Hegel en todos los momentos de su producción filosófica, como lo hemos mostrado al considerar textos de épocas diferentes de su producción.

Por esta razón, acusamos de sesgada y parcial, poco fiel al espíritu hegeliano, cualquier interpretación que pretenda hacer pasar a Hegel como un pensador que nos insta a adoptar una actitud de justificación de lo establecido, así la de Amelia Valcárcel que convierte a Hegel en el cínico apologista del Estado prusiano y, de alguna manera, en el responsable del surgimiento de ideas totalitarias y fascistas, al negar, según esta autora, el derecho a los individuos, para trasladarlo al pueblo o el Estado, lo que resulta extremadamente peligroso, pues suscita un realismo conformista, sumiso y pasivo, que reconoce lo existente como racional y lo glorifica.⁸⁸ Hegel termina, desde su juicio, por anular la moral y los derechos de la subjetividad individual y con ello la filosofía acaba por convertirse en consolación, cuya única función se cifra en enseñarnos a soportar las penalidades, renunciando a

⁸⁷ Hegel, *Sobre las maneras...*, p.59.

⁸⁸ A. Valcárcel, *op. cit.*, pp. 124-125

cuya única función se cifra en enseñarnos a soportar las penalidades, renunciando a ser dueños de nuestro destino, a ser como dioses.⁸⁹ Esta autora argumenta que el enojoso tema del sujeto se cierra al quedar anulado, ahogando la tendencia humana irresistible que se encamina a impugnar, negar o abolir lo que es, en pro de lo que debe ser, a plantear nuevas posibilidades, pues nos priva del criterio que pondría en cuestión las realidades “estremecedoras” concretas en que se manifiesta nuestra vida; asegura que “Hegel no se limita a dar cuenta de lo que, desgraciadamente, pasa o puede pasar; por el contrario se está reconciliando con estos hechos y poniéndolos como necesarios.”⁹⁰ En el mismo tono, Ernst Bloch habla de la ceguera de Hegel ante el porvenir y ante la modalidad de lo posible;⁹¹ al identificar lo real y lo racional hace el juego a la reacción, reconciliándola con los sesos.⁹²

También Bataille sostendría esta postura, guiado por las palabras de Koyéve, quien asegura que en la filosofía hegeliana “el fin de la Historia es la muerte del Hombre. No solamente es tal o cual hombre quien muere: el Hombre muere en cuanto tal. El fin de la Historia es la muerte del Hombre propiamente dicho. Después de esta muerte quedan: 1) cuerpos vivientes que tienen forma humana pero están privados de Espíritu, es decir, de Tiempo o de poder creador,”⁹³ por ello reclama a Hegel el cierre definitivo de la historia que representa el “paso de los hombres a la sociedad homogénea; el cese del juego por el cual los hombres se oponían entre sí y realizaban una tras otra modalidades *humanas* diferentes”⁹⁴

En réplica anticipada a estas deformaciones, Hegel afirma: “el hombre también muere por hábito, es decir, cuando se ha habituado completamente a la vida, ha devenido física y espiritualmente apático, y ha desaparecido la contraposición de la conciencia subjetiva y la actividad espiritual. En efecto, el hombre es activo en la medida en que hay algo que no ha alcanzado y quiere producirse y hacerse valer en referencia a ello. Cuando esto ha sido llevado a cabo desaparece la actividad y la vida, y la falta de interés que surge al mismo tiempo es la muerte espiritual o física.”⁹⁵

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 123

⁹⁰ *Ibid.*, p. 128

⁹¹ Vid., Ernst Bloch, *Sujeto-objeto, el pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1983, p. 41

⁹² *Ibid.*, p. 42

⁹³ Kojéve, en nota al pie, pp.387-388, *apud*, Bataille, “Hegel, el hombre y la historia”, en *Escritos...*, p. 50

⁹⁴ *Ibid.*, p. 51

⁹⁵ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, parág. 151, (agregado).

derechos de la realidad para no perdernos en sueños vanos o ilusorias utopías, edificados desde una subjetividad solitaria o desde una protesta romántica de los meros sentimientos, eminentemente personal y subjetiva, pero lo hace para atender las demandas mismas del juego de las libertades expresada en la acción inestable e intersubjetiva en su devenir histórico. Sólo a partir de ahí

surgen las grandes colisiones entre los deberes, las leyes, los derechos existentes, reconocidos, y ciertas posibilidades que son opuestas a este sistema, lo menoscaban e incluso destruyen sus bases y realidad, y a la vez tienen un contenido que puede parecer también bueno y en gran manera provechoso, esencial y necesario. Estas posibilidades se hacen, empero, históricas; encierran un contenido universal de distinta especie que el que constituye la base de la existencia de un pueblo o un Estado”.⁹⁶

2.1.7 Las figuras transgresoras

Los grandes individuos en la historia aprehenden este nuevo contenido universal y lo convierten en su fin convirtiéndose en héroes. “Su justificación no está en el estado existente, sino que otra es la fuente de donde la toman. Tómanla del espíritu, del espíritu oculto, que llama a la puerta del presente, del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde”⁹⁷ Se hace así ostensible en la historia la constante desaparición y destrucción de individuos y comunidades, pero el ocaso de *la más rica figura y la vida más bella* da lugar siempre a una nueva vida, llevando al resultado de que el espíritu resurja regenerado o rejuvenecido, como proceso de elaboración de sí mismo.

Esta idea lleva a la justificación del mal como categoría de lo negativo que pone de manifiesto la creación y autocreación continua del espíritu y que conduce a los grandes hombres de la historia a lavarse de su locura en tanto son puestos al servicio del sentido, son ellos los que perciben inconscientemente el impulso oscuro de las nuevas necesidades, lo cual queda testificado por su triunfo y efectividad histórica, mientras que los ideales subjetivos y caprichosos se despedazan impotentes ante la realidad, “estos ideales que así se despeñan por la derrota de la vida en los escollos de la dura realidad, no pueden ser, en primer término, sino ideales subjetivos y pertenecen a la individualidad que se considera a sí misma como lo más alto y el colmo de la sagacidad. Pero estos ideales no son los ideales que aquí tratamos, pues los que el individuo se forja por sí, en su aislamiento, pueden no ser ley para la

⁹⁶ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 90

⁹⁷ *Ibid.*, p. 91

realidad universal; así como la ley universal no es sólo para los individuos, los cuales pueden ser menoscabados por ella.”⁹⁸

Los ideales auténticos permiten que la nueva determinación se expanda y alcance realización en las diversas producciones institucionales y culturales del pueblo hasta alcanzar su plenitud en el saber consciente de sí, punto culminante que al mismo tiempo anuncia su decadencia y el surgimiento de un nuevo espíritu, el cual recoge y conserva el principio de lo anterior, pero también lo transfigura, convirtiéndose en simiente de otro pueblo diferente. Y el motor de esta transformación histórica lo constituyen para Hegel las acciones humanas nacidas de pasiones, intereses particulares y fines egoístas, pues éstos no respetan las limitaciones de lo dado, del derecho y la moral institucionalizados, su violencia natural rompe códigos y barreras, presentándose como especie de *manía* irracional en sentido platónico, siempre al servicio del *logos*: “las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan ninguna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles.”⁹⁹

Cuando Hegel aborda directamente el tema de la locura como patología individual en la *Enciclopedia*¹⁰⁰ la caracteriza como aquel estado que deprime, sin anular, la vida autoconsciente, y con ello hace desaparecer la libertad del Espíritu, en cuanto orilla al individuo a caer bajo el influjo de las determinaciones del mundo natural; a poner su estado de ánimo en consonancia con la vida planetaria universal, la sucesión de estaciones, la diferencia de climas, horas, etc. La causa de este estado obedece a las contradicciones provenientes del predominio de una determinación particular frente a la totalidad individual viviente, dicha particularidad no logra ser ordenada, subordinándose bajo el poder del todo. Al permanecer cautivo de una determinación particular, el individuo no le asigna a ésta la posición razonable de subordinación al todo ordenado del sistema en su conexión con el mundo, de ahí la contradicción entre su subjetividad racional y libre y su particularidad que permanece en su opuesta rigidez, rebajándose de espíritu libre a cosa, en tanto aferrado a una finitud. El individuo sano, en cambio, tiene conciencia presente de la totalidad ordenada de su mundo individual en cuyo sistema racional inserta todo contenido particular, sea sensación, deseo o representación. Una pasión violenta de odio, amor, ira, hace

⁹⁸ *Ibid.*, p. 77

⁹⁹ *Ibid.*, p. 79

¹⁰⁰ *Vid. Hegel, Enciclopedia...*, parág. 408

aparecer al individuo fuera de sí, el cual deja de ejercer autodominio. Las determinaciones egoístas del corazón, vanidad, orgullo y otras pasiones se desbocan respecto al poder de lo racional y universal de principios teóricos y morales compartidos. “Es el genio maligno del ser humano que se hace dominante en la locura”¹⁰¹ en contradicción con lo racional, pero no es pérdida de razón, sino contradicción interna. El individuo histórico está justo poseído por este predominio de lo pasional que lo envuelve en el estado de locura, pero si bien abandona lo universal de la razón y lo compartido, aislándose del todo, instaura un nuevo momento que lo muestra inserto en la totalidad, restableciéndose la racionalidad y la armonía del todo.

En contraste, aquella locura que se sale de los límites del sentido, que no está inserta en el proceso ascendente, queda estigmatizada como verdadera locura y automáticamente proscrita del sistema como irracional y sin sentido, gesto de exclusión que repite las palabras cartesianas: “pero. Y qué! Son locos,” de modo que la partición y exclusión de la locura desde la razón que, según afirma Foucault inaugura Desacartes, se prolongaría y verificaría en el saber absoluto hegeliano. “Los individuos que cuentan en la historia universal son justamente aquellos que no han querido ni realizado una mera figuración u opinión, sino lo justo y necesario y que saben que lo que estaba en el tiempo, lo que era necesario se ha revelado en su interior.”¹⁰² Sus actos aparecen justificados en el tribunal de la historia, rompen e infringen leyes y códigos morales y ningún juicio moral puede esgrimirse frente a ellos.

En este marco, el papel de la locura para Hegel se definiría en función de esta idea de transgresión como *Aufhebung*. La locura respondería, en una primera impresión, a esa negatividad al servicio del sentido que abre un nuevo momento en el camino del *logos*, vendría a ser visionaria y anunciadora de un nuevo ascenso en la historia del espíritu, representaría un momento de autoelevación a un concepto superior de sí. Los grandes figuras de la historia se mostrarían como esos locos que “tienen el derecho de su parte, porque son los clarividentes; saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, lo universal que viene.”¹⁰³ Si la conservación del orden establecido es momento esencial en el curso de la historia, donde la actividad de los individuos adquiere sentido al tomar parte en la obra común,

¹⁰¹ *Idem*

¹⁰² Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 92

¹⁰³ *Idem*

el otro momento inseparable implica el quebranto de su consistencia cuando ha agotado ya sus potencialidades y ha alcanzado plena realización, lo que exige una destrucción o disolución de esa realidad decadente. “ la actividad de los individuos consiste en tomar parte en la obra común y ayudar a producirla en sus especies particulares; tal es la conservación de la vida [...] Pero el otro momento consiste en que el espíritu de un pueblo vea quebrantada su consistencia por haber llegado a su total desarrollo y agotamiento”¹⁰⁴ Es entonces cuando surgen las grandes colisiones de deberes y derechos reconocidos y las posibilidades opuestas.

Ello se hace patente en las grandes figuras transgresoras de la historia que rayan en la locura y en cuyos trazos se entretiene y goza Hegel: por un lado, dibuja aquellas que fracasan por responder a su delirio subjetivo; por otro, las que se pliegan a las necesidades objetivas e inauguran un nuevo momento ascendente.

Entre las primeras encontramos la figura del individuo romántico, el cual pretende fundar la universalidad desde su subjetividad, como ley del corazón emanada de su interior, reniega, así, de toda autoridad externa, porque “la ley se hizo para el hombre y no el hombre para la ley”; pretende poseer el poder de atar y desatar desde la esfera del sentimiento de su individualidad narcicisista. Con esta ley como armadura, se opone a lo universal establecido por no responder al corazón de los individuos, por no encontrar en ella la ley de su propio corazón.

no se trata, aquí, de establecer una ley determinada cualquiera, sino que es la unidad inmediata del corazón singular con la universalidad lo que debe elevarse a ley y el pensamiento que debe tener validez: en lo que es ley *tiene* que reconocerse a sí mismo *todo corazón*. Pero, solamente el corazón de este individuo ha puesto su realidad en sus actos, que expresan para él *su ser para sí o su placer*. [...] su contenido particular debe, como tal, valer en tanto que universal. De ahí que los demás no encuentren plasmada en este contenido la ley de su corazón, sino más bien la de *otro*.¹⁰⁵

Es decir, en el supuesto de que tal ley que proviene de la espontaneidad del sentimiento subjetivo pretendiera hacerse objetiva, institucionalizarse, los otros no se reconocería en ella y la rechazarían, pues no atendería a la ley de su propio corazón; pero ni aún se reconocería en ella la misma individualidad de cuyo corazón ha emanado, pues al adquirir fijeza, contradiría su vitalidad originaria y propia, manifestándose así una demencialidad que invierte los fines propuestos. Por consiguiente, si cada individualidad insistiera en instaurar la ley de su propio corazón se daría el conflicto de las individualidades, imposibilitándose un orden social compartido, todo se vería supeditado a la subjetividad caprichosa de las diferentes

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 91

¹⁰⁵ Hegel, *Fenomenología...*, p. 220.

individualidades replegadas en su interior y en relación obscena consigo mismas. Como lo hace ver Hegel, convertir el entusiasmo interior, el sentimiento, el corazón, como criterio de lo justo y racional puede justificar cualquier delito como legítimo. El romántico que pretende actuar conforme a la ley del corazón, como pura inquietud interior, chocaría contra el corazón de las otras individualidades y todo devendría caos y anomia, pues se habría perdido el suelo comunitario.

Tampoco es admisible aquella otra figura que pretende realizar la virtud como lo universal en contra del curso del mundo y de las individualidades. Sería la conciencia idealista o utópica que nunca alcanza realidad porque no reconoce el derecho de lo existente, por lo que su acción resulta del todo infructuosa al reducirse a “pomposas frases sobre el bien más alto de la humanidad y lo que atenta contra él, sobre el sacrificarse por el bien y el mal uso que se hace de los dones; -tales esencias y fines ideales se derrumban como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada; declamaciones que sólo proclaman de un modo determinado este contenido: que el individuo que pretexto obrar persiguiendo tan nobles fines y que emplea tan excelentes tópicos se considera una esencia excelente; -es una inflación que agranda su cabeza y la de los otros; pero la agranda hinchándola de vacío,¹⁰⁶ modelo que encuentra su expresión viva y literaria en la figura del Don Quijote. También la juventud se muestra propicia para pugnar por estos ideales ilimitados, pues el hombre, según afirma Hegel, está sostenido por lo infinito y lo ideal. Pero la realidad no está en condiciones de satisfacer esta tendencia humana centrada en la particularidad. La entrada a la realidad, la madurez, consiste en reconocer lo real como producto del hacer común de las individualidades vivientes y por ello reconocer la sociedad establecida como el bien realizado que ha afrontado la prueba de la realidad, ella plasma la universalidad del deber abstracto y la concilia con el bienestar particular, de donde deriva su legitimidad y validez.

La voluntad subjetiva sólo tiene valor y dignidad si sus intenciones concuerdan con este bien realizado; a su vez, el bien sólo entra en la realidad por obra de la voluntad subjetiva. Sólo reconociéndolo como tal podemos transformarlo mediante el juego del hacer común de individualidades reales, particulares y universales a un tiempo, que saben limitarse y determinarse, al contribuir con su acción particular y limitada a la obra común, idea que Hegel adopta de Goethe, “los ideales de la

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 229

juventud son algo ilimitado; se le llama a la realidad algo triste porque no corresponde a esa infinitud. Pero la vida activa, la eficiencia, el carácter llevan consigo esta condición esencial: la de fijarse un punto determinado; quien quiere algo grande, dice el poeta, debe poder limitarse”.¹⁰⁷

Quijote ha perdido este terreno abonado por las individualidades, este espacio público sancionado por la interacción de los diferentes, desde su subjetividad particular plantea el ideal de un bien abstracto en choque con la realidad, con cuyo escudo emprende la lucha contra lo vigente, de ahí su fracaso y su locura.

Como contraparte, Antígona¹⁰⁸ es transgresora de la ley que rige a la luz del día, aquella que tiene existencia y validez manifiesta, pero ella es emisaria de una nuevo despunte de legalidad y sentido que circula ya entre las individualidades en interacción constante. Antígona y Creonte están en situación trágica, ambos tienen conciencia de una doble obligación, la ley subterránea y la ley del día. No se trata del conflicto entre dos individualidades, es el conflicto o colisión entre dos deberes o poderes que se manifiestan en dos caracteres opuestos. Cada uno se identifica con el poder que lo mueve y que no admite la justificación del otro, dicho poder está presente en la voluntad del hombre y su acción, lo que da lugar a una situación trágica, pues la observación de un derecho implica la violación del otro, en tanto que lo que se persigue son fines sustanciales y objetivos, no personales.

La interacción inmediata de los individuos como suelo vivo, orgánico e inmediato que une a los individuos en el sentimiento de su dependencia mutua, manteniéndolos como partes del todo y del que emerge la posibilidad de la eticidad, esa fuerza oscura que funda la ley humana y la sostiene, puede también oponerse a ella como posibilidad universal de la eticidad, y enfrentarse así al derecho institucionalizado y reconocido por todos, a la comunidad desplegada en estructuras diferenciadas que tienden a aislarse y perpetuarse, y que tienen su centro en el gobierno. “El espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo subterráneo; la certeza del pueblo, segura de sí misma y que se asegura tiene la *verdad* de su juramento, que vincula a todos en uno solamente en la sustancia carente de conciencia y muda de todos.”¹⁰⁹ A los sistemas que se aíslan: propiedad, derecho, industria, los remueve aquel espíritu de cuando en cuando con la guerra, infringiendo el orden establecido y dando

¹⁰⁷ Hegel, *Escritos pedagógicos*, p. 120.

¹⁰⁸ *Vid.*, Hegel, *Fenomenología*, pp. 273-279

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 280

conciencia a los individuos que tienden a aislarse, aquellos que “se desgajan del todo y tienden hacia el *ser para sí* inviolable y hacia la seguridad de la persona, que su dueño y señor es la muerte. Por medio de esta disolución de la forma de subsistir, el espíritu se defiende contra el hundimiento en el ser allí natural y eleva el sí mismo de su conciencia a la *libertad* y a su *fuerza*. La esencia negativa se muestra como la *potencia* propiamente dicha de la comunidad.”¹¹⁰

Este espíritu oscuro y subterráneo representa la potencia de la comunidad como fuerza negativa y la fuerza de autoconservación tiene su refuerzo en ella, estableciéndose así un equilibrio vivo del que nace la desigualdad y la ruptura. Al infringir la luz del día, aquella potencia oscura se presenta como culpa o delito, pero la realidad infringida experimenta su declinar al ser destruida por aquellas ciudades cuyos altares han sido manchados por los perros y las aves que devoraron el cadáver insepulto¹¹¹. Lo individual es el alimento de la comunidad, pero cuando se destaca como *esta* individualidad emisaria del nuevo principio, se viene a pique la comunidad. Este conflicto entre lo manifiesto y lo subterráneo nos habla de la negatividad que el espíritu lleva en sí, idea de lo trágico de la existencia espiritual en general, cuya negatividad es su fuerza, fuerza que puede cuestionarlo y relativizarlo todo.

Refiriéndose a César, Hegel afirma que si destruyó la República que contaba con el poder del orden institucionalizado, haciendo caso omiso de la defensa que hacían de ella los discursos de Cicerón, este hecho obedece a que esta constitución era ya sólo una forma hueca, donde la autoridad arbitraria y caprichosa ahogaba las leyes. César combatió a sus enemigos que lo ponían en peligro de perder su posición y, al triunfar sobre ellos, se puso a la cabeza del Imperio y pudo llevar esto a cabo porque el nuevo derecho estaba de su parte, “no satisfizo solo su particular fin, sino que su labor obedeció a un instinto que realizó aquello que en sí se hallaba en el tiempo. Estos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal. Este contenido es su poder y reside en el instinto universal inconsciente del hombre. Los grandes hombres se sienten interiormente impulsados, y este instinto es el apoyo que tienen contra aquellos que emprenden el cumplimiento de tal fin en su interés. Los pueblos se

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 268

¹¹¹ *Vid. Ibid.*, p. 280

reúnen en torno a la bandera de esos hombres que muestran y realizan lo que es su propio impulso inmanente.”¹¹²

El repaso de estas figuras transgresoras nos pone de manifiesto claramente que para Hegel el gran hombre de la historia es ese loco que se convierte en la escoba de Dios cuya furia destructiva derriba las barreras del mundo vigente, pero es aquel que ha captado ese principio nuevo forjado entre el libre juego de las individualidades. Este juego de libertades se construye como totalización que se plasma en las diferentes determinaciones históricas como praxis concertada y no simple uniformación, como engarzamiento de libertades que a través de su hacer constituyen síntesis precarias y abiertas a nuevas síntesis. Es la obra universal engendrada por el obrar de todos y de cada uno que se desgarran y singularizan en el obrar individual y que, por ende, no es esencia muerta, sino real y viva

De lo visto, podemos asumir que la transgresión implicaría en Hegel, tal como lo apunta Bataille “la voluntad que el Hombre tiene sin cesar de diferir de lo que fue, de encarnar al Hombre auténticamente en esa diferencia consigo mismo,”¹¹³ sólo que habría que precisar, por una parte, que se trata siempre del hombre comunitario y no del Hombre en abstracto, diferenciado históricamente de lo que antes que él se consideraba naturaleza humana; por otra, que esta voluntad de diferir no se agota nunca. La figura revolucionaria trae consigo el advenimiento del hombre nuevo, encarna esa “fuerza de Negatividad, un instante suspende el curso del mundo, reflejándolo porque en un instante lo rompe”¹¹⁴ para instaurar inmediatamente otro en una progresión de sentido que lleva al saber absoluto, el cual, según nuestra apreciación, descubre el fondo de negatividad desde donde emergen las creaciones históricas, pero nunca refiere al cierre y fin de la historia.

2.1.8 El círculo del sentido

Después de esta larga travesía por el mar del sentido donde los escollos de la negatividad garantizan siempre la victoria de su dominio, la pregunta que nos sale al encuentro es aquella formulada por Bataille en *El Culpable* y que se convierte en centro de las reflexiones derrideanas, a saber, ¿cómo escapar del peso de la evidencia hegeliana difícil de soportar que nos atrapa cuando creemos estar más liberados de

¹¹² Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, p. 86

¹¹³ Bataille, “Hegel, el hombre y la historia”, p. 52

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 58

ella? Esta evidencia gira justamente en torno al imperio del sentido presente en el lenguaje. En relación con lo cual Derrida afirma que “soportar la evidencia hegeliana querría decir, hoy, lo siguiente; que es necesario en todos los sentidos, pasar por el “sueño de la razón”, el que engendra y hace dormir a los monstruos, que es necesario atravesarlo efectivamente para que el despertar no sea una astucia del sueño. Es decir, de nuevo, de la razón.”¹¹⁵ El sueño de la razón no significa para este autor hablar de una razón dormida, sino por el contrario, de la constante vigilancia del *logos* hegeliano que engulle todas las formas del exterior al enunciarlas y las hace aparecer en eterna fantasmagoría, mostrando al hombre como “esa noche, esa Nada hueca que contiene todo en su simplicidad (*Einfachheit*) indivisa; riqueza de un infinito número de representaciones, de imágenes,[...]. En las representaciones fantasmagóricas es noche en derredor: surge entonces una cabeza ensangrentada; allí otra aparición (*Gestalt*) blanca; y también ella desaparece bruscamente”¹¹⁶ Palabras hegelinas que motivaron la inquietud de Bataille y que lo condujeron a reflexionar sobre el “mundo desconcertante de Hegel,”¹¹⁷ como filosofía de la muerte, en tanto es la nada como indeterminación pura el fundamento y la fuente de la realidad objetiva y de la existencia empírica humana, nada que se manifiesta como acción negativa.

En efecto, hemos analizado cómo el hombre enfrentado a su finitud, aquel que ha renunciado al Dios trascendente, lleva en su ser la huella de la nada o del vacío que se exterioriza como acción destructiva al apropiarse de lo dado y lo muestra como evanescencia continua mediante su pensamiento y su acción; cómo el hombre mediante lenguaje y razón logra dar sentido a la realidad en su conjunto, de modo que el ser que habla el ser niega cualquier en sí que se oponga a esta autonomía radical, pues todo es producto de su hacer, de tal modo que preguntarse por un más allá carecería de sentido; y, por último, cómo dentro de este círculo se hacen y deshacen las configuraciones determinadas e incluso la muerte cobra sentido.

La muerte, que anula el sentido y el obrar, dando lugar al ser devenido natural, es para Hegel reapropiada siempre por la conciencia al insertarla en la cadena de la actividad y del sentido. Podríamos analogar este permanente esfuerzo hegeliano por restablecer el sentido por encima de la negatividad a aquella obra que, según él mismo describe, realiza el consanguíneo en favor del familiar muerto. “Esta universalidad a

¹¹⁵ Derrida, *op. cit.*, p. 345

¹¹⁶ Hegel, “Conferencias de 1805-06”, *apud*, Koyève, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, p. 188

¹¹⁷ Bataille, “Hegel, la muerte y el sacrificio” en *Escritos sobre Hegel*, p. 12

que llega el singular como *tal* es el *puro ser, la muerte*; es el *ser devenido natural inmediato*, no *el obrar* de una *conciencia*. Es, por tanto, deber del miembro de la familia añadir este lado, para que también su *ser* último, este ser *universal*, no pertenezca solamente a la naturaleza y permanezca algo no racional, sino que sea algo *obrado* y se afirme en él el derecho de la conciencia”¹¹⁸ En efecto, la sombra irreal que se borra es reapropiada por la acción del consanguíneo, quien arranca al muerto de la naturaleza como algo inerte que simplemente *es*, que no es ya negatividad, sino pura negación donde la conciencia ya no se recupera; ya no dinamismo, sino hecho cumplido. Razón por la cual la consanguinidad añade el movimiento de la acción, interrumpiendo la obra de la naturaleza. La vida arrebatada por la muerte es elevada a la quieta configuración acabada de la individualidad universal mediante las honras fúnebres y el culto a los muertos, y la convierte así nuevamente en obra. El muerto es singularidad vacía que ya no es obrar, se convierte en cosa entregada a merced de las fuerzas de la naturaleza y las individualidades animales salvajes. La familia aparta éstas del muerto y pone en su lugar su obrar, desposa al pariente en el seno de la tierra, haciéndolo parte de una comunidad de espíritus perpetuados en la memoria colectiva, encargados de domar las fuerzas de la naturaleza y las bajas individualidades. Con esto se da un sentido espiritual a la muerte, que se convierte en el comienzo de la vida del espíritu, pues el muerto se convierte en acción y sentido al ser convertido en *demon*.

Podríamos decir que justo ésta es la labor permanente a que se compromete el esfuerzo hegeliano, dar sentido espiritual a la muerte, superar la muerte mediante el obrar y, en esta medida, asumir lo negativo como momento en el camino del sentido. Es así que en el devenir dialéctico hegeliano, el momento del desgarramiento absoluto, la muerte, se integra siempre a la esfera del sentido. En relación con esto, añade Bataille que “el desgarramiento está lleno de sentido (“*El Espíritu no obtiene su verdad*, dice Hegel (pero soy yo quien subraya), sino encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto.”) Pero ese sentido es desgraciado. Es lo que limitó y empobreció la revelación que el Sabio extrajo de una estancia en los lugares donde reina la muerte. Acogió la soberanía como un peso, que soltó...”¹¹⁹ Esto se hace patente sobre todo en el momento en el que el amo se enfrenta a la muerte, amo absoluto, y la desafía, sólo así se convierte en ser humano auténtico, demostrándose

¹¹⁸ Hegel, *Fenomenología...*, p. 265

¹¹⁹ Bataille, “Hegel, la muerte y el sacrificio”, p. 33

por encima de la vida, al poner en juego su ser. Hegel, hace ver Bataille, ha tenido presente este momento del sacrificio en donde el hombre se convierte en ser humano asumiendo la negatividad de la muerte. Pero este cara a cara con lo negativo, sólo satisface su orgullo de hombre en busca del reconocimiento, la lucha adquiere valor de actividad útil, convirtiéndose en poder en manos del soberano, por lo que deja de ser aquella belleza impotente que sólo sabía matar; deja de lado la experiencia de la muerte, del desgarramiento absoluto que no busca el placer del orgullo, sino el simple vínculo del hombre con la aniquilación, el sacrificio de toda existencia en el tiempo, mediante la cual el hombre se muestra como soberano liberado de la acción conforme a fines, motivo por el cual Derrida afirma que “Hegel lo ha visto sin verlo, lo ha mostrado sustrayéndolo.”¹²⁰ Arriesgar la vida no basta si esto se hace funcionar en el entramado de sentido, como trabajo de lo negativo, y no como apuesta, como suerte o azar, donde tendría lugar el sacrificio del sentido que renuncia al discurso y que llevaría al gesto rigurosamente autónomo. Aun así, el amo hegeliano perfila ese gesto autónomo, pues desafía a la muerte, la desprecia y crea al ser humano.

No obstante, es preciso no olvidar que es el esclavo, aquel que ha temido ante la muerte, mostrándose supeditado a la naturaleza y con ello al amo, al que pertenece ahora su acción, su servicio y sus productos, quien logra, mediante el trabajo, formar la naturaleza y formarse a sí mismo, reprimiendo su deseo inmediatamente animal. Por ello es éste y no el amo el que abre el camino de las producciones histórico culturales de la humanidad, liberando al hombre definitivamente de su la naturaleza exterior e interior y convirtiéndolo en amo de ella.

Al reprimir y renunciar a su deseo, el esclavo se educa, forma la naturaleza y se forma a sí mismo, convirtiéndose en verdadera autonomía al lograr vencer la angustia ante al muerte. Este triunfo que otorga Hegel al esclavo sobre el amo da lugar, según interpretación de Bataille, a que el reino del sentido y de los fines impere sobre el reino de la muerte y el sin sentido. La negatividad aparece ahora como *Aufhebung* en el camino de ascenso del saber absoluto, subordinando lo negativo y el mal al sentido, apresándolo como trabajo de lo negativo. El devenir entero del esclavo que pasa por estoicismo, escepticismo, conciencia desdichada, aquella que extiende su anhelo vano a un más allá trascendente, conduce al Estado universal y homogéneo, donde se da el mutuo reconocimiento pleno, donde se alcanza el Saber absoluto de la

¹²⁰ Derrida, *op. cit.*, p. 356

totalidad que, de acuerdo con Bataille, cierra la historia, pues en ese punto el hombre dejaría de cambiar y diferir de sí, renunciaría a su negatividad que es raíz de su ser y aceptaría lo dado sin revuelta creadora, renunciando ya a ser hombre. Nada quedaría ya de ese movimiento devastador que todo lo deshace y lleva al derrumbe, cesaría el juego por el que el hombre se convierte siempre en Otro distinto, llamado a diferir perpetuamente de sí, en donde residía la importancia de la transgresión hegeliana. Ese hombre revolucionario que traía el advenimiento del hombre nuevo, cedería su puesto al hombre conformista y adaptado, paralizando así la historia. Lo que “supone que ya nadie busque una distinción nueva. Pero eso quiere decir que el hombre, de acuerdo consigo mismo, ya no busque ser el hombre difiriendo de lo que antes que él se consideraba naturaleza humana. En suma, lo que hizo de nosotros el prodigio decepcionante que todavía somos cede su sitio al ser natural, animal, en tanto que inmutable, que dominará la naturaleza ya sin negarla, puesto que estará completamente integrado a ella.”¹²¹ Postura discutible que ya hemos ampliamente rebatido.

Por otro lado, todo el devenir histórico marcado por el esclavo sólo es para Bataille una soberanía ilusoria que nos deja ante el vacío, pues una vez cerrado su círculo nos lleva a preguntar qué hay más allá de este círculo del sentido y del saber absoluto. Esta pregunta sólo se plantea una vez que se han respondido todas las preguntas, de modo que afecta al saber mismo y la respuesta para él sólo puede contentarse con el espectáculo, pues el buscar el secreto del ser en la muerte, más allá de los límites del sentido, llevaría a conocer y dejar de ser en el mismo instante. Afirma Bataille que en el preciso momento en que yo sea Dios,

que esté en el mundo con la seguridad de Hegel (suprimiendo la sombra y la duda), sabiéndolo todo e incluso por qué el conocimiento acabado exigía que el hombre, las innumerables particularidades de los yo y de la historia, se produzcan, en ese preciso momento se formula la pregunta que hace que entre la existencia humana, divina..., lo más profundamente en la oscuridad sin retorno; ¿por qué es preciso que sea *lo que yo sé*? ¿Por qué es eso una necesidad? En esa pregunta se oculta –no aparece a primera vista– un desgarramiento extremo, tan profundo que únicamente el silencio del éxtasis le responde.¹²²

Y, como Hegel, desde su punto de vista totalmente injustificado, rechazó esa tentativa mística al huir de lo irracional, se refugió en la actitud de equilibrio y acuerdo con su mundo oficial existente. Al apostar contra el juego y la muerte Hegel,

¹²¹ Bataille, “Hegel, el hombre y la historia”, p. 52

¹²² Bataille, “Carta a X., encargado de un curso sobre Hegel”, en *Escritos sobre...*, p.90

a decir de este autor, experimentó el horror profundo de ser Dios que lleva, paradójicamente, a la monotonía y a la muerte misma,

2.2 La transgresión batailliana

A decir de Bataille, cosa que en su oportunidad pondremos en tela de juicio, Hegel dejó de lado en su sistema el poder del desgarramiento absoluto, esa nada vacía que se traga las determinaciones no para llevarnos a un peldaño superior, sino para enfrentarnos al vacío y la muerte, donde reina el sinsentido, donde las determinaciones del sentido se desconfiguran y desaparecen, es ahí donde la verdad se transmuta en juego y donde el sujeto no es ya el dueño del sentido y del proceso dialéctico, pues lo que enfrentamos es el vacío mismo donde también se hunde el sujeto. De acuerdo con este autor, si el círculo de sentido jamás se excede en la filosofía hegeliana, se debe a que trató de capturar y revelar en el discurso este momento del desgarramiento absoluto al que tanto se aproximó y que, no obstante, convierte en peldaño de la ascensión, dotando de sentido esa revelación que se extrajo de una estancia cerca de la muerte, donde el sentido y el lenguaje se suspenden. Para Bataille, más allá del hombre reina lo desconocido, no por insuficiencia de la razón, sino por su propia naturaleza, ahí se formula aquella pregunta radical ya aludida y se hace aparecer lo serio del sentido y del saber como abstracción inscrita en el juego.

Sostiene Bataille que el hombre “dice lo que es el mundo, pero sus palabras no pueden perturbar el silencio que se extiende. No sabe nada, sino en la medida en que el sentido del saber que él tiene se hurta a sí mismo,”¹²³ Ese silencio representa el punto ciego del entendimiento que ya no puede colaborar en el encadenamiento del sentido y del concepto, sino que lleva del saber al no saber que sólo la poesía y la risa, el éxtasis, el deseo, pueden andar. Punto ciego que invierte el camino de lo desconocido a lo conocido que transita normalmente el entendimiento y la acción, y nos lleva a explorar lo desconocido, donde se pierde el conocimiento, aquella nada de la que se sale para entrar de nuevo, pues no hay reposo posible, perpetua tentación de renuncia al saber y al discurso que anuncia lo posible, gran artimaña de un espíritu maligno.

¹²³ Bataille, “Hegel, el hombre y la historia”, p. 58

Hegel, afirma Derrida, asumiendo la perspectiva de Bataille, no advirtió que la suspensión del sentido y su transformación en seriedad y sentido, era ella misma una fase del juego, que el juego comprende el trabajo del sentido o el sentido del trabajo, pero los comprende no en términos de saber o verdad, sino en sentido lúdico, de modo que el sentido está en función del juego, como configuración del juego que en sí mismo carece de sentido. En virtud de ello el pensamiento lógico de Hegel viene a ser sólo una interpretación entre otras posibles. “El juego *comprende* el trabajo del sentido o el sentido del trabajo, [...] los comprende no en términos de *saber* sino en términos de *inscripción*: el sentido está *en función* del juego, está inscrito en un lugar dentro de la configuración de un juego que no tiene sentido.”¹²⁴

Lo que está de fondo en la apuesta bataillina es la oposición entre tiempo sagrado y tiempo profano; “lo que el tiempo profano es para el tiempo sagrado, lo fue el Esclavo para el Amo. Los hombres trabajan en el “tiempo profano”, aseguran de esa manera la satisfacción de las necesidades animales, al mismo tiempo amontonan los recursos que los consumos masivos de la fiesta (del “tiempo sagrado”) aniquilarán.”¹²⁵ Los que trabajan en el tiempo profano buscan, pues, la satisfacción de las necesidades naturales, acumulan recursos guiados por la productividad, recursos que serán aniquilados en el tiempo sagrado, en el consumo masivo de la fiesta donde lo que impera es la instantaneidad del tiempo sagrado, donde los recursos se dilapidan y la víctima se destruye, donde el futuro ya no cuenta, pues se trata de ser soberanamente la muerte en la aniquilación y destrucción.

En el terreno donde se desenvuelve nuestra vida, el exceso se pone de manifiesto allí donde la violencia supera a la razón. El trabajo exige un comportamiento en el cual el cálculo del esfuerzo relacionado con la eficacia productiva es constante. El trabajo exige una conducta razonable, en la que no se admiten los impulsos tumultuosos que se liberan en la fiesta o, más generalmente, en el juego [...]. Estos impulsos dan a quienes ceden a ellos una satisfacción inmediata; el trabajo, por el contrario, promete a quienes lo dominan un provecho ulterior.¹²⁶

2.2.1 Transgresión en el lenguaje

Sólo una palabra poética, sagrada, podría tener el poder de manifestar este vacío, nunca el lenguaje significativo al servicio del sentido, el que cada cosa debe tener atendiendo a su utilidad. De modo que no es una objeción filosófica argumentada, como señala Derrida, lo que puede dislocar el discurso y el sentido y hacernos despertar del sueño de la razón, pues aquella se inscribiría en el léxico y la sintaxis

¹²⁴ Derrida, *op. cit.*, 357

¹²⁵ Bataille, “Hegel, el hombre y la historia”, p.44

¹²⁶ Bataille, *El erotismo*, México, Tusquets, 1997, p.45

del discurso filosófico aun cuando pretendiera excederlo, y por lo mismo quedaríamos entonces presos de la tutela hegeliana. Se trata de someter los conceptos a una especie de temblor para desplazarlos a una nueva significación, lo cual nos sustrae del ámbito del sentido y del saber y logra hacerlos aparecer inscritos en el juego que tiene su sede en el sin-sentido. Es la palabra poética, extática, la que se abre a la pérdida absoluta de sentido, al sin fondo de lo sagrado, del juego sin regla que renuncia al sentido y que nos lleva de lo conocido a lo desconocido.

Decir el silencio y el sin-sentido sin quedar prisioneros de Hegel y el sentido, significa traicionar el sentido y el discurso con sus propias armas, es decir, con el sentido y el discurso mismo, lo que sólo se logra deslizándose las palabras hacia otros significados que anuncian juego y sin sentido, asumiendo aún así el riesgo de producir sentido. “Riesgo, *al producir sentido*, de dar razón. A la razón. A la filosofía. A Hegel, que siempre tiene razón desde el momento en que se abre la boca para articular el sentido. Para correr ese riesgo en el lenguaje, para salvar eso que no quiere ser salvado – la posibilidad del juego y el riesgo absoluto. Hay que redoblar el lenguaje, recurrir a las astucias, a las estratagemas, a los simulacros,”¹²⁷ como giro estratégico que produzca la desviación del sentido; buscar palabras que escapen del sentido, que interrumpen el discurso y el lenguaje de la significación, transgrediendo su límite para llegar al fondo oscuro de la negatividad. Se produce así un sacrificio de las palabras donde éstas sufren una mutación al deslizarse del sentido a la pérdida de sentido, donde se hunden más allá de la clausura u horizonte del saber absoluto.

Tal es la astucia que propone Bataille para quien la poesía es el sacrificio en que las palabras son víctimas, hay ahí un consumo del propio lenguaje en cuanto sucesión de palabras no gobernadas ya por la cadena del sentido que se presenta como excedente de signos que no dicen nada, infinito significante que muestra su imposibilidad de significar. Al abrirse las nociones más allá de sí mismas se da espacio al gasto ajeno a la producción y la utilidad, y se opera la transgresión del sentido que excede al *logos*.

En esta medida, se suspende el sentido, se inscribe una ruptura en la cadena del saber discursivo poniéndolo en relación con un no saber. Este no saber ya no puede ser asimilado por aquel como su momento necesario, como no saber determinado que representa una figura o momento necesario en la dialéctica, sino que se presenta como

¹²⁷ Derrida, *op.cit.*, p. 361

no-saber absoluto que excede todo saber, pero también al sujeto y la historia del sentido, metamorfoseándolos en juego.

El saber absoluto se disuelve en la nada del no-saber, en el lugar de la identidad Sujeto-Objeto, aparece la ausencia de objeto y la pérdida del sujeto que se convierte en ausencia o agujero. Se trata de traspasar el ámbito entero de los discursos que buscan llenar la carencia o el hueco, para implantarlos en un espacio del que ya no pueden apropiarse o dominar, espacio donde se destruye el sentido como gasto o sacrificio sin finalidad, mostrando con ello que no se le toma en serio.

Al poner el sentido en relación con el sin-sentido, los valores de sentido y verdad se disuelven. “no es que la fenomenología del espíritu, que procedía en el horizonte del saber absoluto o de acuerdo con la circularidad del Logos, quede de este modo *invertida*. En lugar de ser simplemente invertida es comprendida; no comprendida por la comprensión cognoscitiva, sino inscrita, con sus horizontes de saber y sus figuras de sentido, en la abertura de la economía general. Esta los pliega para relacionarse no con el fundamento, sino con el abismo sin-fondo del gasto, no con el *telos* del sentido sino con la destrucción *indefinida* del valor.”¹²⁸ Destrucción sin mayor finalidad, sin ningún sentido, motivo por el cual escapa a la fenomenología del espíritu que sólo destaca la diferencia y negatividad como trabajo a favor del sentido.

De lo que se trata aquí, no es de subordinar los diferentes momentos negativos al sentido y a la totalidad del sistema, sino neutralizar las leyes de la sintaxis y de la lógica, transgredir el sentido que no sólo destruye el discurso sino que

multiplica las palabras, las precipita unas contra otras, las sume también en una sustitución sin fin y sin fondo, cuya única regla es la afirmación soberana del juego al margen del sentido. No la reserva o la suspensión, el murmullo infinito de una palabra blanca que borra las huellas del discurso clásico, sino una especie de pottlach de los signos, que quema, que consume, que despilfarra las palabras en la afirmación alegre de la muerte: un sacrificio y un desafío.¹²⁹

Recurso a palabras que no dicen nada, que se neutralizan unas a otras y al mismo tiempo se destruyen, pero afirman así el juego como única regla y la necesidad de transgredir el discurso y la negatividad al servicio del sentido.

2.2.2 Las prácticas heterológicas

A este llevar a cabo una transgresión en el nivel del lenguaje y mediante el lenguaje, se añade en Bataille la experiencia del exceso que lleva a transgredir las leyes o

¹²⁸ *Ibid.*, p. 373

¹²⁹ *Ibid.*, p.378

prohibiciones que están implicadas en el discurso, ya no mediante palabras, sino mediante acciones, poniéndose así en relación con una afirmación soberana, experiencias heterológicas tales como, el sacrificio, la risa, la fiesta, el erotismo, etc.

Así, en la experiencia erótica el deseo se desborda y transgrede lo prohibido, ella muestra al deseo no sólo como deseo reprimido productor de riqueza que inaugura la humanidad histórica, sino como aquel que pone al sujeto fuera del límite, lo agota, llevándolo a su pérdida, al borrar su discontinuidad como individualidad singular. “En la sexualidad, los *otros* ofrecen continuamente una posibilidad de continuidad,, amenazan sin cesar; proponen todo el tiempo un desgarrón en la vestimenta sin costuras de la discontinuidad individual. [...] La violencia del uno se propone ante la violencia del *otro*; se trata, en ambos lados, de un movimiento interno que obliga a estar *fuera de sí*, es decir, fuera de la discontinuidad individual.”¹³⁰ El impulso del amor se manifiesta de este modo como impulso de muerte. También la fiesta y la orgía se muestran como estas experiencias de intensidad y desorden que exceden los límites de lo prohibido para encaminarse al vacío: “En el mundo al revés que es la fiesta, la orgía es el momento en que la verdad del reverso revela su fuerza para trastocar completamente todo orden. Esta verdad tiene el sentido de una fusión ilimitada”¹³¹

Esta experiencia transgresora del discurso y de la ley que propone Bataille, significa una infracción que conserva y confirma lo que excede, pues levanta la transgresión sin suprimirla; no debe, empero, sugiere Derrida, confundirse con la transgresión hegeliana que al superar manteniendo se produce siempre dentro de los límites del discurso y del sentido y representa en esta medida la victoria del sentido y del esclavo. En la propuesta hegeliana una determinación se niega para producir otra y ahí revela su verdad, se pasa así de determinación en determinación en una cadena del sentido, sin jamás excederlo, jamás pone en suspenso la totalidad del sentido. Es así como la propuesta hegeliana forma para Bataille parte de la economía restringida, del trabajo del sentido, que representa el paso de una a otra prohibición.

Sostiene Derrida que si bien Bataille sigue haciendo uso del término hegeliano de *Aufhebung*, este término pasa a designar una relación transgresiva que desliza el mundo del sentido al mundo del sin-sentido, de modo que este término filosófico queda desbordado en un movimiento que excede el sentido de todo discurso y que nos

¹³⁰ Bataille, *El erotismo*, p. 108

¹³¹ *Ibid.*, p. 124

remite al juego sin fondo desde donde emerge el sentido. “Hay, pues, el *tejido* vulgar del saber absoluto, y la abertura mortal del *ojo*. Un texto y una mirada, El servilismo del sentido y el despertar de la muerte. Una escritura menor y una luz mayor. De la una a la otra, y completamente diferente, un cierto texto. Que traza en silencio la estructura del ojo, dibuja la abertura, se aventura a tramar el “absoluto desgarramiento”, desgarrar absolutamente su propio tejido que se vuelve “sólido” y servil al ofrecerse de nuevo a la lectura.”¹³² Mediante la transgresión batailliana el sujeto se capta, pues, en fuga de las formas diferenciadas y de los límites, franquea estos límites y se enfrenta al vacío.

2.2.3 El no-lugar de la locura

En esta vertiente de la transgresión introducida por Bataille, la locura hablaría desde este vacío sin fondo con efecto desestructurante y destructivo que excede el sentido. Y desde este no lugar se develaría el carácter lúdico de la verdad que sólo muestra este vacío como fondo que hace desaparecer toda pretensión de saber y universalidad, y cuyo efecto es dar paso a la diferencia y la pluralidad, abriendo de este modo sitio a un esteticismo fuerte, donde las verdades pierden peso y donde se hunde la identidad del sujeto. Para decirlo con palabras de Baudrillard: “todas las apariencias se conjuran para luchar contra el sentido intencional o no y trastocarlo en juego, en otra regla del juego, arbitraria, en otro ritual inasequible, más aventurado, más seductor que la línea directriz del sentido.”¹³³ La seriedad del sentido se ha transmutado en juego.

Ese no-lugar que asigna Bataille a la locura desde donde trastorna todo y lo convierte en juego, y que va a servir de punto de partida a las consideraciones de Foucault acerca de la locura, constituye el afuera de la seriedad del sentido y su círculo cerrado dentro del cual Hegel dejaba al parecer atrapada a la locura en su poder negativo, al cumplir una función positiva en el entramado dialéctico. No obstante, es necesario llamar a presencia a aquel músico loco que Bataille pasa inadvertido y que lo muestra emparentado con Hegel, aquel personaje que destaca este autor de entre las figuras transgresoras o revolucionarias que repasa y que llama su atención particular, despertando a la vez su escándalo y admiración, ¿acaso no es ella la que sirve de punto de inspiración a la propuesta batailliana? Se trata de esa

¹³² Derrida, *op.cit.*, p. 382,

¹³³ Jean Baudrillard, *De la seducción*, Barcelona, Planeta- de Agostini, 1994, p.56.

figura del loco que nos hunde en el vacío, en lo irracional y el sinsentido, escapando al parecer al círculo del sentido, figura representada por el *Sobrino de Rameau* de Diderot, quien invierte cínicamente mediante su lenguaje todas las determinaciones de su mundo: bien y mal, riqueza y poder del Estado, conciencia noble y conciencia vil. En su hablar desgarrado aquellos momentos pierden solidez, de tal modo que se presenta como el juego de su disolución. El contenido de su discurso es “la inversión de todos los conceptos y realidades, el fraude universal cometido contra sí mismo y contra los otros, y la impudicia de expresar este fraude es precisamente y por ello mismo la más grande verdad.”¹³⁴ Sagacidad y bajeza se anudan mediante el cinismo y picardía de su lenguaje que desconfigura todo lo dado como evidencia.

Este lenguaje que “no puede renunciar a adoptar todos estos tonos y a recorrer de arriba abajo y de abajo arriba toda la escala de los sentimientos, desde el más profundo desprecio y la más profunda abyección hasta la más alta admiración y la emoción más sublime, pero poniendo en estos últimos sentimientos un tinte de ridículo que los desnaturaliza,”¹³⁵ aparece como una sublevación de palabras que sacude todas las trabas y desgarrar todo lo subsistente, y en su abismo desaparece toda existencia sustancial para adquirir el carácter de accidente o arbitrariedad; lenguaje pleno de la subversión que consigue que todo momento abstracto igual a sí mismo se enlace a lo opuesto, lo bueno se invierte en lo malo y, a la inversa, éste se convierte en lo excelente, lo que muestra la vanidad de toda realidad y de todo concepto determinado, llevándolo a su hundimiento en el sí mismo. Pero si por una parte, lo determinado deviene este sí mismo, por otra, este sí mismo se hunde en la pura universalidad vacía de la negatividad. Como conciencia sublevada sabe su propio desgarramiento y en el saber de éste se eleva sobre él, movimiento y negatividad absolutas con el que la objetividad pierde independencia, subsistencia en sí, y se revela como obrar de la conciencia, perdiendo solidez y permanencia.

Todo se convierte en fantasmagoría de lenguaje, concepto, sentido. Se supera todo extrañamiento, tanto la esencia extrañada del mundo social como la del más allá trascendente, deviniendo el espíritu conciencia de su liberad absoluta como absoluta negatividad que se muestra en su cara de vaciedad donde todo lo configurado históricamente tiene su raíz, pero también su ocaso. Pura vanidad en la que todo

¹³⁴ Hegel, *Fenomenología...*, p. 308

¹³⁵ *Ibid.*, p. 309

contenido deviene algo negativo, lo único positivo es la oquedad del puro yo mismo, igualdad consigo mismo de la autoconciencia vacía que ha retornado a sí.

Este chiflado ha tocado el fondo de lo negativo como suspensión del sentido, es la “carcajada de burla sobre el ser allí, así como sobre la confusión del todo y sobre sí mismo; y es, al mismo tiempo, el eco de toda esta confusión, que todavía se escucha [...] vanidad de toda realidad y de todo concepto determinado,”¹³⁶ todo se hunde en este fondo negativo enraizado en el ser mismo del hombre anclado en la muerte, la cual puede mostrar todo su poder destructivo, pura inquietud negativa que no sólo desdibuja las determinaciones del mundo sino también las subjetividades determinadas. “Es la *vanidad* de todas las cosas su *propia vanidad*, o él mismo es vano. [...]. Esta vanidad necesita, pues, de la vanidad de todas las cosas para darse, derivándola de ellas, la conciencia del sí mismo, lo que significa que la engendra por sí mismo y es el alma que lo sostiene.”¹³⁷

En función de este sacudimiento radical se descubre la fuerza activa del sujeto universal y la autoconciencia se capta a sí misma como la certeza de ser la esencia de todas las masas espirituales del mundo real y del mundo suprasensible que en ese momento aparecen como sombras irreales. Y el resultado es la conciencia de que toda realidad es espíritu, de que el mundo es la obra de todos los individuos en interacción como fondo sin fondo de toda realidad y con ello su real conmoción, pues todo se torna fantasmagoría y surge la conciencia de la libertad absoluta como nueva filosofía de la acción.

La libertad absoluta en su total indeterminación asciende al trono del mundo como negatividad que invade todos los rincones de la realidad y derrumba todo su sistema organizado, así como derrumba todas las determinaciones subjetivas, sólo queda la inquietud de lo negativo como conciencia universal, esa “irracionalidad en general, [...] poder informe, estéril, ciego, como la fuerza embravecida del elemento marino;”¹³⁸ puro movimiento libre que no alcanza objetividad, en tanto renuncia a la consistencia de una figura y se muestra como puro temblor de la acción negativa que no arriba a obra alguna, ni lenguaje, ni realidad, ni leyes, ni instituciones, tampoco a hechos o actos individuales de la voluntad, por lo que sólo le resta el obrar negativo, la furia de la destrucción y la muerte, insulsa y sin sentido. “La única obra y el único

¹³⁶ *Ibid.*, p. 310

¹³⁷ *Ibid.*, p. 304-5

¹³⁸ Hegel, *Enciclopedia...*, parág. 544.

acto de la libertad universal es, por tanto, *la muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua.¹³⁹

Se pone en evidencia y es incuestionable que este encuentro con lo irracional, el sinsentido y la muerte lleva también al espíritu a retornar a sí mismo y alcanzar una conciencia más alta desde su confusión, elevándose a un momento superior: “la exigencia de esta disolución sólo puede ir dirigida al espíritu mismo de la cultura para que retorne a sí mismo como *espíritu*, desde su confusión, y alcance a sí una conciencia todavía más alta.”¹⁴⁰

Pero este desgarramiento y confusión total ¿se inscribe nuevamente en el entramado de sentido, o más bien descubre desde el afuera y el vacío el secreto de esta cadena, el sentido del sentido en el sinsentido? Cuando esta voluntad libre y universal abandona el sentido para incursionar en los dominios del amo absoluto, experimenta el poder nihilizador y destructivo que se asienta en el fondo del sí mismo y se despliega nuevamente como diferencia y organización real, se resigna a perder su identidad pura como temblor de lo negativo, dando paso a la institucionalización y a la obra limitada como retorno a la realidad determinada y al sentido, pues renuncia a ser el terror de lo negativo que no lleva nada positivo que lo cumpla. Terror que tiene su asiento histórico y real en las consecuencias de la Revolución Francesa y que debe organizarse nuevamente en las determinaciones y particularidades de una nueva sociedad, una sociedad institucional donde quede armonizado lo universal y lo singular y donde cobre efectividad el reconocimiento mutuo de las individualidades en el lenguaje de las leyes.

No obstante, este paso por la noche del sin-sentido ha operado una transformación radical en la conciencia, ésta ha descubierto el asiento de toda significación en la vaciedad y la nada asentada en el nosotros que impulsa a la acción creativa de configuraciones sociales siempre nuevas y así ha transmutado la oclusión de la significación que es resultado de la huida, en apertura histórica de sentido. Con tal toma de conciencia se concluye el largo camino del esclavo que pone a distancia el sentido como significación absoluta y cerrada para dar paso a la pluralización histórica del sentido, resultado de descubrir la fuerza artística de la comunidad como

¹³⁹ Hegel, *Fenomenología...*, p.347

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 310

su fondo y raíz, una vez que se ha asumido el temblor de lo negativo en su fuerza plástica infinita.

Esta figura del loco, entre todas las demás figuras transgresoras que presenta Hegel, posee la peculiaridad de enfrentarnos con el vacío, de llevarnos a exceder los límites del sentido en cuanto tal para experimentar en toda su potencia su fuerza nulificadora; figura que induce a pisar ese afuera, ese vacío sin fondo que sostiene nuestra finitud y logra, además, controlar el movimiento de fuga que suscita, venciendo la angustia que nace de experimentar dicha fuerza negativa emanada desde el fondo de nuestro ser. De esta experiencia que se manifiesta en el terreno de la historia efectiva en la gratuidad de la guerra y muerte, salimos renovados, renunciamos definitivamente al afán de significaciones definitivas y nos entregamos a la apertura histórica de sentido, sabiéndonos asentados en el vacío desde el que proyectamos intersubjetivamente sentido, siempre abierto y plural.

Esta es la figura del loco en la que seguramente bebió Bataille para invitarnos a exceder el sentido mediante la proliferación sin sentido del lenguaje, mediante el sacrificio que hace sangrar la palabras, desdoblamiento de las palabras que transgrede el lenguaje del sentido, pero este exceso representa en Hegel su papel real e histórico también mediante una experiencia concreta, no de la risa y el erotismo, sino de la guerra y la muerte que demanda el retorno al sentido. Foucault se aferrará igualmente a esta figura transgresora del loco para mostrarnos el vacío e impugnar los límites impuestos por el poder, el discurso y la razón, y a partir de esta punta de duda hiperbólica experimentará también la necesidad del retorno al sentido como lo experimentó Hegel, tal como pretendemos mostrarlo posteriormente.

CAPITULO II

FOUCAULT, TRANSGRESIÓN Y FINITUD

1. La transgresión en Foucault

En el *Prefacio a la transgresión*, afirma Foucault, en línea con Bataille, que el límite sólo adquiere sentido por la transgresión que lo franquea, como paso o trayectoria que se manifiesta en la delgadez de la línea. Transgresión que no busca sacudir lo establecido para celebrar el triunfo definitivo de un nuevo estado sobre los límites que borra; no pretende permanencia, sino únicamente el vaivén continuo entre límite y transgresión, como insubordinación perpetua de la libertad. “No se trata de una negación generalizada, sino de una afirmación que no afirma nada: en plena ruptura de transitividad. La contestación no es el esfuerzo de negar unas existencias o unos valores, es el gesto que reconduce a cada uno de ellos a sus límites.”¹⁴¹

Defendemos junto con Patxi Lanceros que dicho *Prefacio* no ha sido evaluado en su justa medida, pues señala el lugar en que se sitúa Foucault a lo largo de su trayectoria filosófica y anuncia temas que desarrollará más tarde, *afuera, límite, transgresión*.¹⁴² En este punto optamos por hacer nuestro el programa general de dicho autor en cuanto “a considerar en qué medida los escritos sobre literatura se hayan involucrados en la trayectoria general de Foucault y, simultáneamente, qué perspectivas abren frente a los análisis demasiado habituados a prescindir de ellos.”¹⁴³ Esta opción no significa renunciar a la temporalidad disruptiva que determina el acontecer de la producción foucaultiana, lo que nos orillaría a inscribir su pensamiento en la linealidad y continuidad histórica de la que toma definitiva distancia; se trata más bien de mantenerlo en el juego permanente de continuidad y discontinuidad como “juego de modificaciones especificadas”¹⁴⁴ que es lo característico de su apuesta, reconociendo las irrupciones repentinas, pero también las permanencias que tienen encuentro en su pensamiento.

¹⁴¹ Foucault, “Prefacio a la transgresión”, en Foucault, *Entre Filosofía y Literatura*, Barcelona. Paidós, 1999, pp.168-169

¹⁴² Lanceros mismo ha resaltado la importancia de esta obra. *Vid.*, P. Lanceros, *op.cit.* p. 68

¹⁴³ *Ibid.*, p. 44

¹⁴⁴ *Vid.*, Foucault, “La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión”, en *Saber y verdad...*, p. 55

1.1 Finitud y muerte de Dios

Ya en otro texto previo de 1953, *El nacimiento de la clínica*, Foucault había anticipado estas ideas de límite y transgresión, al afirmar que lo decisivo para nuestra cultura es la irrupción de la finitud, constituyendo la “trama sombría, pero sólida de nuestra experiencia.”¹⁴⁵ Tal irrupción, afirma en dicho texto, tiene su clara manifestación en las ciencias positivas, inauguradas por el saber de la medicina y su demanda de abrir cadáveres, estableciendo una relación entre lenguaje y muerte, al pretender realizar una descripción detallada del cadáver. Aparece así la mirada posada en el individuo que descansa sobre el fondo de la muerte amenazadora. Pero la irrupción de la finitud se manifiesta sobre todo en la literatura, al abrir paso a un lenguaje que se despliega indefinidamente en el vacío dejado por la ausencia de los dioses. “El equilibrio de la experiencia quería que la mirada posada sobre el individuo y el lenguaje de la destrucción reposen sobre el fondo estable, visible y legible de la muerte.”¹⁴⁶

La experiencia de la individualidad se vincula a la muerte que impone la marca de nuestra finitud, finitud cuya estructura ya no es la simple negación de lo infinito como lo era para la experiencia clásica; desde fines del XVIII, adquiere los poderes de lo positivo. La muerte de Dios abre el espacio a la propuesta antropológica donde el hombre desempeña no sólo el papel fundador de origen, sino también anuncia el límite que lleva en su ser, doble empírico-trascendental, que distingue este *sueño antropológico*. En el *Empédocles* de Hölderlin, en el *Zarathustra* nietzscheano, en la pulsión tanática freudiana, hay una relación obstinada con la muerte que prescribe al individuo su rostro singular. “El Empédocles de Hölderlin, llegando por su paso voluntario al borde del Etna, es la muerte del último mediador entre los mortales y el Olimpo, es el fin de lo infinito sobre la tierra, la llama que vuelve a su fuego de nacimiento y que deja como única huella que permanece, lo que justamente debía ser abolido por su muerte: la forma hermosa y cerrada de la individualidad; después de Empédocles el mundo sería colocado bajo el signo de la finitud, en ese hueco sin condición en que reina la Ley, la dura ley del límite.”¹⁴⁷

En continuidad con esta idea, afirma Foucault en el *Prefacio a la transgresión* que en un mundo que no reconoce sentido alguno positivo a lo sagrado, en un mundo sin

¹⁴⁵ M. Foucault, *El Nacimiento de la Clínica*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2009, p. 280

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 275

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 278

Dios, no puede hablarse ya de profanación, sino de transgresión¹⁴⁸, pues al no haber seres, espacios a profanar, nos topamos con una profanación sin objeto, vacía. La ausencia de Dios, como espacio constante de nuestra experiencia, elimina el “límite de lo Ilimitado,”¹⁴⁹ de lo Trascendente, haciendo aparecer nuestra crasa finitud.

Esta ausencia ontológica arrastra consigo ese límite de lo Ilimitado que no podía ser franqueado en absoluto y que nos arrojaba a la desventura de una conciencia anhelante que renegaba de su finitud, para descubrirla ahora como su secreto más íntimo: “finitud sin infinito y, sin duda, una finitud que nunca ha terminado, que siempre está en retirada con relación a sí misma, a la que queda aún algo que pensar en el instante mismo en que piensa, a la que queda siempre tiempo para pensar de nuevo lo que ya ha pensado.”¹⁵⁰ Finitud entendida como el reino ilimitado del límite que nos arroja a la experiencia misma de este límite, el cual se despliega en su continuo hacerse y deshacerse por efecto del movimiento que lo transgrede como exceso o desmesura, *hybris* de nuestra cultrua ajena a la idea de totalidad o fundamento, “donde la interrogación sobre el límite sustituye la búsqueda de totalidad y donde el gesto de la transgresión reemplaza al movimiento de las contradicciones.”¹⁵¹

1.2 Límite y transgresión

El límite despierta, de este modo, el celo multiplicado de la transgresión, abre el espacio de la insatisfacción y surge la atracción por la experiencia desnuda del afuera para experimentar el vacío, donde desaparece el sujeto y la identidad, mas allá de lo familiar que ofrece refugio. “La atracción manifiesta imperiosamente que el afuera esta ahí, abierto, sin intimidad, sin protección ni retención; (¿cómo podría tenerlas, él que carece de interioridad, que se despliega hasta el infinito fuera de cualquier clausura?).”¹⁵²

La transgresión que plantea aquí Foucault a propósito de Bataille aparece liberada de todo presupuesto antropológico, y, junto con él, de todo parentesco con la ética, ya que no se esfuerza por negar unas existencias o unos valores, para afirmar otros, auténticos o genuinos, sino que es gesto que los conduce a sus límites y salta para

¹⁴⁸ Foucault, “Prefacio a la transgresión”, p.164

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.165

¹⁵⁰ Foucault, *Las Palabras y las cosas*, México, Siglo Veintiuno, 1999, p. 361

¹⁵¹ Foucault, “Prefacio a la transgresión”, p. 179

¹⁵² Foucault, “El pensamiento del afuera”, en *Entre Filosofía y literatura*, p. 305

abrir a la existencia un mundo afirmado que no es negación, pues no es la otra cara de lo positivo, sino llana afirmación, sólo resuena el sí de la contestación, como pensamiento de la finitud que es simple afirmación de la partición o la diferencia. “No hay nada negativo en la transgresión. Afirma el ser limitado, afirma ese ilimitado en el que salta abriéndolo por primera vez a la existencia. Puede decirse, sin embargo, que esta afirmación no tiene nada de positivo: ningún contenido puede vincularla, ya que por definición, ningún límite puede retenerla.”¹⁵³

Esta idea de transgresión va a ser, desde nuestro juicio, persistente en el curso del pensamiento foucaultiano y explicará por qué tanto en los ámbitos de los juegos de verdad como en los de los de poder, siempre va a ser preferible la lucha a la sumisión, el resistir a la dominación sin recurso a un parámetro normativo, pues lo que está en juego es sólo nuestra finitud inquieta asentada en el vacío que avanza rompiendo límites, sin alcanzar descanso, movida por la evidencia de lo intolerable. “La finitud del hombre anunciada en la positividad, se perfila en la forma paradójica de lo indefinido; indica, más que el rigor del límite, la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera pero que quizá no tiene esperanza.”¹⁵⁴ Cuando Foucault trabaje esta idea en este ámbito de los juegos de verdad, se mostrará como voluntad de transgresión del orden del discurso y los saberes, desestructurando lo establecido al destruir nuestras evidencias. Pero también, cuando centre su atención en el tema del poder, dará pie a un activismo táctico como práctica de resistencia que no se propondrá en nombre de un programa, sino de un afuera, efecto de experimentar lo dado como insoportable, lo que plantea compromisos al margen de justificaciones o valores universales, en total ausencia de bases axiomáticas, pues no pretende imponer normas ni generalizar, busca simplemente prender focos subversivos concretos, coyunturales, puntuales, que, como reacción en cadena, lleven a suscitar el suceso y abran vía a nuevos regímenes de verdad-poder, así como a nuevas formas de constitución subjetiva. Compromiso político de golpear lo establecido mediante ataques y tácticas específicas que generen efectos de conjunto. Tal compromiso suscribe también su propuesta de las prácticas de sí, en tanto procesos de desujeción y desubjetivación.

La transgresión nos habla en todos estos niveles de la posibilidad permanente de exceder los límites, de afirmar sin afirmar nada, excepto el diferir mismo, que nos

¹⁵³ Foucault, “Prefacio a la transgresión”, p. 168

¹⁵⁴ Foucault, *Las palabras...*, p. 305

salva del determinismo. Esta idea de transgresión flota más allá de la filosofía del hombre, pues debemos entender que no estamos hablando de un límite ilusorio que se franquearía de una vez por todas para establecer el reinado definitivo y triunfal de la libertad humana. Tal idea de límite y transgresión no implica retorno a sí, regresión reflexiva hacia la región de lo originario y fundante, a la subjetividad hipostasiada y clausurada, la cual se postula como punto de partida y tesis fundamental.¹⁵⁵ La muerte de Dios tiene como contrapartida la muerte del hombre, “su asesino está abocado él mismo a morir [...], estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras.”¹⁵⁶ Desaparición de ese hombre prometeico y fundante que configura la modernidad y que poco a poco, a fuerza de escrutar su interioridad, ve aparecer en torno suyo la finitud que lo constituye y que lo conduce al ocaso. “El hombre se volatizaba a medida que era horadado en sus profundidades [...]. Se han encontrado estructuras. Se han encontrado correlaciones, se ha encontrado el sistema que en cierto modo es cuasi-lógico, pero el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido”¹⁵⁷

Es de este modo como la contemporaneidad abandona la figura paradójica del sujeto de la modernidad, sujeto oscilante entre lo trascendental y lo empírico¹⁵⁸, el cual, si bien es constituyente activo del espacio de la empiricidad, provoca que los contenidos empíricos se pongan de pie y reclaman sus derechos, haciendo aparecer al hombre como fundamento de positividades y determinado a su vez por ellas; elemento privilegiado frente a las cosas empíricas, pero rodeado de un espesor inconsciente con el que está comprometido y que pasa por debajo de él.

No se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en su espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia.”¹⁵⁹

Se alude con ese espesor inconsciente a una exterioridad irreductible que lo determina como finitud, a las fuerzas anónimas del sistema de producción, la vida y

¹⁵⁵ Vid., Foucault. *Una lectura de Kant*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2009

¹⁵⁶ Foucault, *Las palabras...*, pp. 373-374

¹⁵⁷ Foucault, “Foucault responde a Sarte”, en *Saber y verdad*, p. 41

¹⁵⁸ Foucault, *Las palabras...*, p. 310

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 305

el lenguaje que ponen en tela de juicio su pretendida autonomía y su carácter incondicionado.

Cuando Foucault exclama que a todo intento de hablar del hombre y su liberación, “a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica,”¹⁶⁰ se refiere justo a este hombre construido por el pensamiento moderno, hombre esencial que se encuentra iluminado por un futuro promisorio, pero, al mismo tiempo, cubierto por una sombra de finitud que da lugar a las ciencias humanas que acaban por fracturarlo. “Es preciso recusar todas esas “antropologías filosóficas” que se postulan como acceso natural a lo fundamental; y todas esas filosofías cuyo punto de partida y cuyo horizonte concreto se definen por una cierta reflexión antropológica sobre el hombre. Aquí y allá juega una “ilusión” que es propia de la filosofía occidental a partir de Kant”¹⁶¹

1.3 Emergencia del lenguaje autorreferencial

En sus escritos sobre literatura Foucault, inspirado por Bataille y Blanchot, anuncia la idea de que es en el interior del lenguaje y en el juego de sus posibilidades donde se hace la experiencia de la transgresión, es decir, de nuestros límites en su continuo hacerse y deshacerse, “lenguaje no dialéctico del límite que no se despliega sino en la transgresión de aquel que lo habla.”¹⁶² Aquellos textos tempranos nos hacen testigos de la emergencia del ser del lenguaje en la *episteme* contemporánea y del consecuente derrumbe o fractura del sujeto que abre la consideración a las formas de constitución de la subjetividad en su pluralidad histórica. “El hundimiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su vacío, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo.”¹⁶³

Este tema es retomado, analizado y ahondado en *Las palabras y las Cosas*, obra en la que Foucault nos da noticia de este acontecimiento contemporáneo que lleva a la aparición del lenguaje en la escena central. En esta obra parte del análisis de la *episteme* del s.XVI¹⁶⁴ dominada por la *semejanza*, donde el lenguaje no es considerado un sistema arbitrario de signos, sino inscrito en las cosas mismas, de

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 333

¹⁶¹ Foucault, *Una lectura de Kant*, p.128

¹⁶² Foucault, “Prefacio a la transgresión”, p. 174

¹⁶³ *Ibid.*, p. 173

¹⁶⁴ *Vid. Ibid.*, pp.26-52

forma que “el rostro del mundo está cubierto de blasones, de caracteres, de cifras, de palabras oscuras”¹⁶⁵, como lenguaje de Dios depositado en la superficie de las cosas, las cuales se hallan ligadas entre sí y con los signos del lenguaje por relación de semejanza.

La hermenéutica como herramienta de desciframiento cumple aquí su papel, sería el conjunto de conocimientos y técnicas que permite que los signos hablen. Conocer significa, de este modo, interpretar, pues se pretende pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella, lo que los sabios de la antigüedad ya han descifrado y depositado en los libros, guiados por la divinidad.

Desde esta visión que corresponde al hermetismo y la alquimia renacentista, el mundo está lleno de signos a interpretar; en tanto que el lenguaje está depositado en el mundo y forma parte de él, los discursos se ajustan a las cosas como espejo o emulación, de modo que el signo es absolutamente transparente a las cosas y el lenguaje es el lugar donde la verdad se manifiesta, lugar de revelación que tiene con el mundo relación de analogía, no de significación.

Es en función de esta idea de semejanza que se da un entrelazamiento entre lenguaje y cosas, no hay distinción entre lo observado y lo relatado. No obstante, hay una parte enigmática que se esconde en el texto comentado, haciendo nacer otro discurso más fundamental, lo cual da lugar a la disociación sin término del lenguaje, que se desdobra en la repetición de la exégesis y el comentario. Lo propio del saber es interpretar y es el lenguaje el que se encarga de decir lo dicho en forma abierta y no definitiva, llevando, así, en su interior, el principio de su proliferación.

Por contraste, a partir del siglo XVII¹⁶⁶, en la llamada época clásica, se pasa a un lenguaje que ya no es escritura material de las cosas, sino que encuentra su espacio en la representación, “signos liberados de toda abundancia de mundo,”¹⁶⁷ moviéndose en el ámbito del significante y significado, lo que lleva la pregunta de cómo un signo puede estar ligado a lo que significa y se le trata de dar repuesta por medio del análisis de la representación.

Se separan palabras y cosas y el lenguaje se retira de los seres para entrar en la dimensión de transparencia y neutralidad. Esta separación da lugar a la posibilidad de que los signos engañen y lleven al delirio y la visión, lo que hace plausible la figura

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 35

¹⁶⁶ *Vid.Ibid.*, pp. 53-82

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 71

del Quijote, quien hace vagar las palabras sin contenido o semejanza, “la verdad de Don Quijote no está en la relación de las palabras con el mundo, sino en esta tenue y constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas. La ficción frustrada de las epopeyas se ha convertido en el poder representativo del lenguaje. Las palabras se encierran de nuevo en su naturaleza de signos.”¹⁶⁸

Si en el conocimiento se da el enlace de la idea de una cosa con otra idea, debe manifestar además la relación que lo liga con lo que significa, dado que lo que se intenta es significar la cosa y disponer signos en torno a ella. Irrumpe de esta forma un racionalismo que hace desaparecer las viejas creencias supersticiosas y mágicas del Renacimiento y que nos introduce en el orden científico regido por el análisis de identidades y diferencias como orden del pensamiento y no del mundo. Las relaciones entre los seres se piensan en término de medida y orden, de ahí la relación del saber clásico con la *mathesis*.¹⁶⁹ Los signos se convierten en instrumentos de análisis, marcas de identidad y diferencia, claves de una taxonomía; signos construidos por el conocimiento y ya no instaurados por el lenguaje mismo de las cosas.

Pero el sistema arbitrario de los signos permite el análisis de las cosas, lo arbitrario y convencional es el instrumento de análisis y el espacio a través del cual la naturaleza va a darse en lo que es. Las palabras representan el pensamiento, no lo reproducen, la frase y la proposición sólo se dirigen a un contenido por el juego de una representación, las palabras indican el pensamiento desde el exterior, su existencia tiene un papel representativo. “El lenguaje se despliega en el interior de la representación y en este desdoblamiento de sí misma que la ahueca. De ahora en adelante, el Texto primero se borra y, con él, todo el fondo inextinguible de las palabras cuyo ser mudo estaba inscrito en las cosas; lo único permanente es la representación que se desarrolla en los signos verbales que la manifiestan y que se convierte, por ello, en *discurso*.”¹⁷⁰ Discurso que fija la discursividad esencial de la representación.

El lenguaje en esta época se analiza en términos de exactitud y verdad, de propiedad o valor expresivo, de ahí el afán de construir una lengua analítica que podría dar a cada representación el signo que la marcaría de modo definitivo. Surge de esta forma el juego autónomo de signos como función pura que se analiza en su valor expresivo;

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 55

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 63

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 84

instrumento no de comunicación, sino de representación que marca la pertenencia entre saber y lenguaje. Aunque no sólo conocimiento y lenguaje se entrecruzan, sino también representación y ser, pues el ser se da sin ruptura en la representación.

Pero el siglo XIX¹⁷¹ deshace esta pertenencia, separa del saber cerrado sobre sí el lenguaje puro, convertido ahora en enigmático en su ser y función, algo que se llama a partir de aquí *literatura*.

Si bien en términos generales se advierte también en esta época la oscilación entre las dos posiciones enfrentadas en torno al lenguaje perfiladas ya en el Renacimiento y la época clásica,¹⁷² a saber: por un lado, métodos de formalización que buscan controlar todo lenguaje eventual y dominarlo por la ley de lo que es posible decir y, por otro, técnicas de interpretación que pretenden hacer hablar el lenguaje por debajo de él mismo, se abre una tercera vía, la del lenguaje literario.

Así, de un lado, aparece el sueño positivista que persiste en el afán de neutralizar y pulir el lenguaje científico para convertirlo en reflejo exacto del conocimiento, dócil para recoger el retrato fiel de la naturaleza, junto con la preocupación por encontrar una lógica independiente de la gramática que pudiera sacar a la luz las implicaciones del pensamiento universal, originando así la Lógica simbólica, hasta llegar a Saussure, quien retoma la relación lenguaje-representación, devolviendo al lenguaje la calidad de instrumento, susceptible de analizarse como objeto de conocimiento, pero también como mediación necesaria para todo conocimiento científico.

Del otro lado, el lenguaje es tratado por la rebelión romántica como conjunto de elementos que designan en sus raíces voluntades, acciones, no cosas; se enraíza no en las cosas, sino en los sujetos y su actividad; surge del querer y la fuerza más que de la memoria y representación. En Herder el lenguaje expresa una voluntad profunda, traduce el querer fundamental de los que hablan, atribuyéndole, de este modo, poderes profundos de expresión. Es de este modo como se liga al espíritu del pueblo, haciendo visible su actividad incesante, ya no ligada al conocimiento, sino a la voluntad de los hombres. Se introduce, como consecuencia, la heterogeneidad e historicidad en las lenguas y se convierte al lenguaje en una realidad histórica espesa, en tanto lugar de tradiciones, costumbres, modos de pensamiento del espíritu oscuro de los pueblos. Los individuos se someterían a sus exigencias al expresar su pensamiento en palabras

¹⁷¹ Vid, *Ibid.*, p. 213-244

¹⁷² Vid, *Ibid.*, p. 281-288

de las que no son dueños. Las disposiciones gramaticales de la lengua serían el *a priori* de lo que puede enunciarse en ella.

Suscitados por esta última vertiente interpretativa, pero más allá de ella, Nietzsche, Marx, Freud van a llevar a cabo el análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso como forma de crítica, tratando de “volver a hacer brillante y audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse;”¹⁷³ buscan lo que se dice a través de las palabras y a pesar de ellas, no para descubrir la soberanía de un discurso primero, sino el hecho de que estamos dominados por el lenguaje antes de la menor palabra nuestra. Van del despliegue del discurso manifiesto al descubrimiento de lo que quiere decir. El lenguaje retoma la enigmaticidad del Renacimiento, pero ya no se trata de encontrar la palabra primera que se hubiera escapado, sino de inquietar las palabras que decimos, disipar los mitos que anuncian nuestras palabras, hacer audible la parte de silencio que todo discurso lleva al enunciarse, dar la palabra al silencio de lo no dicho.

El lenguaje ha hecho nacer en estos pensadores la sospecha, según Foucault, de que “no dice exactamente lo que dice, de modo que el sentido que se atrapa y que es inmediatamente manifiesto no es, quizá, en realidad, sino un sentido menor, que protege, encierra y, a pesar de todo, transmite otro sentido; siendo este sentido a la vez el sentido más fuerte, y el sentido ‘de debajo’. Esto era lo que los griegos llamaban la *allegoria* y la *hiponoia*.”¹⁷⁴ De ahí que hoy estemos en estado de alerta, tratando de sorprender un discurso más esencial bajo las olas de las palabras.

Nietzsche Freud y Marx, afirma Foucault, nos abren en el siglo XIX esta nueva posibilidad de interpretación o hermenéutica. La naturaleza del signo y su modo de interpretación quedan transformados bajo su influjo, el signo se ubica en un espacio de profundidad que, paradójicamente y a consideración de Foucault, no nos remite a una interioridad, sino a la total exterioridad. La profundidad de la conciencia es desenmascarada por Nietzsche, mostrándose como una invención del filósofo, esa conciencia que en su interioridad se pretendía sustancial e idéntica y que se hallaba movida por la búsqueda pura de la verdad se revela como máscara cuando el intérprete desciende en línea vertical desde sus signos y descubre sus secretos ocultos. Esta línea descendente desde los signos manifiestos sólo se recorre en la interpretación no para acceder a profundidades abisales, sino con el fin de restituir la

¹⁷³ *Ibid.*, p. 291

¹⁷⁴ Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, pp. 33-34

exterioridad que ha sido recubierta y enterrada. En este sentido la profundidad, a decir de Foucault, es restituida como secreto absolutamente superficial, como pliegue de la superficie, ausencia total de fundamento que deja abierto el camino a la arbitrariedad de interpretaciones “Y es que si el intérprete debe ir hasta el fondo como un escudriñador, el movimiento de la interpretación es, por el contrario, el de un oteo siempre más elevado que deja ostentar sobre él, de una manera cada vez más visible, la profundidad; y la profundidad es restituida ahora como secreto absolutamente superficial.”¹⁷⁵

A medida que la mirada profundiza más, la profundidad del hombre se manifiesta como mero juego de niños y la imagen de Perseo a que alude Marx en *El Capital* es desplazada por el nuevo héroe descifrador de enigmas que a semejanza de Narciso queda cautivo del brillo de la pura imagen de la superficie, no hay nada detrás de la escena, todo queda reducido a apariencias. A diferencia de Perseo, el intérprete según Marx “debe sumergirse en la bruma sólo para mostrar con hechos que no hay monstruos ni enigmas profundos, porque todo lo que hay en la profundidad [...] no es en realidad sino superficialidad”¹⁷⁶. El intérprete abandona la obsesión por lo profundo, encuentra que las cosas consideradas como profundas, eran sólo ficciones, que las cosas no tienen esencia o su esencia ha sido fabricada.

Ello da lugar a que la interpretación venga a ser una tarea infinita, siempre inacabada y sin comienzo, los signos se combinan y recombinan en posibilidades inagotables porque son apertura inagotable. Si la interpretación no se acaba nunca es porque no hay nada que interpretar, no hay nada absolutamente primario que interpretar, texto o mundo, pues en el fondo todo es ya interpretación. El signo no refiere a la cosa que se ofrece a la interpretación, sino que el signo es interpretación de otros signos, de modo que siempre nos movemos en el terreno de lo ya interpretado¹⁷⁷

Pero además, no hay que perder de vista, tal como lo hace ver Nietzsche, que toda interpretación no busca simplemente la elucidación del sentido, sino que es esencialmente imposición y violencia; no aclara pasivamente una materia a interpretar, sino que se apodera violentamente de una interpretación ya hecha que debe trastocar. Marx, Nietzsche y Freud no interpretan realidades, sino

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.39

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 40

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 43

interpretaciones que se hacen pasar por naturaleza, interpretaciones que se han endurecido y solidificado; interpretaciones de una interpretación que se ha hecho hegemónica y dominante. De hecho, no podríamos hablar bajo circunstancia alguna de un significado original, sino únicamente de interpretaciones que se apoderan unas de otras, “no hay nunca, si queréis, un *interpretandum* que no sea ya *interpretans*, hasta el punto de que la relación que se establece en la interpretación lo es tanto de violencia como de elucidación. En efecto, la interpretación no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ella no puede sino apoderarse, y violentamente, de una interpretación ya hecha, que debe invertir, revolver, despedazar a golpes de martillo.”¹⁷⁸

Las palabras mismas son interpretaciones esenciales antes de ser signos, no indican significados, imponen una interpretación. En consecuencia, sólo existe el gran tejido de interpretaciones violentas.

La *allegoría* o *hyponoia*, como sentido manifiesto que transmite otro sentido, afirma Foucault, no es accesorio ornamental del lenguaje, sino aquello que “ha hecho nacer las palabras, lo que las hace destellar con un brillo que no se detiene jamás,”¹⁷⁹ de modo que se hallan en el fondo del lenguaje y antes que él. El intérprete no se apodera de una verdad en reposo, sino que desenmascara la interpretación que toda verdad recubre y concede, con lo que triunfa la primacía de la interpretación sobre los signos.

En consecuencia, asegura Foucault, el signo se vuelve malévol, turbio; se vuelve interpretación disimulada y por ello deja de ser el ser simple, transparente y benévolo que nos entrega los significados. Los signos se convierten en máscaras que encubren interpretaciones y con ello pierden su ser de significante que poseían en el Renacimiento. En su espesor se dibujan juegos de fuerzas, contradicciones, oposiciones.

Como palestra del *agon* interpretativo, el signo se convierte en un espacio abierto sin fin cuya naturaleza carece de contenido real, la interpretación debe interpretarse siempre a ella misma sin llegar jamás a lo definitivo, lo que significaría la muerte. A esta muerte se puede arribar fácilmente mediante la creencia de que hay signos que existen originariamente, realmente; por el contrario, su vida sólo se conserva cuando asumimos que únicamente hay interpretaciones. La interpretación que se da en el

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 43-44.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.45

lenguaje se convierte en el entramado mismo de la realidad, lo que trae aparejado que interpretar al mundo y cambiarlo signifiquen lo mismo.

Más allá de la formalización, esta interpretación en superficie que asume lo inacabado e infinito de la pluralidad de interpretaciones anuncia la tercera posición en torno al lenguaje, en tanto que “entra en el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, esta región medianera de la locura y del puro lenguaje,”¹⁸⁰ hablamos de la aparición de la *literatura* como tal, donde el lenguaje se reconstituye bajo una forma independiente, frente a su hundimiento en su espesor de objeto atravesado por el saber, y frente a la interpretación que denuncia mitos, la literatura remite al lenguaje al poder desnudo de hablar y ahí encuentra el ser salvaje e imperioso de la palabra, “murmullo que se retoma y se cuenta y se desdobra sin fin, según una multiplicación y espesor fantásticos en los que se aloja y esconde nuestro lenguaje de hoy”¹⁸¹

Descubrimiento actual de la palabra en su poder, pura y simple manifestación del lenguaje que no tiene otra ley que afirmar su existencia peculiar en contra de los otros discursos, ya no es discurso de ideas, se encierra en su intransitividad radical, rompe con las formas ajustadas al orden de la representación, lenguaje puro que se da como experiencia de transgresión de toda promesa de verdad, “ser centelleante pero abrupto del lenguaje.”¹⁸²

1.4 Proliferación e irreverencia figurativa del lenguaje

La literatura surge del enigma de la palabra en su ser macizo, no es ni ruido ni elemento arbitrario, sino murmullo infinito que al destruir unas palabras encuentra otras, revelando los poderes oscuros y más reales del lenguaje. Este lenguaje rompe la relación del sentido con la verdad y el ser, y se aparta de la clausura teórica de la representación y el significado que se enfrenta al potencial abierto del lenguaje; se manifiesta ahora como una fuerza impetuosa, constituyendo la experiencia que desplaza el reinado de la conciencia representativa empeñada en marcar los límites del orden del discurso. Emergencia del ser bruto del lenguaje con su poder configurador que en la monotonía de su hablar sin término se revela como irreverencia, liberándose de los condicionamientos y leyes del discurso, y de esta forma se perfila como un

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 48

¹⁸¹ Foucault, “El lenguaje al infinito”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 183

¹⁸² Foucault, *Las palabras...*, p. 329

contradiscurso de clara insumisión. Lo dice todo y rompe códigos y leyes, es transgresión reiterada, puro tránsito hacia afuera, acto de transgredir el límite que se expande sin ley con objeto de decirlo todo, sin respetar ni a Dios ni al hombre, ni a la convención ni al Estado, sólo es exceso que salta el límite en busca de otra experiencia posible. “En este lenguaje la pretensión de decirlo todo no es sólo la de franquear las prohibiciones, sino la de ir hasta el final de lo posible.”¹⁸³

Esta nueva experiencia del lenguaje se opone tajantemente al gesto filosófico que encierra el discurso en los límites de la razón y se resuelve en la pregunta antropológica, refugiándose en la interioridad y el sujeto. Kant y Sade son, en consecuencia, dos formas confrontadas de pensamiento moderno en mutuo rechazo.

Kant¹⁸⁴ expresamente interroga sobre los derechos y límites de la representación y abre la era del sueño antropológico en la que el hombre piensa todo lo que existe a partir del hombre y en dirección a él, indagando lo que hace posible las representaciones y estableciendo las condiciones de posibilidad que definen su forma de validez universal. mediante una especie de excavación interna, logra que el ser de la representación caiga fuera de ella misma, en el sujeto transcendental. Mas esta crítica, al dibujar nítidamente los límites de la razón más allá de los cuales reina el mar tenebroso de lo incognoscible, despierta estas potencias oscuras que la rodean, abriendo paso a las filosofías de la finitud.¹⁸⁵ que marcan los límites del hombre, límites impuestos por lenguaje, trabajo y vida, hasta dejar paso en nuestros días a la preponderancia total del lenguaje. Esta finitud, según vimos, no se da en relación a lo infinito, “señala con el dedo la ausencia de Dios y se despliega en el vacío dejado por ese infinito,”¹⁸⁶ insiste en el rigor de los límites que cercan la naturaleza empírica del hombre.

Sade, por su parte, es la figura de ruptura que manifiesta el equilibrio precario entre la ley sin ley del deseo y el ordenamiento meticuloso de una representación discursiva. Este libertino que obedece a la fantasía del deseo y sus furores, enuncia el menor movimiento del deseo mediante un lenguaje representativo, pero la oscura violencia del deseo que aflora en todas sus posibilidades hace estallar los límites de la representación

¹⁸³ Foucult, “El lenguaje al infinito”, p. 187

¹⁸⁴ Foucault, *Las palabras...*, p. 237

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 238

¹⁸⁶ Foucault, *Una lectura de Kant*, p. 127

Pero no es sino hasta el siglo XIX que la literatura cobra autonomía, antes no se ha separado de otros tipos de lenguaje, no ha marcado ese corte profundo que la conduce a formar un contradiscurso y a remontar la función significativa o representativa del lenguaje, a ya no interrogar a nivel de lo que dice el lenguaje o su significación, sino a nivel mismo de su forma significante. Al aparecer la literatura de la época moderna hace brillar el ser del lenguaje en los límites de la cultura occidental, pero no brilla ya como en el Renacimiento que partía de la palabra absolutamente inicial, la cual fundamentaba y limitaba el movimiento infinito del discurso, ahora el lenguaje crece sin punto de partida, término o promesa, “la literatura se distingue cada vez más del discurso de ideas y se encierra en una intransitividad radical; se separa de todos los valores que pudieran hacerla circular en la época clásica [...] y hace nacer en su propio espacio lo que puede asegurarle la denegación lúdica.”¹⁸⁷

La literatura se libera del tema de la expresión o de la idea de referencia a la realidad exterior, sólo se refiere a sí misma, se identifica con la pura exterioridad, no esconde tesoros, no apunta a ninguna referencia o sentido, no comunica. Anonimato del murmullo que desdibuja la figura del sujeto y su identidad, al plantear la indiferencia respecto del quién habla.

Este gran retorno al lenguaje no es irrupción súbita, obedece al despliegue de la cultura occidental que ha perpetrado la muerte de Dios, hecho que amenaza con dispersar al hombre. Esta dispersión absoluta del hombre se anuncia precisamente al plantearse la cuestión del lenguaje: “El hombre está en peligro de desaparecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte.”¹⁸⁸

El lenguaje, liberado de ataduras antropológicas, salta los límites de la razón, se lanza más allá de toda significación, como gran sistema despótico y vacío aliado de la locura; en esta medida, no se ajusta a la rutina de la razón desencantada, se muestra como su verdad y alteridad, en él resuena la huella de otro mundo, como si perfilara de pronto el hueco mismo de nuestra existencia, la finitud a partir de la cual somos, pensamos y sabemos. Ahí se libera un ámbito en el que se trata de hacer y rehacer el límite, un no-lugar del límite donde Foucault se propone pensar simultáneamente el deseo de transgresión y la experiencia posible. Se trata de un lenguaje no discursivo, de un murmullo incesante que desbarata el límite y abre el ámbito de lo infinito, y en ese acto transgresor posibilita una experiencia distinta, “este lenguaje de peñascos,

¹⁸⁷Foucault, *Las palabras...*, p.293

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 374

este lenguaje inesquivable al cual ruptura, declive, perfil desgarrado le son esenciales, es un lenguaje circular que remite a sí mismo y se repliega en una interrogación de sus límites -como si no fuera otra cosa sino un pequeño globo de noche del que brota una extraña luz, que designa el vacío de donde viene y a la que dirige fatalmente todo lo que ilumina y toca-.”¹⁸⁹

El texto literario traza, pues, para Foucault ese espacio vano y fundamental, siempre en exceso y defecto; en exceso, pues el lenguaje, afirma Foucault, no deja de multiplicarse como si estuviera aquejado por una enfermedad de proliferación; y en defecto, porque se aligera de cualquier pesantez ontológica, no remite ya a ningún significado originario: “hasta tal punto excesivo y con tan poca densidad que está consagrado a prolongarse hasta el infinito sin conseguir jamás la gravedad que lo inmovilizaría.”¹⁹⁰

Lo que habla no es un fondo primigenio, sino la palabra misma en su ser enigmático y precario, que no deja de borrarse a sí misma en su propio lenguaje y, a la vez, fascinada por el ser del lenguaje, se plasma en una nueva configuración. “El olvido asesino de Orfeo, la espera de Ulises encadenado, es el ser mismo del lenguaje,”¹⁹¹ pues es a un tiempo, espera y olvido, “borra cualquier significación determinada y la existencia misma de quien habla, en esta neutralidad gris que forma la guarida esencial de todo ser y que libera así el espacio de la imagen”¹⁹².

Este lenguaje no se fija jamás en una positividad inmóvil, no establece límites que dibujarían finalmente la verdad, cualquier positividad o verdad se hallan encadenados en el ser mismo del lenguaje, en el que se juegan la muerte y el origen, el olvido y la espera. Olvido, como erosión del tiempo; espera, como vacío transparente sin profundidad que se despliega en la pureza que no se dirige a nada. No es relato histórico ni promesa, es “abertura a un día que no ha llegado”, espera sin esperanza o continuidad, libre de todo pasado que, generosa, libera el espacio de la imagen. Por este motivo afirma Foucault que el lenguaje se despliega en el espacio y no en el tiempo, pues es ahí donde traza sus figuras.

El lenguaje escucha no lo pronunciado o dicho, sino el vacío que se abre y circula en las palabras; su función no es “transformar en piedra la arena de la palabra, abre al

¹⁸⁹ Foucault, “Prefacio a la transgresión”, p.174

¹⁹⁰ Foucault, “El lenguaje al infinito”, p. 190

¹⁹¹ Foucault, “El pensamiento del afuera”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 319

¹⁹² *Ibid.*, p. 318

contrario, la inestabilidad de una distancia,”¹⁹³ el horizonte posible, como despedida de la noche y pura apertura del día que no ha llegado, apertura en el vacío, lugar “donde nacen las palabras y donde no dejan de ir a perderse”¹⁹⁴ Este lenguaje es el punto ciego de donde nos vienen las cosas, la apertura que instauro y dice lo que tiene que decir en ese punto preciso donde se tiran los dados de la suerte, para ello es necesario abrir previamente una distancia y plantarse en este sitio con la vigilia atenta del centinela.

Es a través del “hablo” que se da la abertura donde el lenguaje se extiende al infinito, donde el yo se dispersa hasta desaparecer, no establece verdades y valores, no comunica sentido, sólo es despliegue puro del lenguaje en su ser en bruto, pura exterioridad de la que el sujeto ya no es responsable. Ajeno a la interioridad, revela una distancia que es el espacio neutro de la ficción como umbral de toda posibilidad, espacio vacío que pasa sin cesar fuera de sí mismo, despojado de lo que acaba de decir, al que deja atrás para ser libre, para dar lugar a un comienzo auroral donde sólo se tiene a sí mismo; pero es también repetición, lenguaje pasado ahondado en sí mismo.

La ficción que genera este espacio vacío es la potencia de producir imágenes constantemente, pero también la potencia que las deshace: “ésta ya no debe ser aquel poder que incansablemente produce y hace brillar las imágenes, sino que al contrario, las deshace, las alivia de todas sus sobrecargas, las habita en una transparencia interior que poco a poco las ilumina hasta hacerlas explotar y dispersarse en la ligereza de lo inimaginable.”¹⁹⁵ Este lenguaje es la distancia de la ficción, el simulacro en que se da la presencia de las cosas, lenguaje de ficción que se inserta en lo dicho para alejarse de lo ya pronunciado con el fin de desplegarlo y abrirlo.

1.5 Lo imaginario como libre juego de las significaciones

Si el sueño es para Freud el lenguaje del inconsciente y su hermenéutica busca descifrar lo manifiesto para acceder a lo oculto o latente, Foucault, en la *Introducción a Binswanger* le critica el que las producciones inconscientes de la conciencia no sean abordadas por él como el libre juego de las significaciones, sino que sólo se analiza la función semántica de lo simbólico, dejando de lado su dimensión

¹⁹³ Foucault, “Acechar el día que llega”, en *Entre filosofía y literatura*, p.197

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 196

¹⁹⁵ Foucault, “El pensamiento del afuera”, p.303

estrictamente imaginaria. La crítica va también dirigida a la fenomenología en tanto tal función es ajena a cualquier donación subjetiva de sentido, su estructura objetiva se despliega en un espacio y un ritmo temporal propios, generadores de mundo, que nos invita a habitar de un nuevo modo el acto expresivo. En consecuencia, hace falta para Foucault una morfología del espacio imaginario que sea algo más que cumplimiento inmediato de sentido, para considerar sólo su propio espesor.

Freud deja de lado el poder propio de la imagen con sus leyes y estructuras específicas, vista en calidad de lenguaje puro, de manera que no reconstruye el acto expresivo en su necesidad, no toma la estructura imaginaria en el conjunto de sus implicaciones significativas, sólo se busca la significación que corresponde a determinada imagen, sin atender a sus propios poderes dinámicos. Este pensador no supo, así, reconocer las manifestaciones simbólicas en su calidad pura de imágenes, reconstruir el acto expresivo en su necesidad intrínseca.

El origen de estos defectos de la teoría freudiana está sin duda en una insuficiencia de la elaboración de la noción de símbolo. Freud toma el símbolo solamente como el punto de tangencia donde se encuentran, por un instante, la significación nítida y el material de la imagen tomado como residuo transformado y transformable de la percepción. El símbolo es la delgada superficie de contacto, esa película que separa aunque uniéndolos un mundo exterior y un mundo interior; la instancia de pulsión inconsciente y la de la conciencia perceptiva, el momento del lenguaje implícito, y el de la imagen sensible.¹⁹⁶

Para Freud, el símbolo es, pues, simplemente punto de convergencia entre la imagen y la significación, nunca abordó una teoría de la estructura imaginaria como comprensión del acto expresivo donde queda cortado el acto significativo de cualquier forma de indicación objetiva, de cualquier referente exterior que nos entregue su verdad, lo que también revela al hombre como ser trascendido, en cuanto fuente última de sentido, al modo fenomenológico. La pobreza de referencia objetiva del acto expresivo hace proliferar su plenitud y riqueza, es así como “el sueño no tiene sentido únicamente en la medida en que se cruzan en él y recomponen de mil maneras las motivaciones psicológicas o determinaciones fisiológicas; por el contrario es rico a causa de su pobreza de su contexto objetivo[...]. Como la aurora, anuncian un día nuevo con una profundidad en la claridad imposible para la vigilia del mediodía.”¹⁹⁷

¹⁹⁶ Michel Foucault, “Introducción a Binswanger, *Le rêve et L'existence*”, en *Entre filosofía y literatura*, p.72

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 82

Si para Novalis, observa Foucault, el sueño es sustancialmente unidad entre alma y mundo que nos lleva más allá del conocimiento objetivo, modo originario de experiencia del mundo que nos impulsa a la elaboración de un universo propio en la forma de objetividad a través de la figuración, y en virtud de ello restituye al sujeto humano su libertad radical, al llevarlo al punto original donde la libertad se hace mundo; para Foucault, este patrón no rige sólo en el mundo privado de los sueños, sino en el de la poesía como forma primitiva del lenguaje, principio de la objetividad, modo de fundación del mundo y no, como en Freud, expresión sublimada de la pulsión.

Frente al mundo de la vigilia propio de la conciencia, estatuido y objetivamente necesario, el sueño es despliegue pleno de posibilidades en tanto conduce a la irrealización del mundo y del sí mismo, se borra el ser fijo de aquel y también mi presencia en el mundo.

La imaginación no niega la realidad, sino desvela más bien su sentido originario como tarea infinita, pues saca a la luz la potencia secreta y sorda que opera en las formas manifiestas de la presencia. Al ser la imaginación movimiento significativo puro, diferente a la imagen cristalizada que ya ha agotado la dinámica imaginativa, me lleva a remontar hacia su origen el mundo constituido, y así rompe y destruye sus imágenes osificadas. En esta medida, la imaginación es básicamente iconoclasta, potencia de destrucción interna de la imagen, que apunta hacia donde se constituye el mundo, donde aparece el mundo por configurarse. El arte poético tiene, entonces, sentido al enseñar a romper la fascinación por la imagen y reabrir el libre camino de la imaginación, presente en el trabajo de la expresión:

el movimiento de la imaginación se prosigue; se recobra en el trabajo de la expresión que da un nuevo sentido a la verdad y a la libertad [...]. La imagen entonces puede ofrecerse de nuevo, no ya como renuncia a la imaginación, sino como su cumplimiento [...]. La imagen ya no es imagen *de* algo, enteramente proyectada hacia una ausencia a la que reemplaza; está recogida en sí misma y se da como la plenitud de una presencia, ya no designa algo, se dirige a alguien. La imagen aparece ahora como una modalidad de expresión, y cobra su sentido en un estilo, si puede entenderse por <estilo> el movimiento originario de la imaginación cuando toma el rostro del intercambio. Pero hemos aquí ya en el registro de la historia. La expresión es lenguaje, obra de arte, ética, todos son problemas de estilo, todos los momentos históricos cuyo devenir objetivo es constitutivo de este mundo, de los que el sueño nos muestra el momento originario y las significaciones rectoras para nuestra existencia.”¹⁹⁸

El sueño es portavoz del movimiento mismo de la existencia que se aliena en imágenes, expresión que se cumple como historia objetiva y vía para restituir nuestra

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 119-120

existencia que al fin opta por la felicidad de la expresión libre, donde Dionisios y Apolo se reconcilian, en lugar de plegarse pasivamente a las imágenes alienadas ya instituidas. “Rompiendo con esta objetividad que fascina a la conciencia vigilante y restituyendo al sujeto humano su libertad radical, el sueño desvela paradójicamente el movimiento de la libertad hacia el mundo, el punto original a partir del cual la libertad se hace mundo.”¹⁹⁹ Aquí tiene su lugar la valoración del sueño como expresión primordial de la imaginación en el lenguaje que no busca resucitar el pasado sino que anuncia el futuro, imaginación onírica que abre el secreto de la percepción actual al manifestarla como obra artística.

Aunque en esta *Introducción a Binswanger*, Foucault se ve enredado por la influencia de este psicólogo en las ideas existencialistas de herencia heideggeriana, donde se alude a la recuperación de una existencia auténtica en su libertad, podemos, sin embargo, ya vislumbrar rasgos propios de su apuesta en relación a la proliferación del poder figurativo del lenguaje literario en ausencia de todo referente y significación. El sueño es entonces se convierte en la clave de interpretación de todas nuestras manifestaciones históricas simbólico-culturales, no por ser expresiones del deseo enmascarado, como en Freud, sino porque las descubre como simple fabulación que se entretiene y extasia en las puras imágenes sin referente alguno, para después deshacerlas y crear nuevas formas expresivas. Poesía y verdad aparecen entonces entrelazadas, la imagen se ofrece de nuevo, pero no ya como renuncia a la imaginación, sino como su complemento, imagen como simple modalidad de expresión y lenguaje, como obra de arte precaria. Todos los momentos históricos aparecen como el devenir lúdico que se objetiva y desaparece, por ello el sueño nos muestra las significaciones recortadas de nuestra existencia, nos devela la transformación del hecho fabuloso en historia.

Es de hacer notar que la imaginación en Foucault refiere al lenguaje, no se concibe al modo tradicional, como huella o residuo de percepción que remite a lo real como su origen, o bien, como conciencia imaginante que intente su objeto como real,²⁰⁰ puntos de vista desde los cuales lo real precedería a la imaginación. Ahora es construcción lúdica de mundos que saca a luz al lenguaje como palanca ciega que opera en las formas manifiestas y nos remonta al origen del mundo consolidado para abrirnos a la experiencia de un mundo nuevo. Señala la imagen como modalidad de

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 91

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 111

expresión y enseña a romper la fascinación por la imagen esclerotizada para reabrir el camino de la imaginación en su potencial productivo. “El movimiento de la imaginación se dirige al movimiento primero de la existencia donde se cumple la constitución originaria del mundo.”²⁰¹

Así pues, la palabra autorreferencial que no dice nada, que no expresa nada, nos revela la ficción del mundo humano, desprendido del ser, sólo ofrece una ausencia. Esta palabra ya no designa nada, ni expresa al yo que habla, es el lenguaje quien se habla e instaura el juego de las diferencias. Abandono del ser significativo del lenguaje en su uniformidad con las cosas. Al liberar esta palabra no discursiva de la que el hombre no es dueño, se muestra la incapacidad del lenguaje para mantener ciertas figuras fijas y permanecer en ellas.

El lenguaje que designa su línea de experiencia es llevado a su límite y se dibuja así una experiencia singular: la de la transgresión como gesto que concierne al límite. Hay que encontrar un lenguaje para lo negativo, intentar hablar de esta experiencia en el vacío, donde el sujeto que habla se desvanece y las palabras ya no designan nada. En este punto el lenguaje no se muere ni se pierde, sino que dice lo que no puede ser dicho: la experiencia misma del límite. La transgresión va hasta ese lugar vacío donde el ser alcanza su límite, busca introducir el lenguaje en esta penumbra, llevarlo a esa región abierta a lo posible, ajena a la palabra familiar. “Es en este espacio donde el lenguaje se despliega y desliza sobre sí mismo, donde determina sus elecciones y dibuja sus figuras y traslaciones;”²⁰² punto ciego del que nos vienen las cosas, que fuera de la referencia, comunicación y expresión, son parte del lenguaje, aquí se ubica el taller de superficie donde se fabrican las formas a cargo de la capacidad figurativa del lenguaje.

Mantenerse en la experiencia del límite sin abandonar el lenguaje equivale a la experiencia de la transgresión como paso al exterior abierto, que no nos lleva a encontrarnos sino con el lenguaje mismo. Donde lo no dicho se hace patente en el decir, de forma que el lenguaje muestra allí su fuerza y dinamismo que crea continuamente objetos y espacios, idea que Foucault modulará posteriormente, pero que ya no abandona.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 118

²⁰² Angel Gabilondo, *El discurso en acción* Barcelona, Anthropos, 1990, p. 14

1.6 Alianza entre locura y literatura

Es en este contexto donde tiene su papel la obra de Raymond Roussel en la que el artista raya los bordes de la locura,

que no tiene que ver con la fidelidad del lenguaje al objeto sino con el nacimiento perpetuamente renovado de una relación infinita entre las palabras y las cosas. Al avanzar, el lenguaje promueve sin cesar nuevos objetos, suscita la luz y la sombra, rompe la superficie, descompone las líneas. No obedece a las percepciones, les traza un camino y en su surco de nuevo mudo las cosas empiezan a resplandecer por sí mismas, olvidando que, precisamente, habían sido “dichas”²⁰³.

El procedimiento de Roussel revelado por él mismo al final de su vida en *Comment j'ai écrit certains de mes livres*²⁰⁴ manifiesta el eje de creatividad del lenguaje emparentado con la locura. Este procedimiento busca hacer decir con idénticas palabras y subrepticamente, dos cosas distintas, lo cual deshace el parentesco entre palabras y cosas y hace surgir un “hervidero semántico de diferencias”²⁰⁵ a partir de las palabras más simples y cotidianas. Entre las palabras y las cosas ya no hay relación de designación o significación²⁰⁶. El lenguaje se desdobra a través de los signos y, sobre el saber instaurado, instaura otro saber basado en homofonías, semejanzas sonoras, fuerza que se alza contra las identidades clausuradas y muestra la posibilidad de desbordar los límites impuestos por el saber. Desdoblamiento del lenguaje que a partir de un núcleo simple se aparta de sí, haciendo nacer nuevas figuras. No se habla aquí de la imaginación del artista que duplica la realidad con otro mundo, sino de duplicaciones espontáneas del lenguaje en donde se descubre un espacio insospechado que se recubre con cosas nunca dichas. Abre en el interior mismo de la palabra un hueco insidioso que delata “una vacancia absoluta del ser que es menester investir, dominar y llenar con la invención pura,”²⁰⁷ rigurosa ausencia de ser de la que se puede disponer para fabricar figuras sin

²⁰³ Foucault “¿Por qué se reedita la obra de Raymond Roussel?”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 280

²⁰⁴ Foucault, *Raymond Roussel*, México, Siglo Veintiuno, 2007, p.15

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 26

²⁰⁶ Roussel toma una frase o un elemento de una frase cualquiera, la repite idéntica, salvo una ligera variación morfológica, abriendo una distancia entre ambas donde toda la historia se precipita, “las letras (*lettres*) del blanco sobre las bandas del viejo pillastre (*pillard*)”, refiere a un naufrago europeo que ha sido capturado por una tribu negra, el europeo envía a su mujer mediante palomas una serie de misivas en las que narra los combates salvajes y la antropofagia en las que participa su amo. Por otro lado: “las letras (*lettres*) del blanco sobre las bandas del viejo billar (*billard*) remiten a letras trazadas con tiza blanca en los bordes de una gran mesa de billar que proponen un enigma a descifrar, alrededor de la cual se distrae un grupo de amigos. La historia se desarrolla en el espacio abierto por ambas frases epónimas, empezando por la primera, y finalizando con la última. O bien, Roussel toma un fragmento de texto y merced a una serie de repeticiones transformadoras, palabras homónimas de la primera, pero heterogéneas entre sí que emergen como oscura explosión de la primera en fragmentos discretos sin comunicación, sin vínculo semántico o sintáctico, para después trazar una historia que pasa por todas las palabras obtenidas como etapas obligadas. Vid. Foucault, *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, Madrid, Arena, 2002, pp. 35-36 y Foucault, *Raymond Roussel*, pp. 25-26, 48-49

²⁰⁷ Foucault, *Raymond Roussel*, p. 28

parentesco que delatan sus posibilidades lúdicas, forman seres extraños propios de una “ontología fantástica” que emergen de la prodigiosa reserva de las palabras, la cual indica que antes de hablar no hay nada y que “la dispersión de las palabras permite una promiscuidad inverosímil de los seres”²⁰⁸

El lenguaje de Raymond Rusell brilla sólo con la incertidumbre de la superficie, su exhortación sería mantenernos en el nivel de esa superficie, pensarla y decirla como lenguaje puro. Ya no hay esa palabra primera, absolutamente inicial inscrita en las cosas que limite y fundamente el movimiento infinito del lenguaje, crece sin punto de partida y sin término o promesa. Lenguaje vano y fundamental que lanza el desafío a mantenerse en esa carencia de suelo que ofrecen las palabras, donde las cosas se abren en su finitud y muestran hasta qué punto los límites no hablan de cierre o final, sino que demandan ser transgredidos, exigen una serie de transformaciones en ese nivel mismo del lenguaje que camina hacia lo impensado, porque es en sí mismo apertura sin promesa ni término, nervadura verbal de lo que no existe, la cual abre una distancia en el lenguaje mismo.

Si en el lenguaje son las cosas, la luz en que ellas son, sólo en su espesor es posible distanciarse de las cosas con el fin de lances inesperados que posibiliten la emergencia de lo nuevo,

productos de la descomposición y recomposición de un material verbal pulverizado, arrojado al aire, y caído según unas figuras que pueden llamarse, en sentido estricto, “disparatadas”. Pero el disparate rousseliano no tiene nada que ver con la extravagancia de la imaginación: es el azar del lenguaje instaurado con toda su omnipotencia en el interior de lo que dice; y el azar no es más que una manera de transformar en discurso el improbable encuentro de las palabras.²⁰⁹

Movimiento de palabras al interior del lenguaje de carácter lúdico y estético, producto de montar sobre ellas desviaciones y aperturas que dan lugar a que el vínculo con lo que dicen puede metamorfosearse sin que cambie su forma, generando un círculo de posibilidades de carácter azaroso alrededor de sí mismo. Éste es, de acuerdo con Foucault, el verdadero origen común de las lenguas ya entrevisto por Brisset en situación de locura, estado fluido y móvil del lenguaje que permite circular por él en todos los sentidos, campo abierto a toda transformación, a toda multiplicación de sus poderes de designación como estado de juego permanente de la lengua, “momento en que se arrojan los dados, en que los sonidos ruedan aún,

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 50

²⁰⁹ Foucault, ¿Por qué se reedita..., p. 282

dejando ver sus sucesivas caras. En esa primera edad las palabras brincan fuera al toque de corneta decisivo, y son recuperadas sin cesar gracias a él, volviendo a caer de nuevo, cada vez según nuevas formas y siguiendo reglas diferentes de descomposición y agrupamiento”²¹⁰ Cada lengua es en su forma actual es el resultado de un juego con elementos y reglas específicas., el origen de las lenguas nos remite al temblor de las palabras en su apertura y proliferación sin límite.

En el procedimiento de Roussel el lenguaje se desdobra incesantemente en el juego de repeticiones y diferencias, en el momento de la repetición se abre una distancia que hace que la misma palabra diga otra cosa diferente, el retorno a las palabras no coincide con el retorno a las cosas y brinda una nueva creación. En cada aparición la palabra tiene una nueva forma, un significado diferente, resurge cargada de un nuevo sentido; triunfa sobre la homonimia e inscribe el máximo de diferencia en la repetición, en el espacio abierto en el seno de las palabras. La repetición radical pasa por el no ser del lenguaje y gracias a ese vacío franqueado se convierte en poesía pura, restituye la identidad del lenguaje, pero del otro lado de la muerte. De la ruina de las cosas nace la pura invención.

La astucia del lenguaje construye un relato en ausencia de intención expresiva y voluntad representativa y revela de este modo su poder ontológico de fabricar seres, su fuerza figurativa de formación regular de objetos y sujetos que en él se dibujan, pero que al solidificarse pretenden cobrar autonomía y permanencia. Es preciso desrealizar la rica y maciza plenitud de tales objetos y sujetos, poner en evidencia su formación regular en el discurso, mostrar que no hay objetos o sujetos previos al lenguaje que los constituyen, que son productos fabricados en el tiempo y llamados a disolverse en él .

Con este fin, hay que situarse en el lenguaje mismo tomado en su fuerza productiva. El lenguaje se impone al autor generando figuras no previstas por él, lo que evidencia que nunca se dispone absolutamente del lenguaje, escapa del control y se burla del sujeto que habla, sólo habla el lenguaje y su poder de figuración, destello que producen las palabras al chocar entre sí como juego autónomo que prescinde del sujeto. “El procedimiento consiste precisamente en purificar el discurso de todos esos falsos azares de la “inspiración”, de la fantasía, de la pluma que corre para

²¹⁰ Foucault, *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, p. 21

ponerlo ante la evidencia insoportable de que el lenguaje nos llega desde el fondo de una noche perfectamente clara y que no puede ser dominada.”²¹¹

La carencia esencial del lenguaje, en cuanto comprende un conjunto de palabras menos numerosas que las cosas a indicar, de modo tal que las mismas palabras pueden decir diferentes cosas, muestra también su exceso, en tanto vacío proliferante con el poder de decir todas las cosas y engendrar en la simple repetición de sí cosas nunca dichas, miseria y exceso del significante a un tiempo, “maravillosa propiedad del lenguaje de enriquecerse con su miseria”²¹²

El lenguaje goza de su propio ser, el mundo de los símbolos se libera de toda sujeción a realidades efectivas que lo dominen y midan a través del criterio de objetividad, revelándose así la forma lingüística del ser. Los signos viven como danza y juego, liberados de cualquier instancia extrínseca que los controle, liberado del sujeto, siempre en tránsito de transgredir sus propios límites para abrirse al espacio del afuera. Dinámica creadora de figuras propia del lenguaje, sometida al azar, donde los signos remiten sólo a relaciones entre ellos; “esfuerzo por sacudir el lenguaje dialéctico que lleva la fuerza del pensamiento a la filosofía, y por dejar a este pensamiento el juego sin reconciliación, el juego absolutamente transgresivo de lo Mismo y la Diferencia.”²¹³ Se pretende así desplazar a Hegel y la seriedad del sentido, mediante el juego sin principio ni fin instaurado por el lenguaje en su repetición y diferencia.

El lenguaje reflexivo de la conciencia que pretende hacerse cargo del ser no puede expresar el pensamiento del afuera, solamente puede expresarlo un lenguaje que él mismo sea la posibilidad misma del ser, un lenguaje que rompa los límites de la lógica y se muestre rebelde a los órdenes del pensar y que, por ende, no sea discurso, un tal lenguaje sólo es el del artista y el loco. En este romper límites posibilita la cristalización de órdenes nuevos, manifestándose como forma de subversión total que socava los valores consagrados, las figuras del referente y del sujeto, para abrir el cero absoluto y crear desde la nada, desde la ausencia, antes de que todo sea dicho. “Allí, en esa pálida región, en ese escondite esencial, se desvela la incompatibilidad gemela de la obra y la locura; es el punto ciego de la posibilidad de cada una de ellas y de su

²¹¹ Foucault, *Raymond Roussel*, p. 53

²¹² *Ibid.*, p. 26

²¹³ Foucault, “Acechar el día que llega”, p.199

mutua exclusión,²¹⁴ ausencia por la cual obra y locura se comunican y se excluyen. En el interior del lenguaje actualizado por la locura, que crea de la nada para volver a ella, se disuelve la identidad del mundo establecido y del sujeto, los cuales aparecen desfondados y dispersos.

La locura deja de ser hecho patológico sometido al poder del médico y toma la palabra en la literatura actual, el delirio se vuelve existencia y se muestra como prodigiosa reserva de sentido a la que el discurso científico tiende a controlar; palabra ajena a los dispositivos de sujeción que pretenden cercarla, razón por la cual se manifiesta como fuerza de resistencia al poder, refractaria a los dispositivos de normalidad; ser auténticamente Otro rebelde a la realidad insaturada.

La locura, en suma, como experiencia límite de toda experiencia normal es ruptura o inversión de normas, absoluta ruptura de la obra en la locura que abre el vacío de donde parte la literatura actual. “Decir que hoy la locura desaparece, quiere decir que se deshace esta implicación que la tomaba a la vez en el saber psiquiátrico y en una reflexión de tipo antropológico. Pero esto no quiere decir que desaparezca también la forma general de transgresión cuyo rostro visible ha sido durante siglos la locura. Ni que esta transgresión no esté dando lugar, en el momento mismo en que nos preguntamos qué es la locura, a una experiencia nueva.”²¹⁵ La verdad de la locura es el aniquilamiento, donde sujeto y mundo se anulan, su lenguaje se implica a sí mismo, es palabra imposible de ser proferida con sentido, sólo se refiere a sí misma como referencia vacía; hace nacer así un lenguaje sin discurso que transita más allá del borde donde la obra se derrumba.

En el ámbito de la literatura se restablece el diálogo entre razón y sin-razón que la exclusión de la locura como enfermedad mental había cancelado, abriéndose los canales de comunicación del hombre con sus fantasmas, de la razón con los oráculos, con lo onírico, lo satánico. Entonces la locura se reconoce como la clave para entendernos a nosotros mismos, profiere palabras llegadas de muy lejos con fuerza productiva. “La “sinrazón” de Rousset, sus irrisorios juegos de palabras, su aplicación de obseso, sus absurdas invenciones, comunican sin duda con la razón de nuestro mundo [...]. En el juego embrollado de la existencia y de la historia, descubrimos

²¹⁴ Foucault, “La locura, la ausencia de obra”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 276

²¹⁵ *Ibid.*, p. 272

simplemente la ley general del Juego de los Signos, en la cual se percibe nuestra historia razonable”²¹⁶

La escritura mensajera de la locura no es ya un modo de vencer la muerte, se liga al fin o a los límites que nos abre al vacío y hace aparecer la literatura como verdadera acción nihilista, la muerte como horizonte del lenguaje que lo lleva a doblarse en un pliegue infinito. Palabras performativas, acéfalas, que se precipitan ajenas al sueño antropológico. Sólo hay lenguaje, más allá reina el silencio de la muerte con la que el lenguaje está emparentada. Ahí reside su secreto, su poder de fabulación como continua capacidad de crear, manifiesta en su poder de decir otra cosa con las mismas palabras. Habla desde el vacío y la falta e ilumina cosas y sujetos desde este vacío para trascenderlas al iluminar otros nunca dados ni oídos. Lenguaje autónomo que “ha llevado al escritor hasta la orilla en que se calla y que al mismo tiempo se le promete para muy pronto, como una mañana muy próxima y como una fiesta.”²¹⁷

²¹⁶ Foucault, *Raymond Roussel*, pp. 187-188

²¹⁷ Foucault, “Acechar el día que llega”, p. 196

CAPÍTULO III

LA PALABRA TRANSGRESIVA DEL LOCO

1. La locura y su papel transgresor

La locura, a decir de Foucault, no puede ya entenderse en términos de funciones abolidas como sucedía en el siglo XIX, ahora es plenitud positiva, “su monólogo fragmentario sustituye la síntesis compleja del diálogo, la sintaxis a través de la cual se logra una significación está anulada y no subsisten mas que elementos verbales de los que se desprende un sentido ambiguo, polimorfo y lábil; la coherencia espacio-temporal que se adecua al aquí y al ahora se ha arruinado y no subsite más que un caos de horas sucesivos y de instantes insulares.”²¹⁸ El universo social y cultural se ve perturbado por este delirio que produce sensación de extrañeza y alejamiento de la esfera interhumana, dentro de la cual las cosas se hallan coaguladas en el lenguaje común, arrastrándolas, así, a su mundo infinitamente fluido.²¹⁹ La locura mina el universo común y con ello adopta una actitud transgresora frente a él.²²⁰

El delirio del loco saca de su quicio el mundo establecido, hace explotar brutalmente en pedazos los límites del espacio social, las fronteras establecidas del orden razonable, derrumba todas las referencias y consituye la superficie de contacto con lo ilimitado.

El poder transgresor de la locura aparece esencialmente en su lenguaje, palabras imperfectas, balbuceantes, sin sintaxis ni semántica fija, murmullo de la ensoñación que parece indescifrable, pero que más allá de los códigos abre un espacio definido a objetos y sujetos. Locura como transgresión que abre una experiencia nueva al violar las prohibiciones del lenguaje e instalarse en el pliegue de la palabra que activa su

²¹⁸ Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 2008, pp. 30-31

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 74-75

²²⁰ *Ibid.* Aunque en esta obra temprana de 1961 Foucault acusa todo los rasgos de disenso de la locura respecto a lo establecido que en esta parte resumimos, considera sin embargo que la ruptura con el mundo común y el encierro en un mundo privado lleva al loco, paradójicamente, a una existencia inauténtica, en el sentido de abandono o pasividad ante el mundo, influido por la psicología existencialista de Binswanger, a la que conjuga esquemas de interpretación marxistas respecto de las contradicciones sociales que suscitan tal existencia auténtica al alienar la libertad del hombre. Al sufrir la opresión y conflictos del mundo real, el individuo escapa a un mundo mórbido que, no obstante, convierte en su destino, en el reencuentra la opresión real. Es en la historia donde se descubren las condiciones reales de las estructuras patológicas como reacción de defensa ante aquellas aunado a condiciones psicológicas o perturbaciones funcionales

poder de proliferación y figuración y llevan a dicha palabra a remontarse a esa región blanca de donde viene la obra, lenguaje adoptado por la literatura como manifestación del puro ser del lenguaje en su fuerza de producción de imágenes, el cual no sólo es el crepúsculo donde la obra se derrumba y disuelve, sino que también da cuenta del poder constructivo de la palabra. “aniquilación del lenguaje por sí mismo y [...] resurrección a partir de los esplendores pulverizados de su cadáver. Es este vacío repentino de la muerte en el lenguaje de siempre, e inmediatamente el nacimiento de estrellas, que definen la distancia de la poesía”²²¹

Esta exploración de la locura en la experiencia transgresora del lenguaje nos remite a poner en cuestión el momento cultural que la construyó como “enfermedad mental”. Sobre este terreno Foucault pasa revista a las diferentes significaciones adquiridas en otras épocas antes de adoptar esta significación estrictamente médica. Ya desde la obra de *Enfermedad mental y personalidad* Foucault había subrayado esta relatividad del hecho morboso, entendido en términos de experiencia histórica, “la enfermedad no tiene realidad y valor de enfermedad mas que en una cultura que la reconoce como tal”²²². Una enferma, por ejemplo, que tiene visiones y manifiesta enigmas, habría sido bajo otras culturas una mística visionaria y taumaturga, el ritual de un obsesivo, prácticas de un hechicero primitivo. La locura se haya referida de este modo a una formación histórica de sentido

En la Antigüedad griega y romana la forma de la alienación asumía el signo de la posesión, la transfomción del hombre en otro distinto, el *energoumenos* de los griegos, o el *mente captus* de los latinos era aquel en que actúa una fuerza extraña. Lo que es recogido por la tradición cristiana para denunciar al demonio que posee el cuerpo y al que hay que ahuyentar mediante exorcismos. El poseso es la presencia encarnada del demonio en permanente combate con lo divino.²²³

2. Experiencia trágica de la locura

En su *Historia de la Locura*, afirma Foucault que durante el Renacimiento encontramos dos experiencias confrontadas de locura: por un lado, una experiencia trágica donde la locura fascina porque es saber, en tanto revela un conocimiento oscuro, esotérico y apocalíptico, que desafía los límites del mundo; saber del loco que

²²¹ Foucault, *Reymund Roussel*, p. 59

²²² Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, p. 83

²²³ *Ibid*, pp.88-90

es saber prohibido y que anuncia el reino de Satán y el fin de los tiempos, el cual es simbolizado por la nave de los locos que se desliza lentamente por mares y ríos, atravesando paisajes deliciosos ajenos al sufrimiento y que presagia el triunfo diabólico del Anticristo junto con el declive del reinado de la razón. En esta experiencia, la imaginación fantástica de la locura no hace nacer simples apariencias fugitivas o ilusorias, sino que devela el secreto mismo de las entrañas del mundo.

Del otro lado, los temas literarios, filosóficos y morales de esta misma época referentes a la locura son de distinta índole, en ellos la locura encabeza y es portavoz de las debilidades humanas. La locura no refiere aquí a las fuerzas subterráneas del mundo, sino al hombre y sus debilidades, a sus sueños e ilusiones. No tiene que ver con la verdad del mundo, sino con el hombre y la verdad del mismo, de tal modo que desemboca en un universo moral dentro del cual el mal no es castigo o fin de los tiempos, sino falta y defecto. La locura, en este dominio literario y filosófico, toma entonces el papel de sátira moral. Esta experiencia crítica se mueve en el ámbito de la ironía y ahoga el elemento trágico de la locura.

Tenemos así, de una parte, “la Nave de lo Locos, cargada de rostros gesticulantes, que se hunde poco a poco en la noche del mundo, entre paisajes que hablan de la extraña alquimia de los conocimientos de las sordas amenazas de la bestialidad y el fin de los tiempos. Por el otro lado, habrá una Nave de los locos que forme para los sabios la Odisea ejemplar y didáctica de los defectos humanos”²²⁴.

Es en el Bosco, y Brughel, en Thierry, Bouts y Durerro, donde la locura despliega para Foucault sus poderes subterráneos y nos revela cómo la realidad del mundo será reabsorbida por el delirio. La imagen fantástica de la locura del mundo se despliega, de esta forma, como apariencia y secreto en la pintura.

En el otro extremo, Erasmo, Brant y toda la tradición humanista conceden privilegio a la conciencia crítica, experiencia en que el hombre afronta su verdad moral, las reglas de su naturaleza. Esta conciencia adquiere el triunfo y acaba por dominar el curso del pensamiento occidental.

La locura ha dejado de ser, en los confines del mundo, del hombre y de la muerte, una figura escatológica; se ha disipado la noche, en la cual tenía ella los ojos fijos, la noche en la cual nacían las formas de lo imposible. El olvido cae sobre ese mundo que surcaba la libre esclavitud de su nave; ya no irá de un más acá del mundo a un más allá, en su tránsito extraño; no será ya nunca ese límite absoluto y fugitivo. Ahora ha atracado entre las cosas y la gente.²²⁵

²²⁴ Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp.48-49

²²⁵ *Ibid.*, pp.71-72

Sin embargo, la experiencia trágica no se ha agotado, “bajo la conciencia crítica de la locura y sus formas filosóficas o científicas, morales o médicas, no ha dejado de velar una sorda conciencia trágica,”²²⁶ la cual simplemente se ha silenciado y vela oculta, subsiste en las noches del pensamiento y el sueño, testimonio de ello son los destellos que ha dejado escapar periódicamente en las voces de Sade, en las imágenes de Goya, y paulatinamente va reclamando sus derechos hasta que estalla en los clamores del pensamiento poético de Hölderlin, Nerval, Artaud y Nietzsche. Ellos nos recuerdan en nuestra época que la experiencia de la locura debe su figura y el origen de su sentido a esa noche y esa ausencia. Se evidencia de este modo que, a pesar de los esfuerzos del pensamiento racional y crítico por soterrar de manera total y peligrosa esta experiencia trágica, y cuyo intento llega hasta al análisis de la locura como enfermedad mental en su afán por normalizarla, fracasa.

El predominio de la reflexión crítica convierte a la locura en forma relativa de la razón, locura y razón entran en relación reversible, no hay locura más que con referencia a la razón. En esta interrelación el peligro de la locura queda salvado, ya no es “potencia sorda que hace estallar el mundo y revela fantásticos presagios,”²²⁷ ya no es desgarramiento absoluto que abre a otro mundo, ya que razón y sin razón se niegan y afirman una a la otra. La locura se convierte así en una de las formas de la razón, se integra a ella como su forma secreta, conserva valor en el campo mismo de la razón, de modo que a través de la locura es la razón misma la que se manifiesta y triunfa, se convierte en fuerza viva y secreta de la razón y con ello ha sido desarmada, mismificada en su otredad.

En tanto la razón descubre a la locura como una de sus propias figuras, conjura un poder externo, hostil e irreductible. La locura se hace inmanente a la razón y queda confiscada su experiencia trágica por una experiencia crítica que alimenta la experiencia clásica de la locura, donde los grandes poderes de la sin razón se atenúan y pierden su poder inquietante y devastador. Sólo subsisten formas dóciles y domesticadas que integran el cortejo de la razón. La nave de los locos, afirma Foucault, al atracar entre las cosas y la gente, queda silenciada, encerrada; el mundo del desorden es ordenado para hacer el elogio de la razón y bajo esta figura subsiste incluso en el momento de la proclamada liberación de los locos por parte de Pinel y Tuke y el inicio del conocimiento positivo, hasta llegar al psicoanálisis que,

²²⁶ *Ibid.*, p.51

²²⁷ *Ibid.*, p.57

aunque parece escuchar su lenguaje, manifiesta un poder encubierto que la somete a formas de normalización y sujeción, en cuanto la traduce y somete a los códigos racionales.

No obstante, en la parte final del *Nacimiento de la Locura II* Foucault nos advierte de la astucia y el nuevo triunfo de la locura, el mundo que creía medirla y justificarla por la psicología, debe ahora justificarse ante ella. La locura, con sus imágenes delirantes, recusa al mundo y al hombre, se muestra como fuerza de transfiguración y recobra así su poder apocalíptico que anuncia el fin de los tiempos, pero también emite enigmáticos presagios que vislumbran lo nuevo, fin y comienzo de todo a un tiempo:

merced a la locura, una obra que parezca sumergirse en el mundo, revelar su falta de sentido, y transfigurarse bajo los solos rasgos de lo patológico, en el fondo arrastra tras ella el tiempo del mundo, lo domina y lo conduce; por la locura que la interrumpe, una obra abre un vacío, un tiempo de silencio, una pregunta sin respuesta, y provoca un desgarramiento sin reconciliación, que obliga al mundo a interrogarse²²⁸

En el momento actual, el mundo racional se ve perturbado por las obras de Nietzsche, Arataud, Roussel, que en lugar de justificarlo, lo llevan a sus límites y lo desconfiguran. El no-ser de la ilusión, la fantasía y el error, la enfermedad o lo patológico, formas bajo las cuales ha sido objetivada la locura por la experiencia clásica y moderna, se convierte en poder anonadador que abre paso a la ausencia y el vacío, al desgarramiento que sacude al mundo y lo desquicia, hasta hundirlo en el pozo de la posibilidad pura.

Si bien ya el *Fedro* platónico había apelado a los estados de *manía* en contra de la seca racionalidad, reivindicando al parecer esos estados irracionales que comprenden el amor, el entusiasmo místico, la poesía, la adivinación, donde el hombre se encuentra fuera de sí, alienado, en situación de posesión divina y por ello mismo justificado, estados en los que prorrumpe un lenguaje difícil de descifrar para la razón, Platón lo hacía sólo con el fin de autentificar la *manía* erótica como poder mediador entre lo sensible y lo racional, y hacer funcionar, de este modo, la *manía* al servicio del *logos*, como lo hará también Hegel. Foucault, al parecer, quiere exaltar la locura afiliada al deseo, la poesía y la adivinación, evitando que sea reapropiada o mismificada por la razón y el sentido, porque es fundamentalmente lo Otro, fuerza contestataria y de ruptura que hoy alza su voz desde la poesía, anunciando desde el

²²⁸ Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 303

vaío la ficción del mundo, su fabulación en el lenguaje que apunta a un nuevo despertar.

La locura, en la cultura occidental se inscribe en el juego de lo Mismo y lo Otro. Lo Mismo es para una cultura lo que se distingue dentro de sus marcos y se reduce a identidad. Lo Otro es lo ajeno, lo que se ubica en sus márgenes. “La historia de la locura sería la historia de lo Otro –de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe por ello excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo, (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo –de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades”²²⁹

Mientras lo Mismo es del orden de la semejanza o identidad, razón y normalidad, lo Otro es del orden de la diferencia, de los límites de una cultura: enfermedad, desvío social y moral, sinrazón. Por este motivo, se despliegan estrategias para mismificar lo Otro. Frente a esto, Foucault se pronuncia por una otrificación de lo mismo, por una apertura a lo Otro, una experiencia de los límites, con el fin de liberar la diferencia; apuesta así por un pensamiento libre de las categorías de identidad que diga sí a la divergencia.

En toda cultura hay trazadas, pues, una serie de líneas divisorias, pero la historia Occidental se define en particular por un conjunto de escisiones, gesto que configura su propia identidad, su Mismo frente al Otro extraño que excluye. La mecánica del poder opera siempre esta escisión en el cuerpo social, distingue un Otro para arrojarlo más allá de sus límites, pero el moderno control social de hoy no actúa por represión o exclusión, sino por medio de la inclusión de la alteridad, el otro es mistificado, codificado dentro del orden cultural. La figura destacada de lo Otro es sin duda la Sinrazón, por este motivo, a través de un proceso de normalización, se busca reducir su alteridad al orden vigente o de lo Mismo. De modo que en el presente el Otro ya no es excluido, más bien se le inserta en un relación de poder, lo que constituye una estrategia más refinada, objeto de una tecnología de poder y un saber de separación-readaptación, de inserción mediante corrección, dando lugar al ámbito de la anomalía mental en el que son llamadas a intervenir las técnicas de normalización. Se pasa con ello del modelo de la lepra al modelo de la peste.

²²⁹ Foucault, *Las palabras...*, p. 9

La expulsión de la lepra hacia un espacio exterior en la Edad Media preservaba del contacto y fue adoptada en la época clásica como práctica para excluir a los locos, enfermos, criminales, desviados, licenciosos, quienes vinieron ocupar ahora aquellos espacios reservados a los leprosos. Pero este modelo de la lepra fue desplazada en el siglo XVIII por otro que implica inclusión del apartado.

Cuando se declaraba la peste en una ciudad, se circunscribía un territorio que quedaba confinado, se le ponía en cuarentena y se le hacía objeto de análisis físico detallado; se dividía en distritos, barrios y calles, vigilados y controlados cada uno de ellos de forma continua y en sus más finos detalles. Este modelo ya no trata de excluir o expulsar, sino de asignar un lugar de observación meticulosa individualizada para saber en qué medida se ajusta a la regla, a la norma de salud definida con miras a su normalización e inclusión, signo de invasión de las tecnologías de saber-poder, “la reacción de la peste es una reacción positiva; una reacción de inclusión, observación, formación de saber, multiplicación de los efectos de poder a partir de la acumulación de la observación y el saber. Pasamos de una tecnología del poder que expulsa, excluye, prohíbe, margina y reprime, a un poder que es por fin un poder positivo, un poder que fabrica, que observa;”²³⁰ no un poder que reprime, sino que produce individuos ajustados a la norma, no excluye, interviene y transforma asumiendo la modalidad de un poder disciplinario de normalización

El loco, figura condesada de lo Otro, se ha convertido en sostén de lo Mismo, el loco que toma la palabra queda ligado a la exigencia de ser objeto ante la mirada médica que adopta el papel de sujeto supremo, el cual vigila, califica y cura. Ese esquema dual de médico-enfermo de la psicopatología, la psicología y la psiquiatría, que pretende pertenecer al orden de las categorías científicas, sólo es una máquina que ejerce funciones de poder mediante efectos de normalización, y poco a poco se extiende a todo el cuerpo social, controla cualquier desvío o diferencia, cualquier transgresión o ruptura de límites, cualquier nuevo horizonte de ser.

No obstante, Nietzsche, Artaud, Nerval, piensa Foucault, han escapado de esta gran empresa de mismificación para hacer florecer la fundamental experiencia de la sinrazón que nos llama más allá de los límites admitidos por la sociedad. Esta alteridad irreductible cumple, pues, una función transgresora de la cultura occidental, al dibujar el contorno de sus límites. En relación con ello, Dreyfus señala que

²³⁰ Foucault, *Los Anormales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p.55

“Foucault se consideraba parte de este tipo raro y especial de pensadores que comparten un atisbo de la “empresa soberana de la sinrazón,”²³¹ une su voz a las voces de los anormales que se han levantado en contra de las maniobras del poder y saber, voces que remiten a la experiencia trágica de la locura y que resisten el orden de la razón sin reafirmarse en él.

¿Debemos pensar por ello que la otredad fundamental de la locura remite para Foucault a una esencia que subyace a las diferentes experiencias históricas que configuran de modos múltiples a la locura? Ello implicaría abogar por un retorno al origen como experiencia fundamental fuera de la historia, buscando localizar una secreta e inaccesible locura por detrás de las apariencias, mediante una especie de exégesis, lo cual contradiría la tesis foucaultina de que el ser de la locura se constituye como experiencia por las prácticas discursivas e institucionales históricas, atravesadas por el poder, como sucede con los demás objetos y los mismos sujetos.

No podemos aceptar que la locura se equipare a un experiencia auténtica ajena al acontecer histórico, a la manera fenomenológica, como si el devenir histórico la ocultara, mientras que los artistas trágicos serían erupciones que anunciarían su verdad oscurecida, pues Foucault nos presenta diferentes experiencias históricas de la locura, ninguna de las cuales tiene un valor primigenio. Aún así, parece advertirse una experiencia de la locura de carácter originario que subterráneamente y dejándose ver de vez en vez, corre paralela a las experiencias consagradas como su condición de posibilidad, al margen de prácticas y dispositivos de saber y poder dominantes, aquellos que someten a lo Otro al orden de lo Mismo, a las cuales acaba por desconfigurar y refundar desde un no-lugar vacío, como duda hiperbólica que impide su estancamiento y explica su historicidad. Experiencia originaria que no remite a algo esencial, sino a ausencia y vacío, desde los cuales conmociona sujeto y mundo, como el afuera de toda experiencia posible.

Quizá un camino para soslayar semejante paradoja del pensamiento foucaultiano sea aplicar a la locura trágica, planteada como experiencia originaria soterrada, las palabras de Hurtado Valero, en el sentido de que tal experiencia “tiene aquí el valor de *heterotopía* que nos permite distanciarnos de nuestro presente para comprenderlo como pura invención.”²³²

²³¹ Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1983, p. 37

²³² Pedro M. Hurtado Valero, *Michel Foucault*, Málaga, Ágora, 1994, p.89

2.1 La palabra del loco

En las *Palabras y las cosas* muestra Foucault el efecto del disparate lingüístico recurriendo a una obra de Borges, muestra cómo sacude lo que es familiar al pensamiento en cuyo dominio las cosas aparecen dispuestas en un espacio común, perfectamente ordenadas; el desatino las trastorna y nos conduce, de esta forma, al límite de nuestro pensamiento y nuestro mundo, provocando la vacilación e inquietud de nuestros parámetros, al enfrentarnos con la imposibilidad de pensar este caos de palabras. Pero al mismo tiempo este desatino fascina por su desorden característico que hace explotar las leyes de la sintaxis y convoca un gran número de posibles. Este efecto no lo comparten las utopías, pues aunque no tengan lugar real, se desarrollan en otro espacio también ordenado y bien dispuesto, pues obedecen fielmente las reglas del juego del lenguaje y se encuentran perfectamente encuadradas dentro de su ámbito, construyendo discursos o fábulas de carácter legítimo, aunque irreal, por ello consuelan y no desquician:

Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso, despliegan ciudades de amplias avenidas. Jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aún si su acceso es quimérico. Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano 'la sintaxis' y no sólo lo que construye las frases – aquella menos evidente que hace 'mantener juntas' (una al lado o frente de otras) a las palabras y las cosas.²³³

Las *heterotopías* hacen estallar las relaciones entre las palabras y las cosas. en tanto desafían toda posibilidad de gramática, y con ello desatan mitos, pero también la fecundidad del lenguaje que se ofrece a nuevas combinaciones.

En estos términos, no se trata de liberar a la locura como entidad oculta capturada y dominada por el poder psiquiátrico, sino de abrirnos a una nueva experiencia de ser, distinta a la vigente en los dispositivos actuales. La locura, planteada como alteridad absoluta aparece como fuerza que transtorna los límites de la cultura vigente y posibilita desde ahí un nuevo lance.

Cuando Foucault plantea que la experiencia trágica de la locura se ha visto condenada al ocultamiento y el silencio en virtud de su ser amenazante que traspasa los límites de la razón instituida, pretende hacernos sentir el vértigo de nuestros propios márgenes. El hombre actual se pone al abrigo de esa noche profunda,

²³³ Foucault, *Las palabras...*, p. 3

amparado por las ciencias humanas que trazan las fronteras de la realidad de acuerdo al esquema normal -patológico, pero algunos han apostado por diversa suerte, mirando hacia el lugar donde se borran tales fronteras, sin miedo a una experiencia que se burla de los poderes psiquiátricos y resiste a las maniobras del encierro o de la pretendida liberación.

Es gracias al arte literario que la sinrazón renuncia a la identidad impuesta científicamente y se crea una locura diferente a la de los “pobres enfermos” para señalar ese espacio vacío donde se anonada sujeto y mundo: “La locura es absoluta ruptura de la obra; forma el momento constitutivo de una abolición, que funda en el tiempo la verdad de la obra; dibuja el borde exterior. la línea de derrumbe, el perfil recortado contra el vacío”²³⁴. Pensamiento del afuera más allá de la razón, pensamiento de la locura trágica que se ancla en el vacío y que subvierte el orden que aquella ha instaurado por el simple hecho de transgredirlo con su palabra sin lenguaje.

La experiencia trágica de la locura nos abre más allá del punto de partida de nuestra racionalidad, al Otro de la misma. Los fantasmas de la noche irrumpen en el día, en una escritura que dice una verdad del hombre y las cosas. Esta literatura nace en el mismo vacío desde donde habla la locura, palabra hablada por la palabra, lenguaje que se implica a sí mismo como el de la locura, palabras imposibles de ser proferidas con sentido, pues se refieren sólo a sí mismas. La locura, como ausencia de obra o lenguaje sin discurso, en su puro ser de palabra, instaura un abismo donde se unen locura y obra. Lo que el clasicismo había encerrado y excluido no es una sinrazón abstracta, sino prodigiosa reserva de fantasía que el discurso científico tiende a controlar o encerrar, con el fin de conjurar poderes de confrontación.

Ahora bien, la liberación del discurso trágico de la locura, al desestructurar el mundo de imágenes consolidadas por el lenguaje, anuncia configuraciones insospechadas, pues el sentido no es previo al lenguaje, sino que es fabricado por el mismo lenguaje. El lenguaje de la locura convoca la necesidad de una nueva tirada de dados que tenga por resultado inducir nuevos efectos de verdad mediante un discurso nuevo de ficción, un discurso productor de algo inexistente.

Además de hacer estallar, en general, las leyes del lenguaje, la palabra del loco se presenta para Foucault como aquel excedente que se instala en el repliegue esencial de la palabra y la socava desde el interior; “es esta liberación oscura y central de la

²³⁴ Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 302

palabra en el corazón de sí misma, su fuga incontrolable hacia un lugar siempre sin luz, lo que ninguna cultura puede aceptar inmediatamente. No en su sentido, no en su materia verbal, sino en su *juego*, una palabra tal es transgresiva,²³⁵ lenguaje proscrito por su libertinaje de palabra que rompe códigos y barreras y hace proliferar el lenguaje.

Aunque Freud desvió la ruta hacia la búsqueda de una significación oculta en la palabra de la locura, es él quien captó la reserva inefable de sentido ahí encerrada, misma a la que hoy se aproxima la literatura, reserva que evidencia el poder de modificar los valores y significaciones de la lengua a la que pertenece, al instaurar un vacío en el que la palabra se calcina y renace de nuevo. Es acierto de Freud, afirma Foucault, el hecho de que la locura dejó de ser violación del código del lenguaje, blasfemia o significación intolerable, para pasar a ser palabra que dice otra cosa debajo de lo que dice, con ello sitúa a la locura en una región peligrosa y transgresiva, donde irrumpen nuevas posibilidades de significación, abriendo la prodigiosa reserva de sentido de la palabra que suspende y retiene el sentido habitual, pero abre un vacío en el que se propone la posibilidad de que otro sentido venga a instituirse como posibilidad infinita.

El loco hace entonces remontar las palabras a su fuente, a esa “región blanca donde nada queda dicho”. Vínculo entre literatura y locura que designa la forma vacía de donde viene la obra, el punto ciego de su posibilidad, acercamiento del escribir y el delirar que designan la misma autorreferencia vacía. La locura desaparece como enfermedad y anuncia algo nuevo, experiencia nueva que está naciendo, donde nuestro pensamiento y subjetividad están en juego. Nacimiento renovador entre palabras y cosas, donde el lenguaje en su movimiento crea nuevas cosas, trazando un camino a los objetos. Azar del lenguaje instaurado en su omnipotencia y superficialidad, “en todo secreto, el tesoro no es lo que se esconde, sino los traveses visibles, las defensas erizadas, los corredores que dudan. Es el laberinto el que hace al Minotauro: no a la inversa.”²³⁶

Es en el lenguaje, en suma, donde para Foucault hacemos la experiencia de nuestros límites y también de su transgresión. El lenguaje no es ya desvelamiento del ser, en él hacemos la experiencia de nuestra finitud, pues pone los límites que continuamente transgrede. El poder transgresor del lenguaje del loco reside en esa

²³⁵ Foucault, “La locura la ausencia de obra”, p.273

²³⁶ Foucault, “¿Por qué se reedita la obra de Raymond Roussel?”, p.282

capacidad de rebasar códigos y sentidos, de pervertir y alterar el código vigente, invitando a su reformulación, pero sobre todo, en la apertura de la posibilidad infinita del lenguaje.

Si de acuerdo con Foucault, lo prohibido, el límite del lenguaje, nos dibuja como límite y nos invita a la transgresión, “la conjunción de “decir el presente” y “pensar de otro modo” se abre en el espacio de un combate contra lo normal, contra las normas del decir y la presunta normalidad de nuestro presente, para hacer surgir ese “pensar de otro modo” que es propiamente la pasión de pensar para decidir,”²³⁷ según palabras de Miguel Morey.

3. La irrupción de las sombras y su poder transgresivo

Ya hemos referido que el esfuerzo confesado de Foucault va encaminado a sacar a luz no lo que en una cultura se valora y afirma, sino lo que dentro de ella permanente en las sombras, lo rechazado y excluido. En toda sociedad advertimos comportamientos que rompen los parámetros comunes y escapan a las reglas, individuos marginales en cuanto a las cuatro grandes dominios de la actividad humana: el trabajo o producción, la reproducción, el lenguaje o habla y las actividades lúdicas. Nos topamos de este modo con el individuo que se abstrae del trabajo directo y se niega a incorporarse al circuito de producción, aquel que se resiste a formar una familia y a la procreación, o aquel otro que escapa a las normas del lenguaje y otorga un sentido diferente a las palabras como el poeta o el profeta; por último, personas excluidas de la fiesta por considerarse peligrosas o porque ellas son el objeto mismo de la fiesta.²³⁸

No obata, observa Foucault, “también sucede que la misma persona sea excluida de todos los dominios: es el loco;”²³⁹ en ella se condensan todas las formas de rechazo por tener un comportamiento diferente al de los demás respecto del trabajo, la familia, el discurso y el juego; se le asigna, entonces, un carácter marginal.

Es así como a esta persona se le considera inepto para el trabajo, de ahí que se le encierre y se le prive de toda responsabilidad y derecho, de tal modo que queda inhabilitado para la vida social y productiva. Si en la Europa de la Edad Media se le dejaba errar sin rumbo, en los inicios de la sociedad industrial ya no se le tolera y se

²³⁷ Miguel Morey, “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault, una crítica de lo normal”, en E.

Babier, G. Deleuze, *et al*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p.118

²³⁸ *Ibid.*, Foucault, “La locura y la sociedad”, en Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, p. 362-363

²³⁹ *Ibid.*, p. 363

les encierra junto con todos aquellos impedidos de trabajar, los enfermos, los viejos, los pervertidos, hasta que, a fines del siglo XVIII, Pinel y Tuke lo liberan presuntamente del encierro. Pero a partir de entonces, si bien ya no se le trata como criminal, se le clasifica y trata como enfermo, se le recluye en el hospital, y en ese momento es el médico y no las autoridades civiles el encargado de su exclusión.

En lo que concierne a la sexualidad y familia, al loco se le asocia con trastornos de orden sexual, propios de un ser incapaz de adaptarse a la familia y, por tanto, a la función reproductora. Las prácticas sexuales, como masturbación, homosexualidad, ninfomanía, no eran hasta el siglo XIX competencia del psiquiatra, pero desde entonces se les incluye en la locura bajo el título de lo anormal.

En cuanto al ámbito lúdico, el loco ha tenido en el teatro el papel central desde la Edad Media hasta el siglo XVII, haciendo reír a los espectadores, revelando la verdad que los otros personajes no expresaban.

En esa misma época se daban muchas fiestas, pero

había una sola que no era religiosa. Es la que se llama fiesta de la Locura. En esta fiesta, los papeles sociales y tradicionales se invertían por completo; el pobre hacía el papel del rico, el débil del poderoso. Los sexos se intercambiaban, las prohibiciones sexuales desaparecían. El pueblo llano, con ocasión de esta fiesta, tenía el derecho de decir lo que quería al Obispo y al alcalde. En general, eran insultos... En una palabra, en esta fiesta, todas las instituciones sociales, lingüísticas, familiares eran derrocadas y puestas en cuestión.²⁴⁰

De suerte que en esta fiesta se libera el carnaval de máscaras como imitación de la locura que intenta agitar la sociedad.

Con relación al lenguaje, la palabra del loco ha sido acallada, rechazada como algo sin valor, su incoherencia y desatino representa una ruptura de las leyes del lenguaje, otorgando además a las palabras significados incomprensibles y absurdos, aunque nunca fuera del todo aniquilada. Desde la Edad Media hasta fines del Renacimiento encontramos en la sociedad aristocrática la palabra del bufón que contaba de forma simbólica la verdad que los demás no podían enunciar, como una forma de institucionalización de la palabra de la locura, desvinculada de toda moral y política y al amparo de la irresponsabilidad. Pero junto con el encierro, el demente fue confinado al silencio absoluto, y si bien el psicoanálisis, posteriormente, pretendió haber dado un paso adelante al permitir expresarse al loco, se trata solamente, como ya lo hemos señalado, de una astucia de la razón que inscribe su mensaje en el

²⁴⁰ *Idem*

registro del saber, anulando sus efectos desintegrados; se trata de una proyección propia de la misma razón que sólo incrementa la escisión.

Antes del surgimiento de la sociedad industrial, si bien la marginación y el rechazo no estaban ausentes, se permitía al insensato existir en el seno de la sociedad; aun cuando no trabajara, ni se casara, ni participará en los juegos, erraba de pueblo en pueblo y sólo cuando se volvía peligroso se le encerraba provisionalmente. Mas cuando dicha sociedad empieza a formarse y se crean establecimientos para encerrarlo, desaparece dicha tolerancia y se le excluye en forma radical de la sociedad. La sociedad capitalista no tolera a aquel que no se adecua al trabajo y al rendimiento productivo. Cuando posteriormente las exigencias del desarrollo productivo exigen activar todas las reservas de trabajo, se libera a los enfermos, ancianos, prostitutas, pero los locos permanecen encerrados por su incapacidad para trabajar y pasan a ser considerados como pacientes con trastornos psicológicos, es entonces cuando el internamiento se convierte en hospital psiquiátrico, dentro del cual se identificó al alienado como enfermo mental y permaneció exiliado.

Mas he aquí, como ya lo hemos señalado, que en forma inusitada esta partición original entre razón-sin razón que constituye el eje medular del mundo Occidental originó e hizo posible el nacimiento de una literatura en los intersticios mismos de lo excluido, inaugurando el festival de las máscaras.²⁴¹ Desde la consideración foucaultiana, es en la literatura donde hoy nuestra cultura ha llevado a cabo las elecciones mas originales y fundamentales, elecciones cargadas de efectos subversivos²⁴²

Hoy en día acontece, pues, lo inusual, la expresión literaria deja de perseguir el fin institucional de apuntalar la moral social o divertir a la gente, lo que la ha caracterizado desde hace ya varios siglos, y se vuelve caótica, anárquica, dando lugar a una clara afinidad con la locura. El lenguaje literario escapa de pronto a las reglas del lenguaje cotidiano, su palabra, como la del insensato, se ha vuelto enigmática, crea significados y rompe las reglas del juego lingüístico imperante, “hay una curiosa afinidad entre literatura y locura. El lenguaje literario no está obligado a las reglas del lenguaje cotidiano. [...]. En una palabra, a diferencia de las de la política o de las

²⁴¹ Vid., Eugenio Triás, *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1984

²⁴² Vid. Foucault, “Locura, literatura y sociedad”, en *Filosofía y Literatura*, p. 372

ciencias, las palabras de la literatura ocupan una posición marginal en relación al lenguaje cotidiano”²⁴³.

De tal modo que la locura se convierte en modelo de la producción literaria, dando la impresión de que es preciso imitar la locura o volverse efectivamente loco para abrirle nuevos campos al lenguaje y junto con él al sujeto y a la realidad. Locura y literatura se conjugan y atrapan la atención como lenguajes del afuera, respecto del lenguaje habitual. “El mundo de la locura que había sido separado a partir del siglo XVI, este mundo festivo de la locura ha irrumpido repentinamente en la literatura”²⁴⁴

La locura balbucea un lenguaje que ya no enuncia palabras transmisibles, similares a monedas de cambio, sino palabras que se sostienen por sí mismas, tal como la palabra de la literatura actual que deja hablar al lenguaje y ya no busca enseñar a otros o divertirlos, no tiene por finalidad circular al interior de un grupo social y afianzar lo establecido; es una palabra que de modo manifiesto existe por sí misma, independiente de la circulación y el consumo.

Esta escritura no circulatoria, esta escritura que se sostiene de pie, es precisamente un equivalente de la locura. Es normal que los escritores encuentren su doble en el loco o en un fantasma. Detrás de todo escritor se acurruca la sombra de un loco que lo sostiene, le domina y le oculta. Este riesgo de que un sujeto que escribe sea arrebatado por la locura, de que ese doble que es el loco gane peso, es precisamente esto, a mi entender, lo característico del acto de escribir. Entonces es cuando encontramos el tema de la capacidad de subversión (*subversivité*) de la escritura.²⁴⁵

De esta guisa, la escritura se vuelve subversiva, no en el sentido de los pensadores de izquierda que claman porque toda escritura sea subversiva, pero se exigen de participar en la lucha o actividad política. Si bien, durante mucho tiempo se pensó que la escritura, el acto de escribir situado en el exterior del sistema socioeconómico, funcionaba por su misma existencia como fuerza contestataria de la sociedad, hoy se cuestiona si el mismo sistema de la burguesía con su enorme maquinaria con capacidad de absorción e integración de lo opuesto no se ha apoderado también de ella, poniéndola a su servicio, de manera que la desarme y use para su prolongación, de ahí la tentación posible de renunciar a escribir y dedicarse al activismo político y revolucionario, pues la fuerza subversiva de la palabra se ha convertido sólo ya en un fantasma. Parece que la escritura ha sido apropiada por el enemigo cuyo poder aumenta, mientras el arma de las letras se torna demasiado débil. En estas

²⁴³ Foucault, “La locura y la sociedad”, p. 365

²⁴⁴ Foucault, “Locura, literatura y sociedad”, p.374

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 379

condiciones, la pregunta lanzada por Foucault es si la escritura tiene aún fuerza subversiva suficiente para sacudir el orden establecido.

Desde el punto de vista de este pensador la respuesta es afirmativa, la literatura se ofrece como campo fértil donde la transgresión puede cultivarse al infinito, siempre y cuando desista de emplear simplemente el modo de hablar y las proclamas del proletariado y se alíe con la locura, “el sistema de nuestro lenguaje – a saber, cómo las palabras funcionen en la sociedad, cómo los textos son evaluados y acogidos y cómo se dotan de una eficacia política- debe ser repensado y reformado, entonces, por supuesto, la “corrupción del lenguaje” puede tener un valor revolucionario”²⁴⁶. Los límites de lo expresable en el seno de nuestra lengua pueden ser traspasados por un texto transgresivo, imposible en cualquier otro campo. Desde este punto de vista, si la locura se define por su exclusión fuera de la sociedad, si el loco es por su existencia misma transgresivo y se sitúa siempre en el exterior o el afuera, cuando la literatura adopta el lenguaje del loco, se ubica *de facto* en el lugar de la exterioridad y se torna contestataria.

Las palabras legitimadas por la sociedad funcionan conforme a las reglas del sistema del lenguaje dominante, el régimen de la producción del discurso se impone y cumple con su función política, de ahí que la corrupción del lenguaje tenga necesariamente un efecto subversivo.

4. Técnicas de coacción del discurso.

Foucault asegura en *El orden del discurso* que por detrás de la logofilia ²⁴⁷ occidental, es decir, de la honra que se concede a los discursos como campo de la universalidad abierto a la libertad, se esconde de hecho un temor frente a su riqueza y proliferación, lo que explica el despliegue de mecanismos de control sobre su producción: prohibiciones, barreras, límites, que delatan un peligro o amenaza en el azar de su acontecer. Es así como afirma: “yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.”²⁴⁸ De esta manera, el discurso es objeto de regulación, de leyes que

²⁴⁶ *Ibid.*, p.387

²⁴⁷ Foucault, *El orden del discurso*, México, Tusquets, 1999, p. 50

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 14

rigen su aparición con el fin de volverlo inocuo, por lo que se descubre enmarcado dentro del orden institucional que cuenta con medios violentos de control y exclusión. Sentado esto, la consecuencia es que en ninguna sociedad se permite hablar a todos, sobre todo y bajo cualquier circunstancia, como lo pretendería una *pragmática universal*. El discurso no es, pues, un elemento transparente o neutro, traduce hechos o sistemas de dominación, y repercute, al mismo tiempo, en ellos.

Nos proponemos en este apartado presentar, justamente, estos mecanismos de control institucional que Foucault analiza, con el propósito de poder medir el alcance del poder transgresivo del lenguaje de la locura.

Tales mecanismos son de diversa índole, tanto de orden externo como interno al mismo discurso, o bien, dirigidos hacia el sujeto hablante, pero todos ellos parecen ahogar el simple deseo de deslizarse y dejarse envolver por el azar de las palabras, para recordarnos que “el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que lo honra pero que lo desarma, y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros [las instituciones] de quien las obtiene.”²⁴⁹

Foucault sostiene en dicha obra la necesidad de una perspectiva crítica en el análisis de los discursos, la cual atiende a los regímenes que rigen su desarrollo y determinan su libramiento o exclusión, el modo en que los discursos se han formado en el interior de los límites de control, o bien en su exterior. Detengámonos en primer lugar en los mecanismos de control de orden externo:

- La prohibición de hablar de todo. Existe un ámbito de lo proscrito, particularmente lo referido a lo político y lo sexual
- La exclusión como principio de disgregación y rechazo.²⁵⁰ Cierta tipo de discursos, como el del loco, no han podido circular libremente a lo largo de la historia, ya sea porque se considera que carecen de valor, verdad o importancia; o también porque se le confieren extraños poderes al enunciar una verdad oculta o predicar el porvenir,
- La oposición verdadero-falso, que supuestamente emerge de una voluntad de verdad pura, pero que de hecho se encuentra apoyada por un soporte institucional coercitivo y delata un sistema de exclusión, constituido históricamente. Aunque se presente como no arbitraria, ni violenta, la

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 13

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 15

voluntad de verdad encubre un juego de poder y tiende, así, a ejercer sobre los discursos la represión y exclusión.

Los mecanismos internos al mismo discurso que dominan el acontecimiento y el azar de su producción juegan el papel de principios de clasificación, ordenación y distribución. Entre ellos podemos señalar:

- La clarificación o comentario. Relatos que se cuentan y repiten, cerrando las puertas a la multiplicidad abierta del texto, al azar, en tanto exigen plegarse a la autoridad del texto. Hay que distinguir los discursos “instauradores de discursividad”²⁵¹ que están en el origen de un cierto número de actos nuevos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos; los primeros son discursos fundamentales o creadores, en virtud de que producen reglas de formación de otros textos, estableciendo una posibilidad indefinida de discursos, por lo que aparecen como genuinos actos de instauración. Estos discursos “abrieron el espacio a algo diferente de ellos, que sin embargo pertenece a lo que fundaron”.²⁵² Tales discursos inaugurales exigen un perpetuo redescubrimiento y reactualización, abren una posibilidad infinita de nuevos discursos al ser objeto permanente de glosa, comentario o repetición.. El texto fundador es siempre reactualizable, posee un sentido múltiple, su riqueza funda siempre una posibilidad abierta para hablar, mientras que el comentario parece tener por cometido decir por fin lo que estaba articulado silenciosamente en el texto; pero, de hecho, el comentario conjura el azar del discurso, permite decir otra cosa del texto pero a condición de que sea ese mismo texto el que se diga, de modo que controla la multiplicidad abierta para contrarrestar aquello que resulte peligroso.
- El azar del discurso también resulta limitado por el principio del autor en función del cual se lleva a cabo la agrupación del discurso con el fin de ordenarlo, localizando la unidad y origen de su significaciones “El autor es quien da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real.”²⁵³ Él funge como foco de coherencia del discurso, lo articula, revela su sentido oculto y rinde cuentas sobre su verdad, de modo que la identidad del autor, que tiene forma de individualidad y yo,

²⁵¹ Vid., Foucault, “¿Qué es un autor?”, en Michel Foucault, *Entre filosofía y Literatura*, p. 345

²⁵² *Idem.*

²⁵³ Foucault, *El orden del discurso*, p. 31

limita el azar del discurso. Se pide que el autor revele el sentido oculto que lo recorre, relacionándolo con su vida personal y experiencias.

- Si atendemos a las llamadas disciplinas, hay también en su interior principios de limitación, un campo acotado de objetos, un conjunto de métodos, un horizonte teórico como cuerpo de proposiciones que se consideran verdaderas, juego de reglas y definiciones, técnicas e instrumentos. Factores que se presentan como el punto de partida para la construcción controlada de nuevos enunciados. Solamente en su interior se marcan los criterios de lo verdadero y lo falso, aunque se hallen construidas sobre errores con eficacia histórica, o a condiciones más complejas que la simple verdad, pero en cualquier caso, ellas delimitan con precisión los límites, más allá de los cuales “merodean monstruos cuya forma cambia con la historia del saber.”²⁵⁴

Hay un tercer grupo de medios de control del discurso que busca marcar las condiciones de su utilización, imponiendo un cierto número de reglas para impedir el acceso indiscriminado a ellos. Aquí el control se dirige a los sujetos que hablan y no al discurso como tal. Se considera que los procesos discursivos articulan el saber y constituyen un bien y como todo bien debe contar con leyes de apropiación y distribución. El derecho a hablar se reserva en una sociedad a un grupo determinado de individuos, no hay distribución igualitaria, la que sólo se logra por luchas y enfrentamientos. Tales medios de control serían los siguientes:

- Para tener derecho al discurso se debe cumplir con ciertas exigencias. Aunque se hable de comunicación universal del conocimiento e intercambio libre de discursos, las regiones del discurso no se hallan abiertas a todos, sino celosamente resguardadas, monopolizadas. El discurso verdadero únicamente puede ser pronunciado por aquel que ha sido cualificado para ello, aquel que ha adquirido el derecho del habla de acuerdo a todo un ritual estipulado, de modo que las fronteras del discurso no se abren indiscriminadamente. Sólo es posible hablar de intercambio y comunicación de discursos en el interior de sistemas complejos de restricción altamente fortificados. La cualificación de los individuos que hablan viene definida por el ritual que define sus gestos su

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 36

conducta, las circunstancias del discurso, así como el conjunto de signos que acompañan el discurso, fijando su eficacia y efecto, de modo que circulan en un espacio cerrado.²⁵⁵

- La educación parece la puerta para acceder al discurso, abierta a todo tipo de individuo, pero es una forma de ritualización del habla, forma política de distribución y adecuación del discurso, marca así las oposiciones y las luchas sociales. “Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos con los saberes y los poderes que implican.”²⁵⁶ La educación es medio de cualificación y fijación de las funciones para los sujetos que hablan

Encaramos, así, una serie de reglas de policía discursiva que regulan la producción del discurso. Reglas que vedan el acceso y la circulación libre de los discursos bajo cualquier circunstancia, revelando la “inquietud al sentir bajo esta actividad, no obstante cotidiana y gris, poderes y peligros difíciles de imaginar”²⁵⁷ Estos mecanismos de exclusión aseguran la distribución de los sujetos que hablan y la adecuación de los discurso al orden instituido.

En toda cultura aparece esta diversidad de sistemas de prohibición, “tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla: he ahí el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una compleja malla que no cesa de modificarse,”²⁵⁸ como límite infranqueable para la libertad discursiva. Pero aun no hemos hablado de aquel que ocupa para Foucault el primer rango, dentro de todos ellos se destaca la prohibición que proviene del lenguaje mismo, el lenguaje se adelanta al discurrir, le impone reglas de ordenamiento y determina la imposibilidad de pensar esto o aquello. El lenguaje obedece a los códigos fundamentales de una cultura y es la luz a través de la cual se miran las cosas y son enunciadas

Entre los sistemas de prohibición del lenguaje encontramos:²⁵⁹

- El límite que imponen las leyes del código lingüístico impidiendo las faltas del lenguaje, la alteración de la sintaxis.

²⁵⁵ Vid. *Ibid.*, p. 41

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 45

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 13

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 14-15

²⁵⁹ Vid, Foucault, “La locura, la ausencia de obra”, en *Filosofía y Literatura*, p. 273

- En el interior del mismo código hay palabras marcadas por una prohibición de articulación: palabras blasfemas referentes a lo religioso o a lo sexual.
- Los enunciados autorizados por el código, pero con significación intolerable, de manera que el sentido es objeto de censura por parte de una cultura determinada.
- Existe una cuarta forma de exclusión referida a una palabra, propia de un código reconocido, que es sometida a otro código cuya clave es dicha palabra. En este último caso, las palabras quedan desdobladas, dicen lo que dicen pero añaden un excedente de sentido mudo. No se trata de un lenguaje cifrado que comunica, ocultándola, una significación, sino que en la palabra aparece un excedente que se instala en su repliegue esencial y la socava desde el interior y hasta el infinito.

Es esta última forma de exclusión la que nos descubre una posibilidad de irreverencia ante el lenguaje que nos remite más directamente al ámbito de la locura y nos revela los secretos y potencialidades escondidos en la insensatez de su palabra.

La sociedad capitalista es un sistema que produce no sólo el conjunto de mercancías, sino también de valores y símbolos, y así como hace con aquellas, distribuye éstos y los transmite. Pero, a decir de Foucault, ello no obstaculiza el hecho de que se sigan trazando letras sobre hojas de papel cuya figura prototípica sea la del fuego, “esto es lo que hay que meterse bien en la cabeza; el espacio literario es la parte del fuego. En otras palabras, lo que una civilización confía al fuego, lo que reduce a la destrucción, al vacío y a las cenizas, aquello con lo que ya no podría sobrevivir, es lo que se llama el espacio literario.”²⁶⁰ El lenguaje del loco que ha invadido el ámbito literario trastoca, pues, las reglas del juego lingüístico que funda el espacio donde se ubican las cosas y sujetos, destruyendo los límites del mundo y de lo convencional.

El síntoma de nuestra época patente en la literatura es justamente que la palabra del otro excluido, la el loco, se libera y se convierte en vecina de la razón: las sombras de la noche irrumpen en la vigilia y juntas interactúan, con ello se arbole la estructura inclusión-exclusión propia de la cultura Occidental, produciendo claros efectos desestabilizadores.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 388

En consecuencia, la literatura actual ofrece un mensaje inesperado, inquietante, mostrando la otra faz de los valores de Occidente, su sombra oculta, la cual desgaja la relación entre palabras y cosas y en una tirada establece una relación inesperada entre ambas.

5. La fiesta del loco

Pero al inundar la esfera del lenguaje, el loco exige al mismo tiempo sus derechos de reconocimiento en el ámbito lúdico e instaura la fiesta permanente del loco, el carnaval, en todos los ámbitos de la vida social, fiesta en la que los roles sociales se trastocan, en que los órdenes familiares, productivos y lingüísticos se colapsan y se desbaratan, gestándose a nuevas configuraciones. Gracias al loco, el mundo queda sacudido, desestructurado, y todo saber con proclamas de evidencia se revela como disfraz, la vía que deja abierta es entonces, siguiendo a Trías, trocar el disfraz solemne por un disfraz carnavalesco que permita proseguir el festival de la sabiduría con espíritu lúdico, de igual manera que el festival social y político: “Liberación de todas las máscaras y disfraces [...], conversión de la vida en común en una fabulosa mascarada, dramatización de nuestra vida cotidiana”²⁶¹

La verdad de la razón se descubre fuera de sí misma, en el excluido, el enajenado mental, el alienado, que no se atiene a las bases de su sociedad y cultura, a las bases de racionalidad y sabiduría. Si la literatura permite expresarse efectivamente al loco, si atiende al reclamo nietzscheano del olvido de la tragedia y el presagio del retorno de las sombras, deja abierta la puerta para que la existencia onírica invada el discurso y la vida, y junto con ella se interrumpa la voz monótona de la razón, cifra de la cultura de Occidente y su dominación. La aparición del discurso del loco convoca el retorno de lo trágico y de la imaginación.

La apuesta de Foucault va, en este sentido, dirigida a la disolución del coagulo de racionalidad insituida. No con el fin de instalarse cómodamente en lo oscuro, las sombras, lo nocturno, sino con el ímpetu radical de subversión que revela al mundo como fábula. Al discurso de la razón sobre la sinrazón, opone un discurso que expone las experiencias prohibidas de la sin-razón y hace estallar los códigos lingüísticos de la normalidad. La razón es así cuestionada por la sin-razón, ampliando las posibilidades creadoras del lenguaje para insinuar lo inusitado, la capacidad

²⁶¹ Eugenio Trías, *op. cit.*, p.15

creativa de nuevos órdenes que disuelven los antiguos, nuevos objetos y normas, nueva subjetividades.

Es así como se verifica el asalto a la razón que consume la inversión de lo Mismo por lo Otro, pero, en último término, como lo deja ver Trías, lo que se busca es más bien liberarse de la disyuntiva para emerger en un nuevo terreno, conjurando racionalismo e irracionalismo en un espacio en que se diluye lo fijo, lo eterno e institucional, para privilegiar el acontecimiento corrosivo de estructuras sociales osificadas, en este *no lugar* el mundo es deconstruido para ensayar nuevas interpretaciones que en su diversidad y pluralidad se pliegan a la disrupción y el cambio, renunciando a la estatización, al exclusivismo, lo universal y eterno. Este es el gran efecto desestabilizador de la invasión de las sombras, inútilmente acallada y excluida por la historia de Occidente,

La locura apareció, no como la astucia de una significación oculta, sino como una prodigiosa *reserva* de sentido. Pero hay que entender bien lo que significa la palabra “reserva”: mucho más que una provisión, se trata de una figura que retiene y suspende el sentido, dispone un vacío en el que no se propone sino la posibilidad aún incumplida de que tal sentido venga a instalarse en él, o tal otro, o incluso un tercer, y de este modo quizá hasta el infinito.²⁶²

La separación tajante entre vida despierta y vida onírica de la cultura occidental queda radicalmente impugnada, el loco recluido y excluido social que carece de lenguaje, aquel cuyos balbuceos resultaban ininteligibles y acallados, emerge como factor corrosivo y creador. La locura como mera ausencia de obra, en tanto “no manifiesta ni cuenta el nacimiento de una obra (o de algo que, con la ayuda del genio o de la suerte, hubiera podido convertirse en una obra); designa la forma vacía de donde viene esa obra, es decir, el lugar que no deja de estar ausente, donde nunca se encontrará, porque nunca ha estado allí, ”²⁶³. El castillo de la razón ha sido asediado por los enemigos de la razón,

FOUCAULT, justamente intenta situar su discurso en esa zona. Se constituye así en un *mediador*. No tanto albergando la intención de sofisticar la exclusión, cuanto la de abolirla: abolir esa estructura de inclusión-exclusión, convertir al Otro de la razón segura de sí, idéntica a sí misma, en su “vecino” y gemelo: implicar ambas en una “estructura trágica” en la que Razón y No- Razón interactúan y se interfecunden.²⁶⁴

Es en esta zona donde habla el poeta, aquel que participa en esa experiencia del lenguaje desconfigurador de mundo que da paso a la pluralidad de interpretaciones.

²⁶² Foucault, “La locura, la ausencia de obra”, en *Entre filosofía y literatura*, p. 275

²⁶³ *Ibid.*, p. 276

²⁶⁴ Eugenio Trías, *op.cit.*, pp.48-49

La época clásica renunció a las sombras, sólo atendió a la luz de lo existente que analizó y clasificó, buscando seguridad, y relegó la irracionalidad a la superstición e ignorancia, que la razón en su progreso continuo anularía de manera definitiva, para dar paso a la felicidad y perfección humana. Pero la sombra se rebela y estalla de manera intempestiva, se muestra como la faz oculta de racionalidad que la complementa y explica, borrando la línea de demarcación, “hasta el punto de que ya no se sabrá cómo el hombre pudo poner a distancia esa figura de sí mismo, cómo pudo hacer pasar al otro lado del límite aquello mismo que se le manifestaba (*tenait a lui*) y en lo que se manifestaba (*était tenu*)”²⁶⁵

El surgimiento del lenguaje literario es sintomático, anuncia un pensamiento transgresivo que impide la petrificación y nos invita a vivir en el peligro, la aventura y el riesgo, anuncia la recuperación del ámbito imaginativo, ámbito olvidado en favor del conocimiento práctico y teórico; el primero domina la realidad y la instrumentaliza; el segundo pretende el conocimiento definitivo y verdadero, mientras que el suelo de lo imaginario es particularmente transgresivo, ya que “desde la escena imaginaria está prohibido el pacto con lo establecido”²⁶⁶

Lo que está en juego, pues, con la inclusión del loco es la relativización del sentido, el imperio de sentidos plurales, como fenómeno del descentramiento de una razón legitimadora, sentidos que eclipsan el sentido fundado por el Ser, bajo cualquiera de sus figuras, para reemplazarlo ahora por el sentido del acontecer y, en consecuencia, por la manifestación de construcción y deconstrucción continua de sentido como creación y configuración a partir del fondo sin fondo de la realidad; flujo y fragmentación de sentido y no pérdida o vacío.

Si la metafísica tradicional ha expulsado lo irracional, lo oscuro, la sombra, la muerte, privilegiando la razón desimplicada del sinsentido y no puede asumir estos aspectos oscuros, el lenguaje literario es portador de apertura que refiere siempre al sinsentido. Como consecuencia, el lenguaje, con su poder figurativo, adquiere el papel de producir el ser y fundar la realidad, el ser se ha reblandecido para transformarse en sentido inmerso en el vaivén de reversión del sentido en sin sentido que funda nuevos sentidos, movimiento transfigurador y configurador como advenir de sentido. Como lo señala Lanceros: “No se trata, por lo tanto, del fundamento como plenitud ni de la

²⁶⁵ Foucault, “La locura, la ausencia de obra”, p. 271

²⁶⁶ Lanceros, *La herida trágica*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 40

ausencia de fundamento, sino de hallar el fundamento en la ausencia de plenitud, en el abismo, en la herida.”²⁶⁷

La petrificación conceptual del mundo sólo es transgredida por la actividad lúdica, creadora, ínsita en el poder transgresivo del lenguaje, poder que emerge de la herida o fisura donde hay que recrear continuamente el sentido, porque el sinsentido está presente. Lo real proyecta su sombra en la visión pesimista de Sileno que contrasta con la luminosidad del concepto, el hombre se ubica en este gozne o quicio donde se da la lucha entre Apolo y Dionisios, pero también su conciliación fraterna.

En este escenario, tal como lo observa Trías, la idea de sujeto tradicional moderno queda reemplazada por la idea de persona en sentido etimológico: máscara, sujeto precario, vulnerable, descentrado, ya no un fetiche con pretendida identidad, con una máscara fija como patrón de medida. Muerto el hombre se disuelve esa identidad dura, y surge la profusión de máscaras o disfraces que desdeña la identidad en favor de la pluralidad, marcando como alternativa el carnaval. No es invitación a salir de lo *uno* para alcanzar autenticidad al modo existencialista, ello implicaría creer aún en un identidad perdida, se trata como en Artaud del surgimiento del teatro, de desempeñar papeles nuevos e inéditos, descubriendo el papel de máscara de los papeles que se representaban y aparecían como consustanciales. No se trata de autenticación, sino de disolución del yo. Las nociones de persona humana, identidad personal o yo, defendidas por toda variante de humanismo, son formas de subjetivación impuestas. El yo, el autoconocimiento del yo, la identidad personal tiene que ser relevada por nuevas formas de subjetivación. Con ello se rebasa definitivamente el sueño humanista en términos de libertad o emancipación del sujeto o de desalienación, para dar paso a la profusión y multiplicación de máscaras. El yo, afirma Trías, se descubre como fetiche, y se hace presente la oscura intuición de Artaud de la naturaleza teatral de la vida humana,”los hombres, hasta ese instante sólidamente instalados en papeles sociales fijos y resacados, comienzan a desempeñar, al igual que los actores en el teatro, papeles nuevos, inéditos.”²⁶⁸

De esta guisa, tal como lo expresa Hurtado Valero:

asistimos a una explosión estética fuera de sus confines tradicionales, con la aspiración de convertirlo todo en hecho estético integral; gran arte inminente, señala hacia un *esteticismo fuerte*, asociado con la racionalidad débil que está consagrándose. En efecto, si todo es ficción, entonces no

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 63

²⁶⁸ E. Trías, “El mito del humanismo; la prueba de la peste” en *Filosofía y carnaval*. p. 96

hay verdad [...] todo es creación, permanente juego que se ironiza a sí mismo, por ello, sólo resta elegir entre la impostura y la creación fuerte de mundo, de los valores, del mismo *Yo*.²⁶⁹

Todo se convierte en obra estética, todo es ficción y desaparece la verdad, lo que priva es la creación y el juego permanente, viéndonos condenados a la aniquilación y creación infinita que emana de la fuerza figurativa del lenguaje.

En sus reflexiones posteriores, Foucault parece desviar su atención de esta fuerza insumisa del lenguaje literario fecundado por la palabra de la locura, campo abierto por la *episteme* de su tiempo; su atención deja de ser cautivada por ese excedente que se instala en la palabra para trazar pluralidad de figuras que nacen y desaparecen y que revela la ficción de sujeto y de mundo, para pasar a ocuparse más de cerca del análisis de las prácticas discursivas históricas, del conjunto de reglas que rigen estas prácticas discursivas científicas y no científicas. Abierto francamente a la influencia del estructuralismo, pero sin plegarse a él, el énfasis ya no está puesto en el lenguaje literario como esa potencia proliferante enteramente libre, sino en el haz de reglas inmanentes a la práctica discursiva como fuerza del lenguaje ya constreñida, las cuales marcan lo decible y no decible en una época determinada. Parece que el entusiasmo literario es opacado ahora por la seriedad del análisis de lo dicho que se encuentra regido por los códigos inconscientes de una cultura, lo que lo lleva a afinar el análisis histórico de los discursos, mediante la introducción de herramientas metodológicas precisas y cuidadosamente trabajadas. Sin embargo, ello no implica el abandono de la idea del poder figurativo del lenguaje ajeno a todo referente y a todo sentido, en virtud de que insiste en los juegos del lenguaje regidos por reglas, dentro de los cuales se marca la distinción entre verdadero y falso, juegos ancladas en relaciones de poder que a su vez son sólo juego, lances inesperados que se institucionalizan pero que dejan escuchar el murmullo del silencio, de la ausencia y el vacío. Desde él la transgresión sigue jugando un papel protagónico en ese gesto de exceder los límites que impulsa el análisis histórico de los discursos y otorga fundamental relieve a la palabra del arquólogo.

²⁶⁹ P. M. Hurtado Valero, *Michel Foucault...*, p.162

Capítulo IV

La transgresión en el campo de los juegos de verdad

1. Intención pragmática del análisis del discurso

Según el análisis desarrollado por Dreyfuss y Rabinow en *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Foucault representaría, frente a la fenomenología, el estructuralismo y las posturas hermenéuticas conocidas, una nueva alternativa para la comprensión de lo que somos en función del diagnóstico de la prácticas sociales y discursivas vigentes, atravesadas por el poder; comprensión en la que destaca su intención pragmática, eminentemente transgresiva, frente a los juegos de poder-saber dominantes, en un intento de abrir vías al pensamiento, al lenguaje y la acción. “Así, Foucault, habiendo descartado a los otros, empleó el único método que le queda: una interpretación histórica pragmáticamente orientada.”²⁷⁰ En esta sección nos proponemos detenernos en el análisis histórico de las prácticas discursivas que nos configuran, objeto de reflexión del método arqueológico, con el fin de confirmar la persistencia del tema de la transgresión en este ámbito y esclarecer el papel concreto que en ese contexto desempeña.

1.2 El anonimato de las prácticas discursivas y su efecto de superficie

En el *Nacimiento de la Clínica* Foucault había puesto de manifiesto la conciencia que posee de pertenecer a una época de crítica que ha renunciado a la búsqueda de fundamentos últimos y asume el reino del límite y de la fatalidad. Época en que se verifica el llamado giro lingüístico que reclama la importancia decisiva del lenguaje, afirma que la posibilidad de dicha crítica no parte del hecho de que haya conocimiento científico como en Kant, sino del hecho de que hay lenguaje, y de que en lugar de ser el sujeto el dueño del sentido y del lenguaje “ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la oscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse a hablar.”²⁷¹

Este predominio del lenguaje da lugar a una forma de abordar el discurso propio de las posturas hermenéuticas que busca sacar a luz el contenido oculto de las

²⁷⁰ Dreyfus y Rabinow, *op.cit.*, p. 149

²⁷¹ Foucault, *El nacimiento de la Clínica*, p. 10

palabras, de hacer surgir un doble fondo de la palabra más próxima a la verdad; posturas que parten de la riqueza del significante que ofrece significados nuevos a los que hay que dar la palabra, pretendiendo hacer hablar este contenido como una tarea infinita que nada podría limitar. Pero advierte Foucault que su misma época abre también la posibilidad de hacer un análisis diferente del discurso, un análisis que trata los elementos lingüísticos no como núcleos autónomos de significaciones múltiples, sino como elementos en interrelación que forman gradualmente sistemas, el papel del enunciado no se definiría ya por el tesoro de sentido que contuviera, sino por la diferencia que lo articula a los demás enunciados reales que le son contemporáneos, dándose entonces cabida al análisis del significado de una época determinada que atiende a su forma sistemática y que se opone a la serie lineal del tiempo, “el punto de ruptura se sitúa cuando Levi-Strauss, para las sociedades, y Lacan, en lo que se refiere al inconsciente, nos mostraron que el ‘sentido’ no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y que en realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que sostenía en el tiempo y el espacio era el *sistema* [...]. Por sistema hay que entender un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que conexian”²⁷²

Embarcado en esta línea, Foucault no pretende elaborar una teoría universal del discurso, su preocupación va encaminada a descubrir y analizar las formas concretas e históricas que asumen las prácticas discursivas para descubrir las reglas que las gobiernan y las condiciones de su aparición, subrayando su carácter de acontecimiento. Tarea que exige una dimensión arqueológica que se desempeña como análisis histórico, el cual en su conjunto cumple una función decodificadora, en virtud de que desmiente la pretensión del discurso de encerrar un sentido universal y verdadero y pone fin en forma definitiva al reinado del significante.

Siguiendo el análisis de Dreyfus y Rabinow,²⁷³ podemos decir que el estructuralismo, confrontado con la fenomenología y la hermenéutica había intentado ya prescindir de las nociones de significado y sujeto, al hablar de una totalidad o sistema anónimo e impersonal, cuyos elementos se encuentran interrelacionados en forma dinámica conforme a determinadas reglas. El significado, considerado como producto de un sujeto trascendental autónomo a la manera de la fenomenología,

²⁷² Foucault, “A propósito de las palabras y las cosas” en *Saber y verdad*, p. 32

²⁷³ Vid. Dreyfus y Rabinow, *op.cit.*, pp.15-25

queda, de este modo, impugnado; pero también la pretensión de la hermenéutica comprometida con la noción de sentido. Si bien es cierto que la hermenéutica abandona ya la idea fenomenológica de un sujeto donador de sentido, busca preservar el significado, transfiriéndolo a los textos producidos por las prácticas lingüísticas y culturales de la tradición.

Foucault no se atiene a lo que denomina “comentario”: a la paráfrasis que explica el contenido de los textos o prácticas con el fin de alcanzar la comprensión de sentido que lleva al despliegue de discursos. Pero ello no lo conduce a aceptar la otra alternativa de exégesis, la que, al partir de la distorsión de nuestra comprensión habitual, según la cual los actores no tienen acceso directo al significado de sus discursos y prácticas, busca una especie de inteligibilidad más profunda y encubierta, el reconocimiento de cuya verdad llevaría a la liberación y al ser auténtico. Para Foucault la significación se produce dentro de un conjunto particular de prácticas históricas y sólo se comprende en función de ellas. En este sentido, si bien asume el sentido de pertenencia de la hermenéutica de la escucha y apela a la idea de distorsión de sentido que el actor ignora, defendida por la sospecha, no acepta la noción de significado profundo ni la promesa de liberación. Foucault se pronuncia por una lectura pragmática que busca esclarecer las prácticas culturales concretas de la situación actual con el fin de resistir las estrategias de dominio que las atraviesan. Lo que está en juego no es entonces ni el sentido compartido por la remisión a una tradición, pues tenemos que ir más allá de la pura teoría o de las formaciones discursivas para atender a las prácticas sociales, ni la revelación de un sentido oculto, pues la interpretación se mueve siempre en superficie.

Por su lado, la perspectiva estructuralista sustituye definitivamente la idea de significado por la función autorregulada de elementos carentes de significado, de modo que para explicar la actividad humana, recurre a instancias anónimas sometidas a leyes objetivas y necesarias. Foucault, empero,

ha procurado evitar el análisis estructuralista que elimina totalmente las nociones de significado y las sustituye por un modelo formal de conducta humana regida por transformaciones autorreguladas carentes de significado; evitar también el proyecto fenomenológico de rastrear todo significado subyacente a la actividad productora de significado de un sujeto trascendental autónomo, y, finalmente, evitar el intento del comentario como relectura del significado social implícito en las prácticas sociales tanto como el desciframiento de un significado diferente y más profundo del que los actores sociales son conscientes por sí mismos sólo de manera oscura.[...] No obstante, preserva la técnica estructural de focalizar tanto el discurso y el hablante como los objetos construidos, como

un paso necesario para su propia liberación de la toma de los discursos y las prácticas de su propia sociedad que simplemente expresan la forma en que son las cosas²⁷⁴

Si en trabajos previos, como la *Historia de la locura* o en *El nacimiento de la clínica*, Foucault se centra ya en el análisis de prácticas discursivas históricamente situadas referidas a la locura o a la enfermedad, en las *Palabras y las cosas* y en la *Arqueología del saber* trata de purificar este análisis del discurso, tratándolo, en cierto sentido, como sistema autónomo; sin embargo, estamos obligados a señalar que nunca abandona o deja de lado la idea de que las instituciones sociales influyen en las prácticas discursivas, como se advertirá en lo que a continuación se expone.

Lo que es innegable es el hecho de que el enfoque arqueológico pone especial énfasis en el análisis del discurso como si éste poseyeran autonomía y autorregulación interna al modo estructuralista, evitando involucrarse con el tema del sujeto, del sentido o de la verdad; simplemente describe y torna comprensibles objetos sin significado o verdad a la luz del gobierno de procesos o códigos estructurales enteramente arbitrarios, inclusive cuando se trata de la verdad plena de sentido proclamada por el conocimiento científico. Lo que aparece como verdad está determinado por juegos de verdad específicos, motivo por el cual, no tiene sentido hablar de la verdad o falsedad de una teoría o discurso en sentido referencial u objetivo. No hay trasfondo ontológico oculto detrás del discurso, hablamos de una ausencia total de fundamento o referencia, idea que había ya resaltado en sus escritos sobre literatura.

Pero ahora, esta tendencia a la autonomización del discurso parece acercarlo al estructuralismo; no obstante, jamás es un estructuralista declarado, pues, en primer lugar, rechazó hablar de estructuras fijas y atemporales, ya que las condiciones estructurales de posibilidad de prácticas y discursos, a las cuales denomina *episteme, sistema o archivo*. son para él de carácter claramente temporal: “en todas las épocas el modo de reflexionar de la gente, el modo de escribir, de juzgar, de hablar (incluso en las conversaciones de la calle y en los escritos mas cotidianos) y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura teórica, un sistema, que cambia con los tiempos y las sociedades pero que está presente en todos los tiempos y todas las sociedades.”²⁷⁵ A ese énfasis en el carácter temporal de los sistemas que lo aparta del

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 23-25

²⁷⁵ Foucault, “A propósito de las palabras y las cosas”, p. 33

estructuralismo se aúna, en segundo lugar, el hecho de que nunca se alejó de la idea de que las prácticas sociales e institucionales influyen en las prácticas discursivas, pero sobre todo, jamás dio de lado la intención estratégica y práctica de este análisis, lo cual contribuye definitivamente a marcar su distancia frente a las posturas estructuralistas.

1.3 Disolución de evidencias.

La arqueología surge como una teoría sobre el discurso con sus objetos y temas legitimados, pero sin dar origen a declaraciones sobre la verdad y el significado; las prácticas discursivas vienen determinados por reglas que no están presentes a la mente del sujeto hablante y es labor del arqueólogo ponerlas de manifiesto, desenmascarando el carácter ilusorio de la creencia en el significado y la verdad, al descubrir los procesos a que están sujetas las prácticas discursivas finitas y contingentes: “He intentado desentrañar un campo autónomo que sería el del inconsciente de la ciencia, el inconsciente del saber que tendría sus propias reglas, del mismo modo que el inconsciente del individuo humano tiene también sus reglas y determinaciones”²⁷⁶

Hablar, para Foucault, es algo distinto de expresar lo que se piensa o comunicar lo que se sabe, es poner en acción una serie de reglas de juego que gobiernan las posibilidades del decir. Estas reglas no poseen carácter trascendental, al estilo kantiano, pues no definen un espacio total en el que podrían ocurrir todos los actos de discurso posibles, sino que tienen carácter transitorio, rigen en una época determinada y se transforman. El resultado es una postura que excluye toda interpretación significativa, el significado o el sentido son tachados de simple ilusión promovida por las reglas arbitrarias de los juegos de verdad vigentes.

El método arqueológico de Foucault se aboca, pues, al análisis de los procesos discursivos que articulan el saber remitiéndolos a su configuración histórica, discursos propios de la ciencia, filosofía, literatura, jurisprudencia, derecho, psiquiatría, etc., en cuyo entramado se descubren, como su sostén propio, códigos que funcionan como el *a priori* de una cultura determinada, constituyendo el espacio de pensamiento y lenguaje que determina todo su saber constitutivo de objetos y sujetos. “Códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos,

²⁷⁶ Foucault, “Foucault responde a Sartre”, p. 43

sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá”.²⁷⁷ Se trata de una especie de red o andamiaje donde se construye el pensamiento y el sentido y, al mismo tiempo, se determina, así como determina a la vez el espacio en que se dan los objetos y los mismos sujetos. Tal estructura cambia de modo discontinuo en momentos coyunturales, como efecto de una reestructuración repentina y radical.

Esta red que la arqueología pone de manifiesto es presupuesto insoslayable de toda cultura y se halla manifiesta en su lenguaje, ella es la que ordena las cosas como su ley interior. Pero entre ella y las teorías científicas y filosóficas existe, según afirma Foucault, una región oscura, confusa,

ahí donde una cultura, liberándose insensiblemente de los órdenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaura una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores; de tal suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de sus órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas son ordenables.”²⁷⁸

Es en esa zona difusa donde la cultura se libera de sus rejas lingüísticas, reacciona contra su influjo y las neutraliza; de modo tal que al sacarlas a flote, les sustrae su poder, haciendo aparecer el ser en bruto del orden, en cuyo nombre se critican e invalidan los códigos del lenguaje de la percepción y la práctica habituales. En el fondo de este orden nos topamos con la lucha entre juegos de verdad dispares que proyectan diversas teorías del ordenamiento de las cosas. En ese espacio neutro se decodifican los pretendidos órdenes reales al sacar a la luz lo no pensado, al mismo tiempo que se abren nuevos cauces al pensamiento y al lenguaje; se exceden así los límites de lo dado en el lenguaje para dirigirse a ese lugar vacío, ese afuera habitado por el loco donde se planta ahora el arqueólogo y donde se nulifican todas las configuraciones fijas para abrirse a nuevos espacios de ordenamiento, con lo que se muestra su función impugnadora.

Desde este lugar intermedio entre mirada codificada y conocimiento reflexivo se devela, pues, el orden en su ser mismo, región anterior a las palabras, percepciones y gestos, cuyo papel es señaladamente crítico y transgresivo, especie de zona cero donde se sitúa ahora no la palabra del loco sino la mirada del arqueólogo. La

²⁷⁷ Michel Foucault, *Las palabras...*, p. 5.

²⁷⁸ *Ibid.*, p.6

propuesta foucaultiana nos lleva a esta experiencia desnuda del orden al esforzarse por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías, aquel fondo del que han podido aparecer los saberes y discursos científicos y filosóficos de determinada época como punto de origen donde se fundan las racionalidades y donde pueden ser destruidas, mostrándose en su carácter de juegos azarosos y contingentes.

Foucault, en suma, se encuentra convencido de que existe un código implícito y anónimo propio de cada sociedad y época, como lugar desde el cual todo pensamiento emerge, posibilitando y marcando senderos obligados al pensar y, junto con ello, a los objetos y sujetos. Se trata de una especie de estructura invisible y visible que descifra el enigma y la condición de posibilidad de los discursos, fijando sus límites y posibilitando su existir. “Se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y el de un lenguaje. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transformación. La tarea de la filosofía actual [...] es sacar a la luz este pensamiento anterior al pensamiento, este sistema anterior a todo sistema... ese transfondo sobre el cual nuestro pensamiento ‘libre’ emerge y centellea durante un instante.”²⁷⁹

Lo medular es que este análisis libera al pensamiento, desenreda esa red que lo aprisiona y obliga, de modo que lo que se juega es la deconstrucción del pensamiento para abrir la posibilidad de construirlo de otro modo.

En esta tarea, Foucault se aleja de la pretensión de describir el conocimiento en su progreso hacia la objetividad, para sacar a luz su campo epistemológico: “la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad [...]. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, es una “arqueología”²⁸⁰ del saber.

1.4 Reglas de formación y prácticas discursivas

En concordancia con lo anterior, la investigación que recibe el nombre de *arqueología* no alude para Foucault a “una excavación o sondeo geológico”²⁸¹ de los

²⁷⁹ Foucault, “A propósito de las palabras y las cosas”, p. 35

²⁸⁰ Foucault, *Las palabras...*, p. 7

²⁸¹ Foucault, *Arqueología del saber*, México, Siglo Veintiuno, 2006, p. 223

discursos, sino que “designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho a nivel de su existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él, de la formación discursiva a que pertenece, del sistema general de archivo de que depende.”²⁸² Se trata de un método no interpretativo o formalizador, sino descriptivo de discursos como prácticas concretas sometidas a transformaciones, las cuales abren un espacio en que objetos, sujetos, conceptos, enunciados y elecciones teóricas tienen su lugar. La arqueología sustituye así la exégesis de significado por un análisis histórico que busca establecer redes de interrelación de enunciados y campos enunciativos, poniendo de manifiesto las condiciones en que nacen y se desvanecen en forma discontinua y fragmentaria.

La línea de sucesión planteada por la tradición como despliegue histórico de los discursos en su evolución, se quiebra en diferentes planos, los cuales se articulan y superponen con diversos ritmos que se yuxtaponen y separan. Introduce así Foucault la dispersión y la diferencia, pero sobre todo la discontinuidad, como categorías del análisis histórico de los discursos. Discontinuidad entendida en términos de umbral, de ruptura, corte, mutación, novedad, que lleva a captar el discurso en su irrupción de acontecimiento. Hay que “acoger cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento; en esa coyuntura en que aparece y en esa dispersión temporal que le permite ser repetido, sabido, olvidado, transformado, borrado hasta en su menor rastro, sepultado muy lejos de toda mirada, en el polvo de los libros.”²⁸³

En este sentido, Foucault no pretende presentar al modo hegeliano el despliegue histórico de los discursos o del sentido y el esquema de su evolución, parece más bien congelar la historia, pues descuida las series temporales para describir las funciones discursivas en su irrupción y desaparición, las reglas generales que los rigen y que valen uniformemente para toda producción discursiva de un determinado tiempo y exclusivamente para él. Si recurre a la cronología es únicamente para fijar el momento en que nacen y se desvanecen los diferentes discursos,

como si sólo hubiera tiempo en el instante vacío de la ruptura, en esa fisura blanca y paradójicamente intemporal en que una formación repentina sustituye a otra. Sincronía de las positividades, instantaneidad de las sustituciones, el tiempo es eludido y con él la posibilidad de una descripción histórica desaparece. El discurso se arranca de la ley del devenir y se establece en una intemporalidad discontinua. Se inmoviliza por fragmentos, astillas precarias de eternidad. [...] juego de imágenes sucesivas que se eclipsan sucesivamente²⁸⁴.

²⁸² *Ibid.*, p 223

²⁸³ *Ibid.*, p.41

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 279

Sin embargo, contemplando este análisis más de cerca, si bien es cierto que suspende las continuidades para enfocarse al juego de reglas que rige la aparición de los enunciados, esta suspensión tiene por objeto que aparezcan relaciones que paradójicamente dan lugar a la temporalidad de las formaciones discursivas, pero siempre una temporalidad ajena a la continuidad.

La arqueología no esquiva la movilidad de los discursos, más bien los hace moverse a ritmo de acontecimientos. No pone entre paréntesis los procesos diacrónicos para centrarse en la figura sincrónica, sino que localiza puntos temporales de desviación y trata de mostrar el entrecruzamiento de relaciones sucesivas y simultáneas. Al dejar en suspenso la idea de sucesión como encadenamiento al que se someterían los diferentes discursos en su finitud, no pretende sustituir el flujo de acontecimientos por correlaciones que dibujan una figura inmóvil, sino hablar de umbrales, cortes, fisuras, brechas, redistribuciones, repeticiones, sustituciones, novedades. En este sentido, el análisis arqueológico tiene como efecto multiplicar las diferencias y subrayar las discontinuidades, sin tratarlas de reducir a unidad. “Preferiría pues que se dijese que he subrayado no *la* discontinuidad, sino las discontinuidades”²⁸⁵

Al poner en juego la noción de discontinuidad, el análisis del discurso insiste en “mostrar que la discontinuidad no es tan sólo uno de esos grandes accidentes que son como una falla en la geología de la historia, sino ya en el hecho simple del enunciado, se le hace surgir en su irrupción histórica, y lo que se trata de poner ante los ojos es esa incisión que constituye. Esa irreductible –y muy a menudo minúscula– emergencia”²⁸⁶

Es por el carácter de acontecimiento del discurso que es preciso pensar la discontinuidad, discontinuidad que invalida, según la perspectiva de nuestro autor, el intento hegeliano de establecer un progreso de la conciencia o de la teleología de la razón, o bien de evolución en la historia de las ideas, lo que supone un esquema lineal y continuo, último reducto del tema antropológico. La idea de acontecimiento impugna las nociones tradicionales de sustancia, proceso, continuidad. “Es preciso desalojar esas formas y esas fuerzas oscuras por las que se tiene costumbre de ligar entre sí los discursos de los hombres; hay que arrojarlas de la sombra en que reinan. Y más que dejarlas valer espontáneamente, aceptar el no tener que ver, por un cuidado de método y en primera instancia, sino con una población de acontecimientos

²⁸⁵ Foucault, “La función política del intelectual”, p. 54-55

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 42

dispersos.”²⁸⁷ En consecuencia, es necesario tratar cada elemento del discurso como irrupción de un acontecimiento en una coyuntura y dispersión temporal, renunciando en definitiva a la idea de influencia, evolución, libro, obra, autor.

En el *Nacimiento de la clínica*, Foucault puso en práctica y anticipó estos principios metodológicos antes de llevarlos a consideración consciente y formularlos explícitamente. En dicho texto se propuso llevar a cabo el análisis de las condiciones de surgimiento de un nuevo tipo de discurso médico y la inauguración de una experiencia frente a la medicina clasificadora. En efecto, ésta última presentaba el cuadro inmóvil nosológico como organización jerarquizada de las especies naturales e ideales de las formas mórbidas, el cual servía de regla semántica de definición de su esencia, así como mostraba su lógica inmanente y el principio de su desciframiento. Este cuadro clasificatorio definía un sistema fundamental de relaciones como espacio profundo anterior a las percepciones y las gobernaba, sólo dentro de él tomaba cuerpo la enfermedad.

Intempestivamente, se revela un corte, una nueva configuración de la enfermedad como reorganización del discurso médico que dibuja un nuevo perfil de lo perceptible y enunciable con relación al fenómeno patológico, la cual obedece a una mutación radical y de profundidad en la estructura formal de la experiencia médica que establece una nueva alianza entre palabras y cosas, y no, como se pretendía, a un abandono o superación de teorías y viejos sistemas.²⁸⁸ El efecto del análisis de las condiciones de emergencia de este nuevo discurso médico revela ante nuestros ojos el carácter contingente de nuestras evidencias, sólo una de las maneras posibles de espacializar la enfermedad, pero no la única ni la fundamental, una más de las múltiples experiencias históricas de configuración de la enfermedad. Y, en esta medida, este análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia médica, aplicable a cualquier otro tipo de experiencia histórica, tiene un fin estratégicamente crítico: descifrar en el interior de lo dado las condiciones históricas de su producción, mismas que lo llevan a su desestructuración. La obra foucaultiana intenta, de este modo, “descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma. Lo que cuenta en los hombres no es lo que han pensado, sino lo *no-pensado*

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 35

²⁸⁸ Foucault, *El nacimiento de la clínica*, pp. 7-8

que desde el comienzo del juego los sistematiza, haciéndolos para el resto del tiempo indefinidamente accesibles al lenguaje y abiertos a la tarea de pensarlos de nuevo.”²⁸⁹

Sin perder de vista este carácter radicalmente crítico y estratégico del análisis histórico de las formaciones discursivas, Foucault lleva a conciencia, desarrolla y afina en la *Arqueología del saber* la serie de instrumentales teóricos y metodológicos que lo habían guiado ya en su labor analítica, buscando describir el dominio entero del saber formado por las prácticas discursivas. Este saber no sólo comprende demostraciones científicas, sino también ficciones, relatos, reglamentos institucionales, decisiones políticas, destacando regularidades discursivas como conjunto de relaciones que se pueden descubrir en una época determinada.

Como ya se había mencionado, los discursos en general revelan en su superficie sus propias reglas de transformación, entendida ésta siempre en términos de discontinuidad y azar, que lleva a la simple sustitución de una formación discursiva por otra, sosteniendo una relatividad histórica de los discursos conforme a ciertas reglas de formación que los gobiernan durante un periodo particular y que al cambiar en forma abrupta los llevan a producir nuevos objetos y sujetos, así como nuevos conceptos y elecciones temáticas, lo que implica que nuestro pensamiento se mueve siempre dentro de un orden reglamentado en función del cual el mundo se abre cada vez lingüística y culturalmente de modo específico, orden dentro del cual necesariamente se habla y que se encuentra más allá de una subjetividad fundadora, o de un pensamiento subjetivo consciente o inconsciente.

El análisis del discurso foucaultiano trabaja en la superficie, trata de describir el conjunto de actuaciones verbales a nivel de enunciados en sus relaciones mutuas, definir el espacio de comunicación donde se entrecruzan sin saberlo los discursos singulares en una trama de la que no son dueños y cuya complejidad no perciben, más allá de pretendidas influencias o críticas de un autor sobre otro.

Este espacio de comunicación constituye un *a priori* histórico, entendido como condición de posibilidad de los enunciados, conjunto de condiciones de su emergencia y su ley de coexistencia que explican la forma específica de su modo de ser, *a priori* temporal que no escapa a la historicidad, pues, insistimos, no es una estructura fija por encima de los acontecimientos. Estas reglas no son, por ende, condiciones formales trascendentales de los enunciados, ni “gran figura inmóvil y vacía que

²⁸⁹ *Ibid.*, p.15

surgiese un día en la superficie del tiempo, que hiciese valer sobre el pensamiento de los hombres una tiranía a la que nadie podría escapar, y que luego desapareciese de golpe en un eclipse.”²⁹⁰ El análisis intenta captar los discursos en la ley de su devenir efectivo. No se está hablando de leyes transculturales y ahistóricas abstractas que definen las posibles relaciones de los elementos, sino de reglas locales e históricas que rigen las relaciones de los enunciados en un momento determinado y que derivan de las prácticas discursivas mismas y junto con ellas se modifican y transforman, a este conjunto de reglas es a lo que denomina *sistema*. Es en el espesor de las prácticas discursivas donde se revela el *sistema de formación* como un “un haz complejo de relaciones que funcionan como regla: prescribe lo que ha debido ponerse en relación, en una práctica discursiva, para que ésta se refiera a tal o cual objeto, para que ponga en juego tal o cual enunciación, para que utilice tal o cual concepto, para que organice tal o cual estrategia”²⁹¹.

Es la regularidad de una práctica discursiva la que dibuja el sistema de reglas que rigen la aparición y transformación de los discursos. La relación de cierto número de elementos en el discurso se efectúa por la misma práctica discursiva, estableciendo en ella un sistema de relaciones que le dan unidad y que no está dado de antemano. A todos estos sistemas los denomina Foucault *archivos*.

En esta medida, el archivo no es una suma de textos de una cultura como documentos del pasado y testimonio de su identidad, tampoco las instituciones que permiten conservar y registrar los documentos, sino el juego de relaciones que caracterizan el nivel discursivo y que hace surgir regularidades específicas que dan cuenta de las cosas dichas al determinar las posibilidades enunciativas de que se dispone: “El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Pero el archivo es también lo que hace [...] que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas;”²⁹² es así como el archivo define el nivel de una práctica que hace surgir multiplicidad de enunciados como acontecimientos regulares, como sistema general de la formación y transformación de enunciados.

²⁹⁰ Foucault, *Arqueología...*, p. 217-218

²⁹¹ *Ibid.*, p.122

²⁹² *Ibid.*, pp. 219-220

Nos movemos siempre al interior de un archivo, es dentro de sus reglas desde donde hablamos, él nos da la pauta de lo que podemos decir en nuestro discurso, sus formas de aparición, existencia y constancia, su historicidad y desaparición y, de acuerdo con Foucault, es justamente el archivo de nuestro tiempo lo que hoy nos remonta más allá de continuidades y teleologías impuestas por el pensamiento antropológico; más allá de identidades y “establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia del tiempo, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos.”²⁹³

1.5 Delimitación del tema del discurso

¿Qué es entonces, lo que hace posible que una serie de enunciados se constituya en discurso? No es el libro, que en sí mismo no constituye una unidad, tampoco la obra, denotada por el yo del autor, pues tomar a la obra como unidad es pasar por alto su carácter de acontecimiento. El discurso es una “práctica compleja y diferenciada que obedece a reglas y a transformaciones analizables.”²⁹⁴ Los discursos son acontecimientos que aparecen en un momento dado por la confluencia de ciertas condiciones discursivas y extra discursivas que remiten a reglas, leyes y archivos, los cuales posibilitan su surgimiento. Estas condiciones y reglas que gobiernan y constituyen sujetos, objetos, conceptos y enunciados no tienen un carácter empírico ni trascendental y son inconscientes para los individuos.

El campo de análisis arqueológico viene dado por el conjunto de cosas efectivamente dichos o escritos en su dispersión de acontecimientos. Este análisis se distingue del análisis de la lengua como sistema para enunciados posibles, nos enfrentamos, más bien, a un campo finito y limitado de acontecimientos discursivos efectivamente formulados y la cuestión aquí gira ahora en torno a cómo es que un enunciado determinado ha aparecido en un lugar determinado y en ningún otro. No está en juego la intención del sujeto, lo que ha querido decir o el juego de su inconsciente latente, buscando crear un segundo discurso mediante un trabajo de desciframiento, sino de captar el enunciado en su singularidad de acontecimiento articulado mediante la palabra o la escritura y establecer sus correlaciones con otros, así como también las formas de exclusión que implica, marcando su irrupción

²⁹³ *Ibid.*, p. 223

²⁹⁴ Foucault, “La función política del intelectual”, p. 74

histórica. “La pregunta adecuada a tal análisis se podría formular así: ¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?”²⁹⁵ Se trata de analizar el acontecimiento discursivo en su singularidad o unicidad, como todo acontecimiento, pero ligado a situaciones que lo provocan, acontecimientos de orden político, social, económico y técnico; así como las consecuencias que propicia, pero sobre todo el énfasis del análisis arqueológico está puesto en la relación con otros enunciados que pueden incluso pertenecer a otros dominios, buscando referirlo a formas de regularidad que no aludan a categorías antropológicas, como el sujeto de discurso, o el autor del texto, sino a reglas anónimas.

Como quedó expuesto, se pretende describir juegos de relaciones para establecer conjuntos discursivos a partir de estas relaciones, a partir del análisis de su coexistencia, sucesión, interacción, transformación, totalmente ajeno a una interpretación que buscara descubrir su sentido oculto. “No hay texto debajo. Por lo tanto, ninguna plétora. El dominio enunciativo está todo entero en su propia superficie.”²⁹⁶

En este análisis es necesario descartar la idea de que es el objeto, los tipos de enunciación o el sujeto que habla, o bien, el tema, el que hace que los diferentes enunciados constituyen un discurso.

El objeto es constituido por el conjunto de enunciados que lo nombran, describen, recortan, describen o explican, subrayando Foucault la estructura hablada de lo percibido, la articulación de discurso y objeto como juego de verbalización y espacialización. Es en este contexto como en el *Nacimiento de la Clínica* este autor se pregunta “¿quién puede asegurarnos que un médico del siglo XVIII no veía lo que veía, pero que han bastado algunas decenas de años para que las figuras fantásticas se disipen y el espacio liberado deje venir hasta los ojos el corte franco de las cosas?”,²⁹⁷ como si la mirada fiel al fin las rodeara y penetrara en su núcleo donde habita la verdad, no aportándoles nada más que su propia claridad al lograr ese contacto directo entre mirada y objeto, ajeno a todo discurso. Mas el análisis muestra que la medicina positiva no ha hecho elección de objeto, como si se dirigiera al fin, como pretende, a una objetividad pura, mediante la ruptura de cercos imaginarios, sino que lo que cambia es la red estructural sobre la que se apoya el lenguaje, la

²⁹⁵ Foucault, *Arqueología...*, p. 45

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 202

²⁹⁷ Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p.2

distribución del espacio donde se configuran objetos y mirada. No es una vuelta al fin a lo percibido más allá de toda teoría o especulación metafísica, tampoco se trata de un nuevo descubrimiento ajustado a la verdad de los hechos, de los valores absolutos de lo visible y el abandono de quimeras, tampoco se trata de un paso adelante en el progreso de la racionalidad, sino de la reorganización del espacio de la mirada, de una nueva alianza entre palabras y cosas, de una profunda reorganización formal como acontecimiento discursivo que da lugar a nuevas condiciones que definen el dominio de la experiencia y la estructura de la racionalidad; de modo que son las formas de visibilidad abiertas por los discursos las que se transforman.

Esto significa que no hay referente objetivo, no hay objeto formado de una vez y para siempre con un ser secreto, pues el objeto se modifica y es diferente en los diversos campos enunciativos, “el objeto no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo y a permitir encarnarse en una visible y gárrula objetividad; no se preexiste a sí mismo, retenido por cualquier obstáculo en los primeros bordes de la luz. Existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones”²⁹⁸

En consecuencia, lo que permite dar unidad a un conjunto de enunciados es el juego de reglas que dan lugar a la formación de objetos y sus leyes de transformación. Existe, así, un haz de relaciones complejo de orden discursivo y no discursivo que aparece como condición de la aparición de los objetos, relaciones entre los enunciados mismos e instituciones, procesos, económicos y sociales, técnicas, las cuales no definen su constitución interna, pero le permiten aparecer y situarse en relación con otros, yuxtaponerse o definir su diferencia.

Lo que muestra que el discurso no es visto por Foucault como signo de una cosa prediscursiva a la que podría deformar o disfrazar, sino que define tales objetos sólo en función del conjunto de reglas de su formación que constituyen las condiciones históricas de su aparición en un discurso,

de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente más allá de él; sino por el contrario mantenerlo en su consistencia, hacerlo surgir en la complejidad que le es propia. En una palabra, se quiere prescindir de las cosas. “Despresentificarlas” [...]. Sustituir el tesoro enigmático “de las cosas” previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan.²⁹⁹

²⁹⁸ Foucault, *Arqueología...*, p.73

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 78

Con esta postura se renuncia al campo semántico de la enunciación y también al sentido, para limitarse a la descripción de la formación de los objetos en el discurso conforme a determinadas reglas.

En función de lo dicho, no podríamos referir tampoco la unidad discursiva al estilo o a los tipos de enunciación, sino siempre al conjunto de dichas reglas que hacen posible la constancia de enunciados heterogéneos y dispersos, el sistema que rige su inclusión o exclusión, su repartición, y sus transformaciones.

Intentando otra vía para explicar el foco unificador del discurso, podríamos preguntar por el quién del que habla, aquel que tiene derecho a emplear este discurso, pero además de que no puede ser cualquiera, pues los derechos a articularlo están definidos estatutariamente, es decir, existen ámbitos institucionales que definen las posiciones de sujeto, las diferentes formas de subjetividad son efectos del discurso mismo. “Se renunciará, pues, a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará en él más bien un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y la discontinuidad consigo mismo.”³⁰⁰

Nos enfrentamos, pues, con el hecho de que el sujeto ya no asume la figura central, en tanto que las reglas de juegos de verdad autónomas que tienen su lugar en el discurso mismo se imponen según una especie de anonimato informe a los individuos hablantes, ajenas por completo a su conciencia.

Podríamos también recurrir al sistema de conceptos coherentes y permanentes que entran en juego en los discursos como criterio para determinar su unidad, pero constantemente aparecen nuevos conceptos, ya sea derivados o heterogéneos e incompatibles, en función de esas mismas reglas.

Por último, podríamos atenernos a la unidad de temática para reagrupar los enunciados y descubrir su encadenamiento, pero además de que podemos encontrar un mismo tema en discursos inversos, tal unidad temática habría que buscarla más bien en el campo de elecciones estratégicas abierto por cada formación discursiva, “al permitir, con un juego de conceptos determinados, jugar partidas diferentes,”³⁰¹ conformando de este modo el espacio de maniobras al que Foucault denomina

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 90

³⁰¹ *Ibid.*, p. 60

“campo de opciones posible”, como espacio cambiante en el que emergen ciertas posibilidades. Este campo reemplaza la explicación teleológica de temas y teorías, y está reservado a un grupo determinado de individuos sujetos al régimen y proceso de apropiación del discurso.³⁰²

De todo lo anterior resulta que una formación discursiva alcanzará unidad sólo en función de ciertos principios que operan en el discurso mismo y que construyen las cosas que pueden decirse, el sujeto que puede decirlas, los conceptos que pueden usarse y los temas que pueden elegirse, en función del campo de regularidad que liga los enunciados en un tipo de discurso que se encuentran efectivamente aplicado en él y que se impone por una especie de anonimato a un campo discursivo y a todos los individuos que se disponen a hablar dentro de él. “Soy consciente de lo chirriante que resulta el tratar los discursos, no desde el prisma de la dulce, muda e íntima conciencia que en ellos se expresa, sino desde un oscuro conjunto de reglas anónimas, la molestia que produce hacer aparecer los límites y las necesidades de una práctica en lugar de ver desplegarse, como estábamos habituados, las facultades del genio y de la libertad en una pura transparencia”³⁰³

1.6 El enunciado como función

El discurso es así una práctica regulada que da cuenta de cierto número de enunciados, siendo el enunciado el elemento indivisible del discurso, siempre en juego de relaciones con otros elementos semejantes a él.

Pero ¿a qué llama Foucault enunciado? No se identifica ni con la proposición como entidad lógica, ni la frase como entidad gramatical, ni con un acto de habla, porque sólo es una función que se ejerce de acuerdo a las reglas de formación que rigen los discursos. “función que cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles y que las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio”³⁰⁴ El enunciado actualiza aquellas reglas mediante contenidos concretos en un espacio y tiempo determinados en su formulación

Es necesario describir esta función en su ejercicio, condiciones y reglas, así como el campo en que se efectúa. El enunciado hace existir conjuntos de signos y permite la actualización de las reglas, está ligado a un referente no constituido por cosas o

³⁰² Vid. *Ibid.*, pp.111-112

³⁰³ Foucault, “La función política del intelectual”, p. 73

³⁰⁴ Foucault, *Arqueología...*, p. 145

hechos sino por leyes de posibilidad, reglas de existencia para los objetos que en él se nombran, designan o describen, como condiciones en que los objetos pueden aparecer, ya sea como objetos materiales o ficticios. El referencial de un enunciado es el campo de emergencia de individuos y objetos. Por esta razón el asunto del significante se suspende junto con el del significado y se deja también en suspenso la cuestión de la verdad y el sentido.

Pero lo más importante es que la función enunciativa sólo se ejerce dentro de un dominio asociado, es decir, para que haya enunciado es necesario ponerlo en relación con una serie de formulaciones al interior de las cuales se inscribe, ya sea conversación, demostración o relato. En suma, “puede decirse que una secuencia de elementos lingüísticos no es un enunciado más que en el caso de que esté inmersa en un campo enunciativo en el que aparece entonces como elemento singular.”³⁰⁵ No hay enunciado aislado, libre y neutro, siempre forma parte de un campo enunciativo donde desempeña un papel por su relación con los demás y donde tiene una posición determinada, se incorpora a un juego enunciativo, a reglas vigentes de un específico juego de verdad dentro del cual desempeña un determinado papel, reglas de un campo enunciativo. Los enunciados son producto de un campo de relaciones y no pueden definirse en forma aislada como lo hace el estructuralismo, en este sentido, dependen de un contexto en el que aparecen las formaciones discursivas como sistemas de enunciados, donde es el todo el que determina las partes o elementos, no hay partes previas al campo que las individualiza e identifica en el sentido en que lo plantea el estructuralismo.

Por otro lado, el enunciado es a la vez invisible y no oculto, el análisis debe dirigirse a las cosas dichas, a actuaciones verbales realizadas, “el análisis enunciativo es, pues, un análisis histórico, pero que se desarrolla fuera de toda interpretación: a las cosas dichas, no les pregunta lo que ocultan, lo que se había dicho en ellas y a pesar de ellas, lo no dicho que cubren, el bullir de pensamientos, de imágenes o de fantasmas que las habitan, sino, por el contrario, sobre qué modo existen, lo que es para ellas haber sido manifestadas, haber dejado rastros y quizá permanecer allí;”³⁰⁶ lo que refuerza la idea de que este tipo de análisis no busca lo oculto, no pregunta por lo no dicho, no trata de desdoblar los discursos mediante exégesis, se dirige a las manifestaciones del lenguaje efectivo y no a su sentido latente. No habla, en

³⁰⁵ *Ibid.*, p.165

³⁰⁶ *Ibid.*, p.184

consecuencia, de polisemia o represión como lo hacen las hermenéuticas de la escucha y la sospecha, respectivamente, los cuales pertenecen al campo semántico.

Sin embargo, aunque el enunciado no esté oculto, ello no significa que sea visible, es “ese demasiado conocido que se esquivo sin cesar”³⁰⁷ requiere de una conversión de la mirada para poder ser reconocido al interrogar la existencia misma del lenguaje. “Lo “preconceptual” descrito así, en lugar de dibujar un horizonte que viniera del fondo de la historia y se mantuviera a través de ella, es por el contrario, al nivel más superficial (al nivel de los discursos), el conjunto de las reglas que en él se encuentran efectivamente aplicadas.”³⁰⁸

En consecuencia, el discurso en general es una práctica compleja que obedece a reglas anónimas, ajena a toda pretensión antropocéntrica, a toda intención subjetiva liberadora, a todo afán transformador del mundo, por lo que Foucault insiste: “sé lo que puede tener de un poco áspero el tratar los discursos no a partir de la muda e íntima conciencia que en ellos se expresa, sino de un oscuro conjunto de reglas anónimas, no el genio o la libertad, sino los límites de una práctica, no hay rostro de autor, anulo toda interioridad en ese exterior tan indiferente a mi vida y neutro.”³⁰⁹ Se trata de un discurso acéfalo, más allá del sueño antropológico del lenguaje, consecuencia directa de la muerte del hombre.

1.7 Relación entre prácticas discursivas y prácticas sociales

Por último, cabe reiterar que si bien este análisis histórico trata de aislar conjuntos de enunciados para considerarlos en su exterioridad y discontinuidad como ámbito lingüístico autónomo, jamás pierde de vista el tejido de relaciones no discursivas en que se desenvuelven, la convergencia espontánea de exigencias que provienen de clases sociales, prácticas institucionales, problemas políticos, técnicos y económicos. Así, por poner un ejemplo, para que el surgimiento de la experiencia clínica fuera posible en el campo de la medicina, ha sido menester una reorganización del cuerpo hospitalario, la cual responde a nuevas políticas sobre la enfermedad, nueva definición social del estatuto del enfermo, instauración de una cierta relación entre la asistencia y la experiencia, el auxilio y el saber, etc.

³⁰⁷ *Ibid.*, p.187

³⁰⁸ *Ibid.*, p.102

³⁰⁹ *Ibid.*, p.353

De manera que Foucault no ignora nunca que las prácticas concretas no discursivas que abarcan el campo social, económico, político, institucional, técnico³¹⁰ inciden en los discursos, así como tampoco la influencia de éstos sobre aquellas, pues “hacer aparecer en su pureza el espacio en el que se despliegan los acontecimientos discursivos no es tratar de restablecerlo en un aislamiento que no se podría superar; no es encerrarlo sobre sí mismo; es hacerle libre para describir en él y fuera de él el juego de relaciones;”³¹¹ sin embargo, el análisis arqueológico no aborda explícitamente tales relaciones extradiscursivas, las cuales ocuparán el centro de la escena genealógica que intentará mostrar directamente cómo todo discurso surge dentro de ciertas prácticas sociales atravesadas por relaciones de poder. No obstante, la arqueología pone ya en relación formaciones discursivas y dominios no discursivos, no en términos de causalidad o como contexto de formulación, sino tratando de definir sus formas específicas de articulación.

Si el discurso se articula sobre prácticas no discursivas que le son exteriores, la autonomía del discurso no le da estatuto de identidad y total independencia histórica. De modo que aunque las prácticas discursivas parezcan tener inteligibilidad autónoma, en tanto susceptibles de ser analizadas en sí mismas, se encuentran en relación indisoluble con prácticas no discursivas, recibiendo y produciendo efectos sobre ellas, prácticas exteriores de las que depende y a la vez unifica reuniéndolas de manera coherente. Así, el discurso depende e influye en las prácticas, involucra “desde su existencia (y no simplemente en sus “aplicaciones prácticas”) la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política.”³¹²

El hablar inicia, en este sentido, un entramado de relaciones múltiples en las que se implican relaciones y estrategias de poder, la práctica política forma siempre parte de las condiciones de emergencia y funcionamiento del discurso. El discurso conjuga, pues, en su singularidad, acontecimiento y ruptura, pues puede acoger las estructuras formales que los gobiernan o bien excluirlas y desconocerlas en función de factores externos e internos al mismo discurso, en cuyo caso el discurso irrumpe y fragmenta una continuidad marcada por la repetición, genera un movimiento nuevo, un nuevo

³¹⁰ *Vid. Ibid.*, p. 47

³¹¹ *Idem*

³¹² *Ibid.*, 204

tipo de regularidad, lo que cuestiona la idea de creación y originalidad del autor y desmitifica la pretendida voluntad de verdad.

El efecto disolvente de la arqueología foucaultiana es del todo evidente, al dirigir la atención al espacio general del saber abierto por regímenes contingentes de verdad, a las configuraciones y modo de ser de las cosas que allí aparecen, pone en entredicho el suelo inmóvil de la cultura occidental, pero también las quimeras de lo humano que ahí mismo se bosquejan. Al no aceptar la idea de elementos y leyes objetivas e intemporales, se distancia del estructuralismo que se proclama como ciencia objetiva, para descubrir al investigador siempre situado, quien debe comprender desde el interior el significado de sus procesos culturales, no con fines puramente teóricos, sino para desestructurarlos y desestabilizarlos, lo cual también lo aparta de la línea hermenéutica que busca simplemente la comprensión de los significados transmitidos por la tradición.

2. Análisis genealógico del discurso

En el *Orden del discurso* aparece ya explícitamente tematizado el poder en el análisis de los discursos, aunque Foucault confiesa más tarde que se halla en este escrito preso aún de una noción negativa del poder como represión, la cual deja de lado su capacidad productiva de objetos y sujetos. En función de este tema del poder, se requiere, según este mismo texto, de la perspectiva genealógica que busca determinar las condiciones extradiscursivas de formación efectiva del discurso, cuáles son sus condiciones de aparición, crecimiento, dispersión y discontinuidad y subraya fundamentalmente su principio de trastocamiento; es decir, si la tradición ubica la fuente de los discursos en el autor, la disciplina o la voluntad de verdad, la visión genealógica desenmascara ahora estas suposiciones al mostrar las circunstancias estratégicas de su formación, las necesidades o intereses a que responden, los factores que los modifican o desplazan, así como las coacciones que ejercen, con lo que pone al descubierto las funciones de poder y exclusión que esconden, de forma que los discursos dejan así de aparecer como instancias autónomas fundamentales. Este análisis genealógico, se lanza a disolver las pretensiones de pureza, verdad y universalidad de las prácticas discursivas y a establecer nuevos juegos de verdad-poder

Para llevar a cabo este análisis genealógico es necesario, para Foucault, seguir ciertos principios metodológicos, establecidos ya algunos de ellos en el análisis

arqueológico, pero que aquí recoge, transponiéndolos a este nuevo tipo de análisis, a los que añade la propuesta de otros nuevos, a saber:

- 1) El principio de discontinuidad que nos lleva renunciar a la idea de que debajo de los discursos reina un gran discurso continuo, ilimitado y silencioso que es necesario sacar a la luz. No se habla aquí de sucesión o simultaneidad, ni de la pluralidad de sujetos que piensan, sino de cesuras que rompen el instante y dispersan el sujeto, dando paso a la discontinuidad que golpea las unidades supuestas de la tradición.
- 2) Es necesario aceptar, en segundo término, la categoría del azar que descubre que la producción de los acontecimientos no obedecen a ninguna necesidad u orden, impidiendo establecer relaciones causales de carácter mecánico entre sus elementos.
- 3) Se requiere, en tercer lugar, atender a un principio de especificidad que implica no tratar de resolver el discurso en un juego de significaciones previas. El discurso es para Foucault, violencia hecha a las cosas, práctica que se les impone y las produce, por lo que no hay que imaginar que el mundo se halla vuelto a nosotros escrito en signos legibles que sólo tendríamos que descifrar, y en este sentido no hay providencia prediscursiva que lo disponga a nuestro favor, no hay armonía preestablecida que haga al mundo cómplice de nuestro conocimiento.
- 4) Por último, y esta es la idea fundamental e innovadora dentro de los principios del método genealógico, se requiere atender a la regla de exterioridad, es decir, exige ir a las condiciones externas de su posibilidad, lo que genera el azar de los acontecimientos discursivos y fija sus límites.³¹³

Con base en estos principios se determina cuáles son las condiciones de aparición del discurso, de crecimiento y variación, su formación dispersa, discontinua y regular en atención ahora a las relaciones de poder que lo atraviesan.

Si como hemos expuesto, es verdad que la arqueología de Foucault acentúa, al modo estructuralista, que el discurso es un sistema gobernado por reglas, autónomo y autorreferencial, pero sin dejar nunca fuera de consideración el tipo de prácticas sociales que esconden los discursos, así como sus efectos sobre las mismas, estas condiciones fácticas cobran ahora importancia definitiva y central en sus reflexiones, por lo que se ve en la necesidad de instrumentar nuevas herramientas de análisis recurriendo a la genealogía de Nietzsche con objeto de desarrollar una teoría del discurso más completa que le permita tematizar de modo preciso las relaciones entre

³¹³ Vid., Foucault, *El orden del discurso...*, pp. 51-68

prácticas discursivas y prácticas sociales e institucionales que ponen en primer plano el tema del poder.

Este método *paciente, gris y meticuloso* se opone a toda búsqueda del origen (*Ursprung*) como fundamento último anhelado por la metafísica, fondo inmóvil e idéntico, esencial y ahistórico, ajeno a lo accidental y externo. Para Foucault no hay secreto esencial, sólo el secreto de que fueron construidas, su comienzo es irrisorio y bajo: discordias, luchas, enfrentamientos. No se encuentra en su fondo nunca aquel origen que es fundamento de una verdad sólida, sino proliferación de errores que nos lanzan a los azares de los comienzos. Por ello prefiere el uso de otros términos como *Entstehung* y *Herkunft* para delimitar el campo propio de la genealogía.

Herkunft refiere a fuente o procedencia como miríada o proliferación de sucesos abigarrados que se enmarañan y entrecruzan en el comienzo y que disocian identidades: accidentes, desvíos, errores, retornos, fisuras que en su dispersión fabrican aparentes unidades y al mismo tiempo las ponen en peligro al iluminarlas como inestables y tornarlas frágiles, por ello esta indagación del comienzo adquiere un carácter crítico, desbarata mitos, deshace lo que se percibía inalterable., “y hace pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora [...] La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario; remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo, ¿qué convicción la resistirá? Aún más, ¿qué saber?”³¹⁴

Por su parte, *Entstehung* alude a la emergencia como punto azaroso de surgimiento de una aparición, “La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las fuerzas adversas, o, aún más, la tentativa que hacen –dividiéndose entre ellas mismas- para escapar de la degeneración y revigorizarse”³¹⁵ La emergencia no es otra cosa que la entrada en escena de las fuerzas, su irrupción en un espacio vacío que las reparte y las pone en relación, lugar de enfrentamiento y lucha, que es un no lugar. De la emergencia no existen causas o antecedentes, tampoco responsables, se produce en el intersticio y en el fulgor de un instante, pero en ella siempre se representa la misma historia de

³¹⁴ Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 12-13

³¹⁵ *Ibid.*, p. 15

guerra y dominación. Violencia que ningunas leyes o paz civil pueden suprimir, pero que relanza sin cesar el juego de la dominación. En consecuencia, se prohíbe hablar del progreso de combate en combate hasta la reciprocidad universal en que las leyes sustituirían la guerra, en ella no hace mas que instalarse la violencia. Las diversas emergencias no pueden verse como figuras sucesivas de una misma significación que las recorrería en su interior, son efectos de conquista, sustituciones, desplazamientos.

Este interés por las prácticas sociales atravesadas por el poder que se advertía ya en sus primeros escritos, alcanza ahora gran relevancia y la genealogía va a presentarse justo como método que le permite analizarlas y diagnosticarlas, sin que ello le implicara, desde nuestra consideración, el abandono de la arqueología. La función de la arqueología es ahora servir a la genealogía para poner en entredicho la seriedad y valor de verdad del discurso y sus objetos, sometidos a reglas arbitrarias de juegos de verdad, mientras que la pregunta genealógica es las encargadas de desentrañar el papel que las prácticas discursivas desempeñan en la sociedad y los fines con los que se las emplea.

2.1 La ilusión de la verdad

La genealogía busca, de este modo, determinar las condiciones fácticas de formación del discurso, sus condiciones externas de aparición, crecimiento y variación, las necesidades y estrategias de poder a las que responden, los factores que los modifican y desplazan, las coacciones que ejercen, desenmascarando la pretendida voluntad de verdad como su motivación. La genealogía nietzscheana le permite, pues, a Foucault poner en claro la forma en que el poder utiliza la ilusión del significado para reforzarse, sólo que, como lo señalan acertadamente Dreyfus y Rabinow, “Foucault, el genealogista, ya no se sigue indignando, como lo está Nietzsche, por el descubrimiento de que los reclamos de objetividad enmascaran motivaciones subjetivas, Foucault se interesa en el modo en que la objetividad científica como las intenciones subjetivas surgen juntas en un espacio establecido, no por prácticas individuales, sino sociales.”³¹⁶

Foucault, en efecto, no va a proclamar motivaciones subjetivas de orden instintivo, enmascaradas tras las pretensiones de objetividad como en el caso de Nietzsche. Tanto dicha objetividad como las motivaciones subjetivas, surgen para

³¹⁶ H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *op.cit.*, p.137

Foucault en un espacio establecido por prácticas no individuales, sino públicas o sociales. En lo que Foucault se va a empeñar es en destruir las verdades intocables, la presunción de lo originario, las doctrinas del desarrollo y el progreso, para destacar los juegos de sumisión y dominación, del combate presente por doquier. El sentido y la verdad son producto de estrategias de dominación, de grandes maniobras sociales, no como tácticas de actores individuales, sino como estrategias sin estrategias, relaciones de fuerza que definen y despejan un espacio donde los indivisos desempeñan sus papeles. Campo de batalla no entre dominadores y dominados, sino campo estructural de conflictos. Como bien lo señala Eduardo Grüner, a lo que alude Foucault es a una lucha que al violentar los imaginarios colectivos, redefine los procesos de producción simbólica³¹⁷, de modo que:

Es sólo una política de la interpretación que no se deja subyugar por la profundidad así entendida la que puede recomponer la agitación de la superficie y crear una verdadera tormenta. La interpretación es allí, ese Acontecimiento que funda un nuevo Logos, un nuevo espacio de *inteligibilidad* desde el cual todo el “mapa” de la cultura se recompone. Y que lo hace por la *imaginación*, por la construcción de un “relato” de una “ficción” si se quiere decir así, pero de una ficción que genera un nuevo régimen de verdad desde el cual leer las otras ficciones.³¹⁸

Las prácticas sociales constituidas históricamente generan interpretaciones de mundo y de sujeto que se encarnan en formas de vida que no tienen esencia, ni verdad, ni permanencia, ni unidad oculta subyacente. Interpretar no significa aclarar una significación oculta en el origen, sino “que interpelar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarla a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones.”³¹⁹ La genealogía es la historia de estas interpretaciones, historia que reintroduce en el devenir todo lo que pretende inmovilizarse, pero, alejada de toda visión totalizadora y, sin remisión alguna a consuelos, introduce la diferencia y discontinuidad para hacer aparecer el suceso en su unicidad y ruptura, entendido siempre como relación de fuerzas y como lance.

En concordancia con lo antes dicho, como pensador reductor de ilusiones, sería fácil ubicar a Foucault directamente en la llamada hermenéutica de la sospecha, no obstante, se separa visiblemente de Freud y Marx, en tanto su intento no busca

³¹⁷ Vid., Eduardo Grüner, “Foucault, una política de la interpretación.” Prólogo, en Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p.14.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

³¹⁹ Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, p. 18

despejar el camino para hacer surgir la verdad auténtica, ni su mensaje va dirigido a una transformación social mesiánica, lo que pretende es liberar al lenguaje y propiciar nuevos regímenes de saber-poder, insistiendo en develar el carácter ficticio de toda pretendida verdad y rechazando una adhesión pasiva a lo dado. No busca detrás de las apariencias un significado profundo, sino que admite sólo el mundo de apariencias que trata de interpretar como conjunto de prácticas históricas. “el buen historiador, el genealogista, [...] quiere organizar un gran carnaval del tiempo, en el que las máscaras no dejarán de aparecer. Quizá más que identificar nuestra desvaída individualidad a las identidades muy reales del pasado, se trata de irrealizarnos en tantas identidades aparecidas; [...] volviendo a comenzar la bufonería de la historia”³²⁰. En consecuencia, el pensamiento genealógico activa nuestro poder de transgresión que desmiente toda promesa del saber y nos conduce de lleno al reinado de la diferencia.

De la mano de Foucault presenciamos cómo todo saber, junto con su objeto, revela su historia de surgimiento y su caducidad; muestra que no obedece a una lógica de superación como conocimiento progresivo cada vez más adecuado a la verdad, y con ello muestra su verdadero rostro: invención que irrumpe bajo circunstancias que coyunturalmente se dan cita como condiciones de su posibilidad, condiciones tanto de orden discursivo como institucional que delatan determinadas reilaciones de fuerza y que se entrecruzan y convergen para hacer emerger de modo necesario determinado acontecimiento. Con el análisis de estas condiciones de posibilidad de los acontecimientos discursivos, los valores, objetos y verdades admitidos en nuestro presente se deconstruyen y fluidifican al ser remitidos a su génesis y a sus presupuestos, para abrir cauces a nuevas combinaciones lingüísticas en conexión con nuevas relaciones de fuerza, este es su único modo de análisis, análisis que trastorna nuestra perspectiva habitual, aquella que nos lleva a considerar los discursos y saberes bajo la luz de lo racional y natural y exige “interrogar de nuevo las evidencias y los postulados, cuestionar los hábitos, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar la medida de las reglas y las instituciones a partir de esta re-problematización,”³²¹ todo ello con el fin de pensar y ser de otro modo.

³²⁰ *Ibid.*, p. 26

³²¹ Foucault, “El interés por la verdad”, en *Saber y verdad...*, p. 239

2.2 Interrelación entre Discurso y Poder.

En contra de las pretensiones del mito occidental ya anunciado desde el Edipo de Sófocles de que saber y poder son antinómicos, de que el poder representa ignorancia, olvido, oscuridad, y conduce por ello a la perdición de Edipo, el poder político, para Foucault, se encuentra inextricablemente entrelazado con el saber. Desde la interpretación foucaultina, el poeta trágico parece decirnos que la verdad sólo reina en las regiones celestes de lo divino o en la tradición popular que recuerda lo acontecido; es decir, en el adivino que anuncia la verdad a Edipo o en los pastores que le recuerdan su origen y lo llevan a su caída y desdicha. “Edipo funcionará como hombre de poder, ciego, que no sabía y no sabía porque podía demasiado,”³²² en su figura tiene efecto el desmantelamiento de la unidad arcaica formada por el poder político y el saber, lo cual tiene lugar en el siglo V, origen de nuestra civilización.

Edipo, que asume el poder después de haber resuelto en la soledad el enigma de la esfinge, ajeno tanto al saber del adivino como del pueblo, tiene que fracasar y sucumbir por exceso de poder que nada sabe, mientras que el saber y la ciencia en su pura verdad deben permanecer purificados de poder político. Este es el prejuicio que aparece expresado también en la *República* de Platón, según la cual, desde que aparece el saber, cesa el poder, pues el poder vuelve loco, enceguece³²³. De ahí que sólo aquellos que se conservan ajenos al poder, aquellos que encerrados en su interior toman contacto con lo divino, pueden acceder a la verdad, por ello es el rey filósofo el destinado a purificar el Estado de las perversiones del poder político.

Más allá de este mito presente en toda la tradición occidental, Foucault hace patente la estrecha articulación entre verdad y poder, la manera en que el ejercicio del poder crea perpetuamente saberes y objetos de saber, provoca su emergencia, e inversamente, cómo el saber conlleva efectos de poder, ahí donde se somete, o bien, rompe los límites de la palabra impuesta.

En una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, y a partir de esta pareja. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad.³²⁴

³²² Foucault. *La verdad y las formas jurídicas*, p. 58

³²³ *Ibid.*, pp. 37-59

³²⁴ Foucault, “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*, p. 141

Si el saber sostenido por la tradición adopta siempre una apariencia neutra, forma en realidad un juego de represión y exclusión³²⁵ que marca la línea divisoria de quienes no tienen derecho al saber. Este poder-saber no se ubica exclusivamente en los niveles superiores de censura, sino que penetra en las capas más profundas de la sociedad. Los intelectuales, en general, no son agentes puros de la conciencia y la verdad, sino que se encuentran insertos en la red de relaciones de un sistema concreto de poder que genera exclusiones. Tras el aspecto desinteresado, universal y objetivo del conocimiento, aparecen circuitos cerrados de saber que se forman al interior del sistema social, político y administrativo,³²⁶ de manera que la producción del saber oculta siempre la historia de la lucha por el poder y las condiciones de su ejercicio y sostenimiento,

Para saber qué es, para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprenderemos en qué consiste el conocimiento³²⁷

La verdad no se halla, pues, fuera del poder, como resultado de espíritus libres y privilegiados que en su búsqueda desinteresada se emancipan de la política, no existe conciencia ni sujetos puros, tampoco una esencia del conocimiento o estructuras universales, sino que el saber es resultado histórico y puntual de condiciones ajenas al mismo; es un efecto o acontecimiento de relaciones de fuerza, de relaciones políticas en la sociedades, inversamente, los discursos proclamados verdaderos tienen sus efectos propios de poder. “los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza”³²⁸

No hay que olvidar que la verdad y su discurso pertenecen a este mundo y se producen en el marco de una serie de imposiciones, de la misma manera que tiene repercusiones de orden político, “en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad; no hay unificación sino sistema precario de poder.”³²⁹

³²⁵ Vid., Foucault, “Más allá del bien y del mal”, en *Microfísica del poder*, p. 32

³²⁶ Vid., *Idem*

³²⁷ Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, p. 28

³²⁸ M. Foucault, *Historia de la Sexualidad I, La voluntad de saber*, México, siglo Veintiuno Editores, 2005, p. 124

³²⁹ Foucault, “Más allá del bien y del mal”, p. 32

Afirma Foucault que cada sociedad tiene su régimen propio de verdad, su política general de la verdad, en cuyo marco se establecen los criterios que permiten distinguir los discursos verdaderos y los falsos, lo que funciona como verdad y los modos en que se distribuyen. Y es aquí donde la posición del individuo puede alcanzar su significación y producir sus efectos, en tanto que puede funcionar dentro de ese régimen de verdad que es esencial a la estructura y mecanismo de la sociedad o, por el contrario, resistirlo.

El combate por la verdad no es una lucha por descubrir cosas verdaderas, sino afán de trastocar un conjunto de reglas de juego según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso, empezando por poner al descubierto el papel político que juega la verdad y sus efectos de poder.³³⁰ No es cuestión de problemas de conciencia o de ideas, sino, en términos nietzscheanos, de voluntad de poder, pues la verdad no es más que el producto de un conjunto de procedimientos reglamentados para la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados. Verdad ligada a los sistemas de poder que la producen y mantienen y a los efectos de poder que conlleva. Lo que está en juego es, entonces, el régimen de la verdad. La historia no es legible como progreso de la razón universal, sino como la puesta en escena de rituales de poder, en función de los cuales la humanidad avanza de una forma de dominación a otra.

De esta manera, el papel político del intelectual no es construir nuevos contenidos ideológicos surgidos de la conciencia, o hacer que su práctica discursiva responda a la verdad y la justicia, sino comprometerse con la posibilidad de instaurar un nuevo régimen o política de la verdad; “El problema no es ‘cambiar la conciencia’ de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad”³³¹. Tampoco puede pretender liberar la verdad de todo sistema de poder, pues la verdad es en sí misma poder, más bien tiene que centrarse en separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas sociales, económicas y culturales dentro de las cuales funciona, para hacerlo entrar en otro juego y otro régimen de verdad.³³² Lo que el intelectual se compromete a delatar no es el error, la ilusión, la conciencia alienada, la ideología, sino la política misma de la verdad y sus estrategias de poder.

³³⁰ Vid., Foucault, “Verdad y poder”, en *Mirofísica del poder*, p.189

³³¹ *Ibidem*

³³² Vid., Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, p.18

Así, en este nivel de los juegos de verdad, lo que Foucault entiende por transgresión y lo que propaga es la lucha por la modificación de las reglas de formación de los enunciados permeadas por el poder, no el simple cambio de su contenido o su forma teórica, sino la transformación radical del régimen de su producción. Ello significa tener presente el efecto de poder que circula entre ellos, el hecho de que se rigen por un régimen interior de poder que explica cómo y porqué se modifican, efectos de poder propios del juego enunciativo mismo y no analizar simplemente el poder que pesa desde el exterior sobre los enunciados.

En consecuencia, es totalmente ilusorio pretender desligar el saber del poder; es imposible que el poder se ejerza sin el saber y que el saber no engendre a su vez poder, y es Nietzsche, observa Foucault, el que ha puesto al descubierto estas relaciones de poder-saber en el discurso, sin necesidad de encerrarse en una teoría política totalizante, como lo hace Marx, en tanto que plantea una totalización del poder y defiende una teoría con pretensiones de verdad.

2.3 Crítica a la noción de Ideología

La noción marxista de ideología parece estar en oposición a algo que sería la verdad, la relación del sujeto con la verdad se hallaría perturbada, oscurecida por las condiciones de existencia impuestas desde el exterior al conocimiento. En virtud de ello, los análisis de los efectos de poder en la ideología, tal como son planteados por Marx, suponen los modelos del sujeto proporcionado por la filosofía clásica, sujeto dotado de una conciencia que el poder enajenaría, mientras que el sujeto de conocimiento y sus formas de conocer son asumidas como definitivas, en ellas se inscribirían las condiciones sociales, económicas y políticas. La ideología toma, así, un carácter de conciencia falsificada por la estructura económica:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico.³³³

En contraste y desde la perspectiva foucaultiana, las estrategias de poder engendran dominios de saber y sus objetos, formas diversas de objeto y de sujeto. El sujeto no

³³³ Foucault, "Verdad y poder", p. 182

es, en consecuencia, aquello a partir de lo cual se da la verdad en la historia, sino que el sujeto se constituye y funda al interior de dichas estrategias, donde a cada instante se reconfigura. En este sentido, el marxismo que remite a la economía y a la ideología, al juego de estructura y superestructura, constituye un obsáculo para la formulación adecuada de la problemática del poder, pues la noción de ideología parece estar en oposición a algo que sería la verdad, nublada por efecto de las condiciones económicas y sociales, las cuales, una vez transformadas permitirían la existencia de un sujeto de conocimiento en posesión de la verdad.

Desde la mira de Foucault, las condiciones económicas y políticas no constituyen un medio de rarefacción para el conocimiento, sino justo aquello a través de lo cual se forman los conocimientos y los sujetos. “Mi propósito es demostrar[...] cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, son aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad. Sólo puede haber cierto tipo de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman.”³³⁴ Desde este punto de vista, las estructuras políticas no determinan extrínsecamente al sujeto de conocimiento, sino que son constitutivas de éste y su saber. No es que la verdad se encuentre deformada por una ideología que responde a intereses económicos, sino que toda verdad o saber es expresión de poder, de modo que no hay verdad auténtica que se adecue o ajuste a la realidad. Este saber-poder define, justo, los límites entre verdadero y falso, y, al mismo tiempo, produce subjetividades.

El hecho es, en resumidas cuentas, que el problema no se centra en discernir lo que evidencia la verdad en un discurso y lo que aparece como distorsión y engaño, sino en analizar históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos con el fin de “inventar las estrategias que permitirán a la vez modificar estas relaciones de fuerza y coordinarlas de forma tal que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad.”³³⁵

Se vuelve a hacer evidente y verificar que si Foucault desarrolla un método que le permite elaborar una ontología histórica de nosotros mismos, al mostrar el modo en que en nuestras prácticas sociales y discursivas, insertas en relaciones de fuerza, los seres humanos han llegado a configurarse como determinado tipo de sujetos, se

³³⁴ Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 32

³³⁵ Foucault, “Las relaciones de poder peneran los cuerpos”, en *Microfísica...*, p. 159

plantea este objetivo no simplemente movido por un afán teórico, sino con el propósito de encarar estas prácticas y suscitar la intrusión de nuevas modalidades de ser sujeto.

No obstante, rechaza la figura del intelectual de izquierda que se ha sentido con el derecho de tomar la palabra en nombre de la verdad y la justicia, y se presenta como representante de lo universal de la conciencia de todos, al mismo tiempo que presenta al proletariado como portador irreflexivo de la verdad que aquel ilumina. Para nuestro autor, “el papel del intelectual no es situarse <un poco en avance, un poco al margen> para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder”³³⁶ El intelectual ya no puede trabajar por lo universal, lo justo y verdadero en abstracto, sino situarse en sectores específicos, en puntos estratégicos en los que lo ubica su actividad de diagnóstico histórica, con una conciencia más inmediata y concreta de la lucha, planteándose problemas concretos y bien determinados, sólo gracias a ello participa en luchas reales colectivas, junto con aquellos que tienen el mismo adversario.

Desde esta consideración, el intelectual deja de ser la conciencia universal o el sujeto libre y conciente, para pasar a ser aquel que participa en una actividad específica. “Desde el momento en que la politización se opera a partir de la actividad específica de cada uno, el umbral de la *escritura* como marca sacralizante del intelectual, desaparece; y pueden producirse entonces lazos transversales de saber a saber; de un punto de politización a otro”³³⁷. El intelectual es ahora aquel que de modo específico posee poderes que están al servicio del régimen de poder o en su contra, se asume como estrategia en los juegos de poder y no como el orador de los valores de todos.

De lo que se trata entonces es de distinguir los sucesos coyunturales, los hilos y redes a los que pertenecen los discursos y los hacen engendrarse, pues lo que está en su base es una historia belicosa, de relaciones de poder. Los discursos del saber deben, así, ser analizados a partir de luchas y violencias, como realidad azarosa con el objetivo de permitir la inserción estratégica y la participación activa en la lucha del intelectual.

³³⁶ *Vid.*, Foucault, “Los intelectuales y el poder”, p. 79

³³⁷ Foucault, “Verdad y poder”, p. 184

2.4 El discurso como acontecimiento estratégico

Debemos entender que el discurso del saber es acontecimiento, emergencia que se produce siempre en un determinado estado de fuerzas que luchan unas contra otras, es decir, es un “suceso -por esto hay que entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita o distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado.”³³⁸

En esta tónica, si el discurso del saber es acontecimiento, emergencia, podemos afirmar que se produce siempre en un determinado estado de fuerzas que luchan unas contra otras, donde la emergencia es el espacio de su distribución. Esto explica que las diferentes emergencias discursivas no sean figuras sucesivas de una misma significación que les daría continuidad y sentido, más bien delatan conquistas disfrazadas, efectos de sustitución, desplazamientos.

De lo anterior se entiende que el discurso se inscribe siempre en la lucha por el poder y busca mantener o revertir las relaciones de fuerza, buscando responder al suceso, atacar las relaciones de poder establecidas con el fin de cambiar la historia y el régimen de la verdad. “Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantado contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo torna frágil y permite detenerlo”³³⁹

Las tácticas, los objetivos. el mismo proceso, deben proporcionarlo aquellos que luchan, el único papel que puede jugar el intelectual es el de ser un instrumento de análisis, ayudar con su percepción amplia, de historiador, a percibir las líneas de fragilidad, los puntos en que se aferran sutilmente los poderes, pero jamás decir lo que se debe hacer. Reiteramos, su papel no es estar situado al margen para decir la verdad desnuda, no puede legitimar su discurso apelando a una época dorada o a una futura comunidad ideal, sino luchar contra las formas de poder predominantes expresadas en el saber y la verdad. “Hace ya bastantes años que no se le pide al intelectual que juegue ese papel. Un nuevo modo de ‘ligazón entre la teoría y la práctica’ se ha

³³⁸ Foucault, “Nietzsche la genealogía, la historia”, p.20.

³³⁹ Foucault, *Historia de la sexualidad I*, p. 123

constituido. Los intelectuales se han habituado a trabar no en lo ‘universal’, en el ‘ejemplar’, en el ‘justo-y-verdadero-para-todos’, sino en sectores específicos, en puntos precisos”³⁴⁰ Con este fin, es necesario renunciar a la teoría y los discursos globales.

La teoría no expresa o traduce una práctica, es en sí misma una práctica, pero local y regional, no puede adoptar ya una forma totalizadora, esto es propio del poder contra el que lucha. La lucha por el poder debe sacar éste a flote y golpearlo allí donde está más oculto y es más sedicioso. No se trata de una toma de conciencia, pues la conciencia como sujeto ha sido utilizada como pancarta del poder instituido, sino de la infiltración y toma del poder en compañía de todos aquellos que luchan por su reversión. Una teoría no es más que el sistema regional de esta lucha, su papel es servir o funcionar, si no es posible utilizarla, no vale nada. La teoría constituye un instrumento de combate que no se pliega a las pretensiones de totalización, sino a la multiplicación y proliferación de resistencias, “una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante... Es preciso que sirva, que funcione. Si no hay personas para utilizarla, comenzando por el teórico mismo, que deja de ser teórico, entonces, es que no vale nada.”³⁴¹

Es este ímpetu el que impulsa a Foucault a hacerse solidario de la insurrección de los saberes sometidos, de aquellos discursos que nos liberan de las verdades vigentes en lo dicho, aquellos que violan el conjunto de procedimientos que controlan el carácter azaroso de la palabra y su peligro, del sistema de significantes en que el poder nos mantiene. Poner en marcha la insurrección de los saberes sometidos implica para Foucault, por un lado, sacar a luz mediante investigaciones genealógicas múltiples los contenidos históricos sepultados que delatan la ruptura, las luchas y enfrentamientos encubiertos por las sistematicidades formales y las coherencias funcionales, y que tienen por ello un efecto radicalmente crítico, “este carácter esencialmente local de la crítica indica en realidad algo que sería una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, que no necesita para afirmar su propia validez del beneplácito de un sistema de normas comunes.”³⁴² Pero implica también, por otro, desenterrar los discursos descalificados por la jerarquía del conocimiento y las ciencias, al ser calificados de incompetentes, ingenuos o insuficientemente

³⁴⁰ Foucault, “Verdad y poder”, 183

³⁴¹ Foucault, “Los intelectuales y el poder”, p. 79

³⁴² Foucault, “Curso del 7 de Enero de 1976”, en *Microfísica*, p. 128

elaborados,³⁴³ con objeto de eliminar la tiranía de los discursos globalizantes. Permite así la liberación de los saberes históricos del sometimiento, haciéndolos capaces de oposición y lucha contra la coacción de esos discursos unitarios, por la incidencia política que representan.

La liberación de tales saberes. disloca los juegos de verdad-poder mediante los que los individuos se piensan en su propio ser, y se muestra como lugar de emergencia de una verdad posible.

El discurso de Foucault es, de este modo, un discurso activo como decir en acción que se desparrama y disloca lo dicho³⁴⁴, por lo que viene a ser un acto peligroso, no porque esboce un futuro promisorio, sino porque exhorta y pone en alerta al alumbrar lo que brilla por su ausencia. Se pretende, bajo la guía del discurso de Foucault, “*dar cuenta* de lo dicho para que retorne el decir”³⁴⁵, como palabra transgresiva que crea así el espacio y las condiciones para lo no dicho, dos figuras indisociables del lenguaje, la repetición y la diferencia; “repetición estricta e inversora de lo que ya ha sido dicho, y la nominación desnuda de lo que está en el extremo de lo que puede decirse”³⁴⁶

Gaabilondo³⁴⁷ habla de “deconstruir” la forma concreta de saberes e instituciones como arte de iluminar las superficies, revisando la historia efectiva de las condiciones de su emergencia, así como de aquello que se ha silenciado y excluido. “Deconstruir” las astucias de lo Mismo, para ir no sólo contra lo que se presenta y manifiesta como auténtico, sino también contra lo que se excluye. Hay que sospechar de la sospecha del hermeneuta que busca por la interpretación una segunda ingenuidad, ya se un sentido oculto, o bien, uno recibido de la tradición, lo que se exige es descubrir el sentido como efecto de superficie que centellea en el lenguaje. y su función dentro de una cultura. Es el funcionamiento de un discurso y no su significación lo que está en juego. “Su sospecha tiene, por tanto, la profundidad de los problemas superficiales y afecta con una radicalidad que hiere directamente a lo real”³⁴⁸

Pero lo determinante no es sólo la sospecha, sino la apertura, la vigilia permanente, “la de los buenos acechadores cuya espera multiplicada traza en la sombra el dibujo

³⁴³ *Vid. Ibid.*, pp. 128-129

³⁴⁴ *Vid.*, A. Gabilondo, *op. cit.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p.10

³⁴⁶ Foucault. “El lenguaje al infinito”, p. 188

³⁴⁷ A. Gabilondo, *op. cit.*, p. 21

³⁴⁸ *Ibid.*, p.24

todavía sin figura del día que llega.”³⁴⁹ Sigue aún vigente, como en sus primeros escritos sobre el lenguaje literario, el “ejercicio del pensamiento y del lenguaje -de la palabra pensativa- que retrocede del otro lado de la luz prima, avanza en dirección a esa noche de la que llega, y se esfuerza por mantenerse sin romper nada en un lugar sin espacio en el que los ojos permanece abiertos, el oído tenso, todo el espíritu en alerta y las palabras movilizadas ya para un movimiento que no conocen.”³⁵⁰ Este ejercicio exige hablar de otro modo y abrir nuevas formas de pensar y de ser, huir permanentemente de nosotros mismos, como esfuerzo siempre renovado hacia una interrogación que constituye el gesto de la transgresión. Pero en Foucault este gesto rebasa en este nuevo suelo genealógico la mera dimensión del lenguaje presente en Bataille, Blanchot, Klosowski, para extenderse al ámbito del poder y de las prácticas sociales e institucionales.

El discurso de Foucault se presenta en este nuevo terreno como una interrogación sobre el presente y una actitud crítica frente al mismo que no busca sólo hacernos despertar de nuestras evidencias posibles, sino participar activamente en el campo estratégico del que emergen, en la medida en que no se implican en tales evidencias simplemente discursos, sino relaciones de fuerza que requieren de éstos para su funcionamiento y, a su vez, se ven perturbadas por los mismos. El genealogista toma su lugar en el centro de este campo de fuerzas que, aunque azaroso, pretende solidificarse mediante el recurso a instituciones y discursos. Para conseguir su intento, tiene que dirigir su análisis al punto de localización donde se anudan palabras y cosas, hacia aquel punto desde donde surge la distribución de lo visible y lo enunciable, hacia ese lugar que es un no lugar que permite pensar dicho espacio de distribución desde su génesis, su procedencia, desencadenando como resultado el hacer caducar el presente, al infundir de nuevo dinamismo a las relaciones de fuerza y abrir camino a lo no dicho.

Es en este sentido que Foucault nos exhorta a decir lo que somos, para romper con nuestra actualidad ontológica fabricada por discursos y poderes hacia formas inesperadas de ser. “El discurso debe tener en cuenta su propia actualidad para encontrar, por una parte, en ella su propio lugar y, por otra, para desvelar el sentido, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de

³⁴⁹ Foucault, “Acechar el día que llega”, p. 199

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 193

esta actualidad.”³⁵¹ Este diagnóstico nos exige ya hacer una nueva experiencia de nosotros mismos que no se deja ya atrapar por lo dicho, sino que lo rebasa y crea las condiciones para que sean factibles nuevos pronunciamientos, lo que obliga a producir efectos de superficie, es decir, inducir efectos de verdad mediante un discurso de ficción que en sí mismo es ya lucha, resistencia, en tanto se inscribe en un campo de poder: exige pensar el presente en favor de un tiempo futuro con fines estratégicos, en este sentido, podría afirmarse que Foucault plantea una historia destructiva con efectos de poder. Hablar es ya hacer algo, el discurso implica productividad práctica, acción, no sólo porque el signo no está separado de la cosa, en virtud de que es la cosa misma, sino por los efectos de poder que induce.

Si el discurso mismo es productor de objetos y sujetos, si plantea una verdad ajena a la idea de adecuación y, en general, a cualquier instancia trascendente al enunciado, y si el discurso se encuentra inserto en un juego de fuerzas que define determinadas relaciones de poder y actúa directamente en ellas, llevar al límite nuestras posibilidades implica un tomar la palabra para analizar el decir como discurso, pero también lo que lo condiciona, produce e institucionaliza. Este análisis de prácticas discursivas y no discursivas, aparece como interpretación que busca imponerse sobre otras, dando paso a la ficción con la pretensión de hacerla funcionar como táctica política. En la medida en que los discursos se encuentran insertos en un campo de relaciones de fuerza y constituyen objetos y sujetos, alterar sus reglas significa alterar éstos, hacerlos entrar en otro juego de verdad-poder

Remontarse a las condiciones según las cuales emergen y se modifican cierto tipo de objetos y ciertas modalidades de sujetos, a los complejos discursivo-prácticos que construyen objetos y marcan posiciones de sujetos normales y marginales, conlleva pisar el no-lugar, el vacío que da paso a la pluralidad y que disuelve la solidez de universales, descartando el prestigio de la Razón general³⁵².

³⁵¹ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 200

³⁵² Vid., P. Lancers, *Los avatars...*, pp.84-86

CAPÍTULO V

LA TRANSGRESIÓN EN EL CAMPO DE LOS JUEGOS DE PODER

1. Caracterización general del poder

Establecer las formas de resistencia efectiva demanda una comprensión adecuada de lo que es el poder, pues, como Foucault señala, se presenta de modo inmediato como una “cosa enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta.”³⁵³

Lo primero que hay que establecer es que el “el poder no es una sustancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es mas que un tipo particular de relación entre individuos.”³⁵⁴ Esta relación entre individuos se manifiesta como una relación de fuerzas múltiples y móviles, por lo que no es algo que se posee, sino que se ejerce a partir de innumerables puntos, circula por todas las fuerzas en relación, ya sea dominantes o dominados, formando una situación estratégica en una sociedad determinada, “por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte”³⁵⁵

Dentro de un campo estratégico concreto, la fuerza se define justo por el poder que tiene de afectar otras fuerzas con las cuales se encuentra en relación. Como fuerza activa, el poder suscita, produce, incita, es eminentemente activo; como fuerza reactiva, es incitado, suscitado, llevado a producir efectos, pero esta fuerza reactiva no es sólo el envés pasivo de la primera, porque posee capacidad de resistencia y, por ende, es vehículo de poder. Cada fuerza tiene el poder de afectar a otras o ser afectada por otras, de espontaneidad y receptividad, independientemente de las formas concretas en que se encarnen, los medios y los fines que asuman, todas ellas implican poder. “Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del

³⁵³ Foucault. “Los intelectuales y el poder”, p.83

³⁵⁴ Foucault “Omnes et singulatim”, en *Tecnologías del yo*, Barcelona,, Paidós, 2008, p. 138

³⁵⁵ Foucault, *Historia de la Sexualidad I*, p.112

soberano sobre los individuos, son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento.”³⁵⁶

Las fuerzas se reparten en función de estas relaciones en un campo determinado constituyendo un tipo de dispositivo o formación social estratificada en donde se distribuyen los poderes de afectar y ser afectado, pero son en sí mismas siempre inestables y difusas. En función de esto, la palabra poder no designa una entidad esencial o metafísica, como podría parecer en una primera instancia, “designa *tan sólo* un mapa estratégico de las relaciones de fuerza en una sociedad, y en un momento dados.”³⁵⁷

Si después de las consideraciones anteriores nos preguntamos qué entiende Foucault por poder, la respuesta es simple, el poder es siempre matriz de relaciones de fuerzas, en un tiempo y sociedad determinados, “toda relación de fuerza implica una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder, reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político de que forma parte.”³⁵⁸

Estas fuerzas que nunca aparecen en singular sino siempre en relación con otras, y que se definen por su acción sobre otras acciones, no obedecen a un destino ni son determinadas en forma mecánica, sobre ellas impera el azar de la lucha, no hay providencia ni causa final, tampoco decisión libre; no implican por tanto un sujeto: “su entrecruzamiento esboza hechos generales de dominación; [...] esta dominación se organiza en una estrategia más o menos coherente y unitaria.”³⁵⁹ Si bien el poder implica una estrategia compleja que toma formas particulares en una sociedad determinada, marca una directriz general que apunta hacia un objetivo específico, el cual no es intención de un actor consciente, sino “estrategia sin estrategias”. Su tendencia es ser cada vez más impersonal, anónimo y difuso, mientras se filtra cada vez más en las dimensiones de la vida social.

Lo relevante, por ende, no es la definición de lo que es el poder, sino determinar cómo opera en circunstancias particulares. De ahí que, como observa Hurtado Valero, para Foucault, en último término, “carezca de sentido preguntar “qué es el poder”, para quedarnos en la única cuestión de ‘cómo funciona.’”³⁶⁰

³⁵⁶ Foucault, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, p. 157

³⁵⁷ P. Llaneras, *Avatares...* 1994, p.120

³⁵⁸ Foucault, “Las relaciones de poder entran en los cuerpos”, pp. 158-159

³⁵⁹ *Ibid*, p. 171

³⁶⁰ P. M. Hurtado Valero, *op. cit.*, p.76

Al institucionalizarse en prácticas y saberes, las fuerzas, pues, se estratifican y estabilizan mediante un procedimiento que las organiza al homogeneizarlas y hacerlas converger en una línea o dirección principal que las atraviesa, surgen de este modo las distintas instituciones, el Estado, la familia, la religión, la producción, el Mercado, la moral, propias de una sociedad determinada. Pero las instituciones no tienen una esencia o interioridad, simplemente son un conjunto de prácticas sociales que no explican el poder porque ellas lo presuponen. El poder las fija con una función reproductiva. Cada formación histórica encierra instituciones que integran en forma global las relaciones de poder que se reparten en su espacio, “no se escribe sino la historia de esta guerra aun cuando se escribe la historia de la paz y las instituciones”³⁶¹

Las instituciones como la justicia, los tribunales, el sistema penitenciario, la policía, la enseñanza, los hospitales psiquiátricos, no representan otra cosa que violencia institucionalizada, aseguran la reproducción del sistema estratégico al expresar relaciones de fuerza, “si es cierto que el poder político hace cesar la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es para suspender los efectos de la guerra o para neutralizar el desequilibrio puesto de manifiesto en la batalla final; el poder político, según esta hipótesis, tendría el papel de reinscribir, perpetuamente, esta relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje.”³⁶². Pero hay otros mecanismos más sutiles y secretos mediante los que la economía del poder se perpetúa a sí misma, tales como el saber y la transmisión del saber, los periódicos, escuelas, funcionan como sistemas de control y tácticas de exclusión.

Esta perspectiva foucaultiana representa una ruptura con la idea de que el poder emana de un foco central o punto soberano, puesto que va de un punto a otro en un campo de fuerzas, cambia de dirección, marca inflexiones, retornos; se robustece, debilita o restituye; no está estratificado de manera definitiva, sino que establece relaciones móviles, transitorias, siempre en agitación y no localizables; prosigue siempre su devenir que opera al azar, como tiradas sucesivas, dentro de las condiciones determinadas por las tiradas precedentes. Azar, entendido en sentido nietzscheano, no como simple jugada de suerte, sino como el riesgo relanzado de la

³⁶¹ Foucault, “Curso del 7 de Enero de 1976”, en *Microfísica...*, p. 136

³⁶² *Idem*

voluntad de poder que a todo lance del azar opone el riesgo de un nuevo azar, "mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno de la fortuna".³⁶³

Esta movilidad perpetua explica la transformación de relaciones estratificadas, donde las fuerzas entran en relación con otras fuerzas para crear nuevas composiciones estratificadas, apertura que nunca termina, pues cada fuerza siempre dispone de un potencial que le permite salir del campo de relaciones fijado en el que está presa para pasar a formar parte de nuevas combinaciones. En esta medida, para Foucault el Estado y sus aparatos no agotan el campo y ejercicio del funcionamiento del poder,³⁶⁴ tampoco obedece éste a las estructuras económicas, se halla presente en diferentes instituciones, leyes, en la economía, ésta última, lejos de ser su fuente, supone e institucionaliza ciertas relaciones de poder.

1. 1 El poder como producción

Es necesario destacar que la idea más sobresaliente de Foucault relativa al poder es aquella que considera que el poder no es esencialmente represivo, sino productivo. "Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social, más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir"³⁶⁵ Esta es la razón por la que este pensador se distancia de Marcuse³⁶⁶ para quien la represión juega el papel determinante en el ejercicio del poder, si el poder únicamente apareciera con esta forma negativa sería, según nuestro autor, extremadamente frágil.

Foucault rechaza la hipótesis represiva³⁶⁷ según la cual los europeos, después de un periodo de relativa apertura sobre sus cuerpos y sus palabras habrían pasado a un estado de represión e hipocresía, frente al cual se despertaría el afán de liberación. Según estos supuestos, este imperio de la represión se hallaría vinculado con el ascenso del capitalismo y su ética del trabajo, incompatible con la libertad sexual, pues todas las energías requerían ser aprovechadas en la producción. De esta forma, la represión vendría a ser la forma general de la dominación capitalista, lo que implicaría

³⁶³ Nietzsche, *Aurora*, S 130, *apud*, Foucault, en "Nietzsche, la genealogía, la historia", p. 20

³⁶⁴ *Vid.*, Foucault, "Los intelectuales y el poder", p. 83

³⁶⁵ Foucault, "Verdad y poder", p. 182

³⁶⁶ *Vid.*, Marcuse, *Eros y Civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1986.

³⁶⁷ *Vid. Historia de la sexualidad I*, pp. 9-21

también la creencia en esencias subyacentes o nociones metafísicas, en este caso, referidas al deseo que busca su liberación, liberación sexual que traería implicada la batalla por la liberación política y la desaparición del orden capitalista. “Si el sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión, posee como un aire de transgresión deliberada.”³⁶⁸ Las fuerzas del poder distorsionarían así la conciencia y el conocimiento de la verdad; se opondrían a la verdad del deseo. El intelectual entonces, ubicado fuera del poder, desenmascararía la verdad desde su puesto privilegiado e incitaría a la liberación. Esta hipótesis represiva cumple de hecho, para Foucault, una función en nuestra sociedad, el dispositivo de la sexualidad constituye una de las formas esenciales en que opera el poder moderno y se impone.

En confrontación con esta idea de represión, Foucault insiste en que el poder produce también efectos positivos, de tal manera que la noción de represión no da cuenta cabal de lo que hay de productor en el poder. El poder no es sólo fuerza de prohibición, ésta no es sino una concepción estrecha del poder, pues fundamentalmente el poder produce objetos, discursos y sujetos, cosas como aparatos de estado, ejércitos, policía, administración fiscal y de la justicia, sistemas penitenciarios, de ahí que extienda su red productiva por todo el ámbito social.

Toda institución posee aparatos y reglas que organizan los campos de visibilidad y los enunciados, los cuales actualizan y mantienen las relaciones de poder; cada forma histórica implica un reparto de lo visible y lo enunciable, una manera de decir y una manera de ver, determinaciones éstas que sobrepasan las ideas y comportamientos porque más bien las hacen posibles; como lo observa Dreyfus,³⁶⁹ funcionan como una especie de *Lichtung* de estilo heideggeriano que abre un campo específico de posibilidades y gobierna las acciones de los individuos, determinando los valores de verdad y falsedad, así como lo que tiene sentido. “Esa *Lichtung* a la vez limita y despliega los objetos susceptibles de manifestarse y las acciones susceptibles de ser emprendidas”³⁷⁰ Dicho espacio no debe ser entendido como un espacio estático, pues es móvil, presenta discontinuidades y rupturas, sobrepone unas épocas a otras, pero su fin es siempre táctico.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 13

³⁶⁹ *Vid.* Hubert L. Dreyfus, “Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y Foucault”, en E. Balbier, G. Deleuze *et al*, *op.cit.*, p.88.

³⁷⁰ *Idem*

El pensador que nos ocupa intenta en esta fase de su reflexión detectar las tendencias de objetivación de nuestra cultura y las prácticas de subjetivación, analizando estas prácticas culturales en las que se entrecruzan poder y saber. Lo que aparece ahora en el centro del análisis es el *dispositif* que debe distinguirse de la *episteme*, porque abarca a la vez prácticas discursivas y no discursivas, discursos e instituciones. “Lo que trato de situar bajo este nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales filantrópicas, en resumen; los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos.”³⁷¹ El análisis busca establecer un conjunto de relaciones flexibles y fusionarlas en único aparato para aislar su problemática histórica específica. El dispositivo se halla siempre inscrito en un determinado juego de poder y saber; y ocupa una posición estratégica dominante, en tanto tiene por efecto desarrollar, estabilizar o bloquear las relaciones de fuerza. El dispositivo es un campo más general que la *episteme* y la incluye, pues éste sería un dispositivo sólo discursivo. De suerte que, como apunta Lanceros, el tratamiento que Foucault hace de los tipos de poder, no compete en el ámbito de la Teoría Política para la que el Poder existe al margen de sus condiciones históricas de ejercicio como “invariante conceptualmente atrapable que sobrevuela la historia y se metamorfosea [...]. Para Foucault – nominalista, pluralista- no hay necesidad ni posibilidad de reducir la multiplicidad de poderes a la presunta unidad del Poder,”³⁷² más bien trata de localizar y comprender un conjunto de prácticas coherentes que organizan la realidad social, sin apelar al recurso de un sujeto. Análisis de las prácticas sociales que nos han hecho lo que somos, con lo que reemplaza la ontología tradicional que busca un sustrato universal en el pensamiento o en el ser, por una ontología histórica que anuncia una ontología del porvenir.

La genealogía se presenta, justamente, como el instrumento de análisis que permite poner de manifiesto los diversos regímenes de poder, las relaciones de fuerza de un campo determinado, las prácticas concretas y cotidianas que producen una determinada percepción y determinan lo que los individuos pueden pensar y decir,

³⁷¹ Foucault, “El juego de Michel Foucault”, en *Verdad y saber*, p. 129

³⁷² P. Lanceros, *Avatares...*, p. 109

pero siempre con un fin eminentemente táctico: “llamamos *genealogía* al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”³⁷³

En este contexto cobra sentido la pretensión de Foucault de hacer la historia del presente, diagnosticar la situación localizando las manifestaciones de un particular ritual de poder y no partir hacia la búsqueda de un significado inmutable de lo que es el poder, pues su significado continuamente se transforma. Se trata de una descripción contextual, no de una teoría ahistórica, verdadera y objetiva. Aísla los componentes de la tecnología política de hoy y sus condiciones de emergencia, sus formas de operar cotidianas, localizadas y temporales; analiza, identifica las relaciones desiguales establecidas por las tecnologías políticas. guiado por un involucramiento pragmático. En este sentido, afirma Foucault: “La historia que he realizado no la he hecho más que en función de estos combates. El problema, el núcleo de la cuestión, la apuesta, está en mantener un discurso verdadero y que sea estratégicamente eficaz; o más aún, cómo puede la verdad de la historia tener efecto políticamente.”³⁷⁴ Análisis histórico pragmáticamente orientado que pretende despertar la resistencia contra las tácticas de sometimiento, mostrando cómo estas prácticas discursivas y no discursivas han producido modos de objetivación y subjetivación. Con esta labor se mina su aparente necesidad y neutralidad y pierden así su dominio. Una vez que se han sacado a flote los mecanismos concretos que producen su realidad; es decir, a través de revelar su genealogía, quedan desmantelados.

2.El poder y el cuerpo.

El cuerpo ocupa para Foucault un lugar privilegiado en el funcionamiento de las relaciones de poder. Para este pensador el cuerpo, como cualquier otro objeto no tiene una estructura fija y necesidades fijas, posee un carácter maleable, puede ser modelado por las prácticas sociales y discursivas inmersas en el campo político, de manera que se ve invadido por relaciones de poder. “El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él

³⁷³ Foucault, “Curso del 7 de Enero del 1976”, p. 130

³⁷⁴ Foucault, “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”, en *Microfísica del poder*, p.112

una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos ³⁷⁵

En *Vigilar y castigar*, Foucault presenta la genealogía del cuerpo dócil y útil propio de las sociedades capitalistas actuales como resultado de la interacción de una tecnología disciplinaria y de las ciencias humanas normativas. Hace un recuento del crecimiento de la tecnología disciplinaria dentro del entramado histórico de lo que llama biopoder, centrando su interés en las prácticas objetivadoras de nuestra cultura tal como se manifiestan en la tecnología específica donde el cuerpo es el blanco central. Tecnología de poder que surge con la llamada humanización de la penalidad junto con la objetivación de las ciencias humanas. Analiza así una histórica y particular tecnología política del cuerpo que busca la normalización mediante la incorporación del poder disciplinario, el cual suplanta la tortura como arma del soberano, representante del poder centralizado. “El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos.”³⁷⁶ Contrasta el suplicio y el empleo del tiempo como dos estilos diferentes de penalidad que son efectos de reordenaciones profundas, las cuales atañen a la irrupción de una nueva economía del poder.

El cuerpo marcado, supliciado, descuartizado y ofrecido como espectáculo desaparece a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, al proclamarse la humanización de los castigos y el carácter correctivo de la pena, lo cual deja sin efecto el afán de castigo y la venganza del soberano, para quien la infracción lesionaba su voluntad representada por la ley. El castigo era la réplica directa contra quien lo había ofendido; implicaba la venganza del rey contra una afrenta que desafiaba su autoridad absoluta, de manera que la pena restituía la soberanía ultrajada y, en conformidad con esto, la ejecución pública se presentaba como ritual de poder que se restauraba, que restablecía la asimetría del poder omnipotente y del súbdito que había violado la ley. Se trataba de la reafirmación del poder como afirmación de la

³⁷⁵ Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo Veintiuno, 2005, p.32

³⁷⁶ *Ibid.*, p.18

fuerza física brutal del soberano que se descargaba, a través del verdugo, sobre el cuerpo sufriente aniquilado.

Esta ceremonia punitiva de carácter público no buscaba el ejemplo, sino hacer ostensible este poder desmesurado del soberano como política del terror que mostraba la relación desequilibrada de fuerzas a través de su encarnamiento en la violencia corporal. “Su objeto es menos restablecer un equilibrio que poner en juego, hasta su punto extremo, la disimetría entre el súbdito que ha osado violar la ley, y el soberano omnipotente que ejerce su fuerza”³⁷⁷

Tal venganza punitiva se va a reemplazar por el castigo sin suplicio, “el cuerpo adquiere una significación totalmente diferente y deja de ser aquello que debe ser atormentado para convertirse en algo que ha de ser formado, reformado, corregido, en un cuerpo que debe adquirir aptitudes, recibir ciertas cualidades, calificarse como cuerpo capaz de trabajar;”³⁷⁸ y aunque esto se presenta como un reclamo de la indignación, o del corazón, que toma a la humanidad como bandera, se trata más bien de un reajuste de los mecanismos de poder, de una nueva política del cuerpo; nueva estrategia de la economía del poder de castigar que lo distribuye mejor en circuitos homogéneos por toda la sociedad, y que es resultado del desarrollo de la sociedad capitalista.

3. Anatomopolítica y nacimiento de las ciencias humanas

Aparece, de este modo, una penalidad más sutil de control y vigilancia, invisible y más eficaz, cuya función ya no es castigar sino corregir. “Entramos así a una edad que yo llamaría de ortopedia social. Se trata de una forma de poder, un tipo de sociedad que yo llamo sociedad disciplinaria”.³⁷⁹ Ahora hay que corregir, reformar, curar, ya no expiar el mal, toda una “ortopedia concertada que se aplica a los culpables a fin de enderezarlos individualmente,”³⁸⁰ ortopedia de la que emergen las ciencias humanas, tales como la psicología, la psiquiatría, la pedagogía.

El cuerpo es sometido a un sistema de control, coacciones y privaciones, obligaciones y prohibiciones que eliminan el dolor y el suplicio prolongado como elemento constitutivo de la pena. El verdugo queda relevado por un equipo de psiquiatras, psicólogos, vigilantes, educadores, médicos, que tienen por objeto al

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 54

³⁷⁸ Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 133

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 98

³⁸⁰ Foucault, *Vigilar y castigar*, 135

sujeto jurídico poseedor ahora del derecho de existir, no es castigo que marca al cuerpo, sino una penalidad no corporal. Esta penalidad marca el pensamiento, la voluntad, las disposiciones. Se continúa juzgando crímenes y delitos, pero ahora son los instintos, anomalías, pasiones, inadaptaciones, efectos del medio o herencia, los efectivamente juzgados y no ya el acto mismo. Ello exige un conocimiento profundo de la individualidad del delincuente que lo califica y enjuicia como *anormal*, tema de objetivación científica que nace de la táctica misma del poder, originando toda una “zoología de subespecies sociales”, entendidas como desviaciones patológicas de la especie humana con carácter peligroso. El juicio no atiende, pues, al acto mismo, sino a la personalidad del delincuente, su pasado, sus deseos, sus tendencias, lo que se espera de él en el futuro; no al hecho, sino a lo que los individuos son y pueden ser. De ahí la necesidad del examen pericial psiquiátrico, de la antropología criminal, que inscriben la infracción en el campo de objetos de conocimiento científico.

El castigo se atribuye la función de volver al delincuente capaz de vivir respetando la ley, de modificar su comportamiento; no busca sancionar, sino controlar al individuo, transformando sus tendencias delictuosas, lo que lleva aparejado someter a los cuerpos para hacerlos dóciles y útiles, mecanizados, aptos para desempeñar su papel con regularidad perfecta, según los requerimientos de la sociedad industrial. Se trata de producir un sujeto obediente, plegado a una forma de poder que manipula, forma, educa al cuerpo. Así nace la anatomía política, como forma general de dominación. Se trata de todo un arte del cuerpo humano que lo vuelve útil y obediente sin violencia directa, sino a través de la manipulación calculada de sus elementos, gestos, comportamientos. Mecánica de poder que logra que el cuerpo opere con la rapidez y eficacia requerida. “Que el tiempo de la vida se convierta en tiempo de trabajo, que éste a su vez se transforme en fuerza de trabajo y que la fuerza de trabajo pase a ser fuerza productiva: todo esto es posible por el juego de una serie de instituciones que, esquemática y globalmente, se definen como instituciones de secuestro.”³⁸¹

Por esta razón, Foucault se niega a aceptar que el trabajo, como lo plantea Marx, sea la esencia del hombre, pues para que los hombres sean colocados en el trabajo y ligados al aparato productivo es necesaria toda una serie de operaciones ejecutadas por el poder político, en el nivel microscópico, capilar, de modo que la ligazón del

³⁸¹ Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 136

hombre con el trabajo es efecto de este poder vinculado al saber de las ciencias humanas que fungen como condición de la plus-ganancia.³⁸² Estos métodos permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y le imponen una relación de docilidad-utilidad, “la disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’”.³⁸³

3.1 El poder disciplinario

La disciplina es una técnica que se extiende de la prisión al ejército, la escuela, el hospital, pero no se identifica con ninguna de estas instituciones particulares, es masiva y permite conducir los efectos de poder hasta las zonas capilares de la sociedad. La tecnología disciplinaria opera fundamentalmente sobre el cuerpo, es una forma de control social sobre el cuerpo, cuyo objeto es forjar un cuerpo dócil susceptible de ser sujetado, controlado, vigilado y normalizado. Nueva técnica de castigo que suplanta a la tortura, más sutil, continuo, eficiente. “La reforma del derecho criminal debe ser leída como una estrategia para el reacondicionamiento del poder de castigar, según unas modalidades que lo vuelven más regular, más eficaz, más constante y mejor detallado en sus efectos; que aumente estos efectos disminuyendo su costo económico [...] y su costo político”³⁸⁴

La disciplina opera de modo preciso y diferenciado sobre los cuerpos a través del entrenamiento guiado por un juicio normalizador, además de la vigilancia, orden y organización; todo lo cual cumple el papel de una micropenalidad en el que se incluyen áreas de la vida que escapan a la esfera legal y que son invadidas por el poder. Micropenalidad del tiempo, de la actividad, de la conducta, de la sexualidad del cuerpo. El no conformista, el anormal, es sometido inmediatamente a control disciplinario.

Tal juicio normalizador procede de una premisa de igualdad formal de los individuos, lo que lleva a una homogeneidad, a partir de la cual se diseña la norma de conformidad. A ella se busca ajustar a los individuos registrando minuciosamente, y observando sus pensamientos y actividades, cada detalle de la vida de los individuos es sometido a la red de saber-poder con el fin de controlarlo e individualizarlo. “La norma no se define en absoluto como una ley natural, sino por el papel de exigencia y

³⁸² *Vid., Ibid.*, p. 138

³⁸³ Foucault, *Vigilar y castigar*, p.141-142

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 85

coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos en que se aplica. La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder [...] su función no es excluir, rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación”³⁸⁵

El individuo moderno es al mismo tiempo objetivado, analizado, fijado; sobre él el poder realiza sus operaciones e indagaciones, de modo que el individuo es efecto y objeto del entrecruzamiento de poder y conocimiento. Aquí cumplen su papel las ciencias humanas, expansión de nuevas áreas de investigación que se desarrollan con el florecimiento y refinación de las técnicas disciplinarias para la observación, descripción y análisis del individuo, su manipulación, normalización y control. Ello da lugar a la vasta compilación de datos, proliferación de expedientes y archivos que llevan un registro puntual de los comportamientos individuales, y que hacen del individuo un caso, objeto de observación y poder.

Son, pues, las instituciones de poder particulares, prisiones, hospitales, escuelas, talleres, las que dan lugar a las ciencias del hombre, las prácticas institucionales requieren nuevos discursos, los cuales desarrollan sus propias reglas de evidencia y dan lugar a la objetivación de los individuos y a su sometimiento, o bien, a su exclusión, en tanto se rigen por la dicotomía normal-anormal, convirtiéndolos en efectos de saber-poder dentro del contexto más amplio de tecnologías disciplinarias.

Con el fin de producir cuerpos dóciles y útiles a los que se sujetará al aparato de producción, la tecnología disciplinaria del poder reclamaba un tipo de saber que atendiera a sus técnicas de sujeción y objetivación, de modo que las ciencias humanas nacen de una matriz de poder y prolongan sus efectos. “Un nuevo saber totalmente diferente, un saber de vigilancia, de examen, organizado alrededor de la norma por el control de los individuos durante toda su existencia. Esta es la base del poder, la toma del saber- poder que dará lugar no ya a grandes ciencias de observación como en el caso de la indagación sino a lo que hoy conocemos como ciencias humanas: Psiquiatría, Psicología, Sociología, etc.”³⁸⁶

La sanción jurídica se ve así implicada con juicios de normalidad, asignaciones de causalidad, anticipaciones del porvenir, pero, sobre todo, una prescripción técnica para la normalización posible. Se instaura de este modo todo un nuevo régimen de verdad en el ejercicio de la justicia penal, un saber, unas técnicas y discursos

³⁸⁵ Foucault, *Los anormales*, México, FCE, 2006, p. 57

³⁸⁶ Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 100

científicos que se entrelazan en la práctica del poder de juzgar. Complejo científico judicial actual del que Foucault indaga su genealogía, revelando las técnicas específicas del campo más general de poder,

Tales dispositivos de normalización generan amplios efectos de poder a través del establecimiento de nuevas objetividades. Una manera particular en que el cuerpo se ve investido por las relaciones de poder a través de una tecnología política del cuerpo como microfísica del poder; técnicas minuciosas que invaden dominios cada vez más amplios y sutiles, y que exigen la distribución espacial de los individuos en zonas específicas para su control preciso y detallado, ordenándolos y organizándolos.

En suma, la disciplina no se puede identificar con ninguna institución o aparato, es una modalidad de poder, toda una tecnología que implica un conjunto de técnicas, instrumentos, procedimientos y también saberes que garantizan la distribución global de las relaciones de poder, lo que caracteriza a las sociedades disciplinarias que surgen a raíz del crecimiento del aparato de producción y el aumento de la población flotante a la que trata de acoplar a aquel. Es por medio de este mecanismo como domina las fuerzas de la multiplicidad organizada y neutraliza los efectos del contrapoder, esto es, de los focos subversivos que surgen de las organizaciones espontáneas, utilizando cada elemento de esta multiplicidad como instrumento de crecimiento que hace funcionar el poder, no desde arriba, sino desde el tejido mismo de la multiplicidad. “Digamos que la disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está con el menor gasto reducida como fuerza “política”, y maximizada como fuerza útil.”³⁸⁷

Los procedimientos que permiten la acumulación del capital llevan aparejados los métodos para dirigir la acumulación de los hombres., de ahí el surgimiento de formas de poder diferentes a las tradicionales que implicaban rituales violentos y costosos, nuevas formas de poder basadas en técnicas que permiten la utilizabilidad de la multiplicidad humana. Esta organización de los métodos disciplinarios, sistemas de micropoder básicamente asimétricos, representa la cara oscura del régimen jurídico político, que en términos de igualdad formal, sistema de derechos y el régimen representativo. encubre a la burguesía como clase políticamente dominante. “Por regular e institucional que sea, la disciplina, en su mecanismo, es un “contra derecho”. Y si el juridismo universal de la sociedad moderna parece fijar los límites

³⁸⁷ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 224

al ejercicio de los poderes, su panoptismo difundido por doquier hace funcionar, a contrapelo del derecho, una maquinaria inmensa y minúscula a la vez que sostiene, refuerza, multiplica la disimetría de los poderes y vuelve vanos los límites que se le han trazado.”³⁸⁸

En contraste con las libertades e igualdad proclamados formalmente, surge la modalidad panóptica del poder que garantiza la sumisión de las fuerzas y los cuerpos y que constituye su mecanismo efectivo. Mediante el recurso de un espacio arquitectónico diseñado a propósito para este fin, se hace posible la vigilancia continua, cuyo ejemplo más representativo es el panóptico de Bentham.³⁸⁹ “El panóptico funciona como una especie de laboratorio de poder. Gracias a sus mecanismos de observación, gana en eficacia y en capacidad de penetración en el comportamiento de los hombres; un aumento de saber viene a establecerse sobre todas las avanzadas del poder, y descubre objetos por conocer sobre todas las superficies en las que éste viene a ejercerse.”³⁹⁰

El Panóptico es la forma ideal del diagrama de un mecanismo del poder, tecnología política que, desprendida de todo uso específico. puede adaptarse sin distinción a diferentes campos: escuelas, hospitales, fábricas, manicomios, etc.; de ahí su gran difusión en todo el cuerpo social que redundaba en un aumento productivo del poder, éste abandona las fortalezas cerradas para circular y expandirse capilarmente a toda la sociedad a través de la generalización de las disciplinas. Estas disciplinas exigen también un control de actividades, mediante el establecimiento de un ritmo o regularidad; la definición de cada movimiento, cada gesto y su sucesión, logrando, de este modo, exactitud, eficacia y rapidez, con el fin de emplear exhaustivamente las fuerzas, al permitir observar y calificar al individuo. “El *Panóptico* es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo, la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó. Este tipo de poder bien puede

³⁸⁸ *Ibid.*, p.226

³⁸⁹ En el centro de este edificio, la torre con amplias ventanas permite la observación de la periferia, construida en forma de anillos que se encuentran divididos en celdas, cada una de las cuales atraviesa lo ancho de la construcción con dos ventanas, la interior da a la torre, mientras que la exterior permite que la luz atraviese toda la celda, lo que permite al vigilante en turno ver continuamente sin ser visto, y vigilar el espectáculo de la colección de individualidades separadas por los muros y su control, toda una máquina de automatización y desindividualización del poder que fabrica efectos homogéneos de poder y que cualquier individuo puede poner en marcha. No hay necesidad de fuerza coactiva. pues el que se sabe sometido a un campo continuo de vigilancia reproduce por sí mismo las coacciones de poder, convirtiéndose en principio de su propio sometimiento. *Vid. Ibid.*, y Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*.

³⁹⁰ Foucault, *Vigilar y castigar*, p.208

recibir el nombre de panoptismo: vivimos en una sociedad en la que reina el panoptismo”³⁹¹

4. Biopoder y control de las poblaciones

El control del cuerpo y el control de la especie constituyen los dos polos de lo que denomina Foucault biopoder, característico de nuestras sociedades:

Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomoplítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que puden hacerlos variar; todos estos problemas los toman a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*.³⁹²

Debemos distinguir, por consiguiente, tres tipos de poder: soberanía, disciplina y biopoder. Como ya se expuso, el derecho de vida y muerte era uno de los atributos fundamentales de la soberanía, el soberano podía hacer morir o dejar vivir, vida y muerte no eran naturales, se convertían en derecho por voluntad del soberano, pero este derecho se ejerce de modo desequilibrado del lado de la muerte, el soberano puede matar, ejerce el derecho de la espada que hace nacer la disimetría del derecho de hacer morir o dejar vivir. “Más acá por lo tanto de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, del hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio que es el poder de *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría la *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.”³⁹³

Esta irrupción del biopoder obedece a los fenómenos de explosión demográfica e industrialización que volvían inoperante el poder de la monarquía para regir el cuerpo económico y político de la población, muchas cosas escapaban de su vieja mecánica, a nivel de detalle y de masa, por ello surge la disciplina y el biopoder, poder individualizante y totalizante respectivamente, es decir, poder atento a cada uno de los individuos y poder que se expande a todo el tejido social. Como ya se mencionó, el

³⁹¹ Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 99

³⁹² Foucault, *Historia de la Sexualidad I*, p. 168

³⁹³ Foucault, *Defender la sociedad*, México, FCE, 2006, p. 223

biopoder fue elemento indispensable del desarrollo del capitalismo “éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de la población a los procesos económicos.”³⁹⁴ Métodos de aumentar fuerzas, aptitudes y vida, sin por ello tornarlas difíciles de dominar, garantizaron el ajuste entre acumulación de hombres y capital, crecimiento de grupos humanos y expansión de fuerzas productivas, dando lugar al reparto diferencial de ganancias como factor de segregación y jerarquización social. Representan la entrada de la vida en el orden del poder-saber, en el campo de tecnologías políticas, fuerzas vitales a modificar y repartir de manera óptima.

En esta medida, una de las grandes transformaciones del siglo XIX fue invertir el derecho de soberanía: poder de hacer vivir y dejar morir. “Un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida, y a conformarse a lo que reclaman dichas exigencias. Esa muerte, que se fundaba en el derecho del soberano a defenderse o a exigir ser defendido, apareció como el simple envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla.”³⁹⁵

4.1 Liberalismo y gobierno frugal

El marco de racionalidad política en que manifestaron su importancia los fenómenos de la vida de las poblaciones y en el que aparecen como desafío fue, de acuerdo con Foucault, el liberalismo. Sistema preocupado por respetar a los sujetos de derecho y la libertad de iniciativa de los individuos, pero que, paradójicamente, toma a su cargo el fenómeno de la población en sus efectos y problemas específicos con fines de control.

El liberalismo es considerado por Foucault no como una teoría o ideología, sino como una práctica, es decir, una manera de actuar regulada y orientada hacia objetivos específicos; principios y métodos de racionalización del ejercicio de gobierno que obedecen a la regla interna de la economía máxima.

Si cualquier racionalización del ejercicio de gobierno apunta a maximizar sus efectos con la mayor disminución posible de sus costos en sentido político y económico, la racionalización liberal se pregunta: ¿por qué hay que gobernar? en

³⁹⁴ Foucault, *Historia de la sexualidad I*, p. 170

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 165

lugar de ¿cómo gobernar lo más posible y al menor costo? Considera que el gobierno en sí mismo está de más, con lo que pretende deslindarse del tipo de gubernamentalidad anterior. Parte en esta forma del postulado de que el gobierno, no como institución, sino como actividad que rige la conducta de los hombres en el marco de instituciones estables, no podría ser su propio fin, no tiene en sí su razón de ser, su maximización por tanto no puede ser su principio regulador. “Creo que ese nuevo arte de gobernar se caracteriza en esencia por la introducción de mecanismos a la vez internos, numerosos, complejos, pero cuya función –en este aspecto, si se quiere, se marca la diferencia con respecto a la razón de Estado- no consiste tanto en asegurar un aumento de la fuerza, la riqueza y el poder del Estado, [el] crecimiento indefinido del Estado, como en limitar desde adentro el ejercicio del poder de gobernar.”³⁹⁶

El liberalismo rompe, al parecer, con la razón de Estado que buscaba desde el siglo XVI la existencia y fortalecimiento del Estado con el fin capaz de justificar una gubernamentalidad creciente y reglamentar su desarrollo; aboga por un gobierno frugal, no un máximo sino un mínimo de poder, “la cuestión de la frugalidad del gobierno es la cuestión del liberalismo.”³⁹⁷ Sin embargo, no constituye en realidad un elemento de negación de la razón de Estado, sino que marca más bien una inflexión en su desarrollo o un refinamiento que busca su perfección.

El liberalismo que defiende el libre juego de intereses individuales compatible con el interés de todos está atravesado por este principio: siempre se gobierna demasiado. La gubernamentalidad no debe expandirse sin crítica, es necesario prescindir cada vez más de la intervención del gobierno en los diferentes ámbitos, pues es perjudicial. La economía política muestra una incompatibilidad de principio entre el desenvolvimiento óptimo del proceso económico y una maximización de los procedimientos gubernamentales, esta reflexión busca que la economía escape de la intervención gubernamental. Lo que no excluye, sino que marca la irrupción de una nueva racionalidad en el arte de gobernar, gobernar menos para alcanzar la eficacia máxima. Introducción del principio limitativo en la práctica gubernamental en nombre de la sociedad que hace que los sujetos de derecho aparezcan como una población que se convierte en blanco de intervención gubernamental permanente, es entonces cuando aparece la biopolítica, establecimiento de múltiples mecanismos de

³⁹⁶ Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica*, México, FCE, 2009, p. 37

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 39

seguridad como mecanismos de control e intervención estatal requerida por la doble exigencia paradójica del liberalismo de libertad y seguridad. Se busca no restringir las libertades requeridas por el sistema liberal, sino multiplicarlas, producirlas, pero también garantizarlas, lo que reclama la intervención gubernamental, para que los intereses individuales en cuanto divergentes y opuestos no constituyan un peligro para el interés de todos.

Este tipo de racionalidad política que busca gobernar menos en atención a una eficacia máxima, debe arbitrar la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro, buscando que los individuos estén lo menos expuestos a los peligros que por otro lado se empeña en fomentar, va a ser una especie de estímulo del peligro, invasión de peligros cotidianos puestos en circulación, animados continuamente por toda una cultura del peligro: enfermedades, delincuencia, desempleo, pobreza, peligro de degeneración, etc. Estimulación del temor al peligro que va a ser el correlato psicológico del liberalismo, de ahí la “consecuencia, claro, de ese liberalismo y del arte liberal de gobernar es la formidable extensión de los procedimientos de control, coacción, y coerción que van a constituir la contrapartida y el contrapeso de las libertades”³⁹⁸

Como hemos podido apreciar, el poder disciplinario somete a los individuos y sus cuerpos en tanto que es infinitesimal y microscópico; se aplica singularmente mediante técnicas de distribución, vigilancia, adiestramiento y normalización, a través de diversas instituciones como escuelas, hospitales, ejército, prisiones, etc. Pero este poder disciplinario no puede abarcar el cuerpo social infinitamente grande, ello corresponde a la biopolítica que culmina el proceso de la normalización de las disciplinas, de tal modo que éste no queda excluido sino incorporado. La disciplina intensifica la producción y los comportamientos, el biopoder se interesa en el vigor corporal al margen de su individualización. “Tenemos, por lo tanto, dos series; la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos-biológicos- mecanismos reguladores-Estado”³⁹⁹

Esta última serie se explica en función de que el biopoder introduce tres novedades: su objeto es la población no los individuos, objeto de saber y blanco de control como multiplicidad de hombres que forman una masa global afectada por procesos de conjunto propios de la vida; nacimiento, muerte, enfermedad, etc.; el

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 75

³⁹⁹ Foucault, *Defender la sociedad*, p. 226

sujeto no es el cuerpo individual, sino los procesos vitales del hombre-especie, la vida que se procurará incrementar a través de medidas de detección, prevención y corrección de patologías. Hay también una novedad en el modo de ejercer el poder, es el Estado la realidad de poder específica en cuanto regularización de una población y no la disciplina dirigida a individuos. No es proceso de individualización como las disciplinas, sino de masificación. “Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico”⁴⁰⁰ Las normas de regularización son producidas por los Estados, mediante una política de intervención en las formas globales de la vitalidad, en tanto se ven amenazadas por una posible reducción de energía, sustracción de fuerzas, disminución de tiempo de trabajo, baja producción con costos económicos, sociales y políticos.

Estas bioregularizaciones remiten al ministerio de salud o a instituciones que dependen de él de forma directa; instituciones médicas, seguros, y buscan atender el conjunto de fenómenos vitales que conciernen a la población en la forma del saber de dichos fenómenos, los cuales exhiben constantes posibles de establecer en el nivel colectivo, mediante estadísticas y mediciones globales, e intervenir en ellos con el fin de mantener un equilibrio y optimizar fuerzas, obedientes al poder de hacer vivir y dejar morir, pues la muerte es ahora el momento en que el individuo escapa a todo poder en forma privada. “Las encuestas demográficas, observación regular de tipos de enfermedades en función de los tipos de población, estudio de fenómenos de fecundidad y longevidad, mortalidad y un poder de intervención sobre ellos: política familiar, ayuda al tercer hijo, equilibrio entre muerte y nacimientos, prevención de enfermedades, etc. Pero también está atenta a las relaciones de la especie viviente y su medio ambiente: geográfico, climático, hidrográfico, que inciden sobre la población. La biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración”⁴⁰¹

En función de esto, la biopolítica es definida por Foucault en *El Nacimiento de la Biopolítica* como “la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteadas a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad,

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 217

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 222

longevidad, razas...,”⁴⁰² los cuales ocupan un lugar creciente en el siglo XIX, lo que involucra ajustes políticos y económicos presentes hasta nuestros días.

4.2 Medicalización de la sociedad como medio de control

Mediante el biopoder, como hemos analizado, el Estado asume a su cargo la vida y los procesos biológicos del “hombre especie”, define no a un sujeto tomado aisladamente como lo hace la disciplina, sino la población cuya regulación es la principal inquietud del Estado. La vida se convierte en objetivo político y culmina con una medicalización generalizada de la vida. La extensión del poder médico se relaciona con este gobierno sobre la vida, los fenómenos vitales, enfermedad, vejez, son objeto de preocupación en defensa de la salud y el bienestar, pero incluso cuestiones relativas a la ciudad o barrio, se incorporan a sus dominios: aire, agua, construcciones, alimentación, higiene.

En esta forma, el gobierno de la vida por el biopoder, por las normas de regulación vital dictadas por un imperativo de seguridad, constituye la marca de un gobierno biológico de la vida que exige el establecimiento de nuevos saberes; demográficos, económicos y nuevas formas de control, la política adquiere además un cariz fundamentalmente médico cuya finalidad es la seguridad de la población. “La medicina en tanto técnica general de salud más que como servicio de las enfermedades y arte de curar ocupará cada vez más un lugar importante en el interior de las estructuras administrativas y en esta maquinaria del poder que no deja de extenderse y de afirmarse”⁴⁰³ Con lo que la medicina adquiere una función crucial que introduce instituciones asistenciales, seguros, cajas de ahorros, consejos de higiene, ingerencia en la familia, etc.

La extensión del poder médico obedece, en consecuencia, al intento de valorizar la vida que busca conjurar los factores que la amenazan sin cesar: el peligro, la fragilidad y precariedad de la vida, para convertirla en valor positivo con objeto de asegurar la productividad impedida por su debilitamiento. Medicina colectiva, estatal, atenta a regularidades de la población y la frecuencia estadística de los fenómenos de la enfermedad, natalidad y la muerte que son propios del colectivo y no del individuo llaman a la medicalización generalizada como política del Estado. “La puesta en práctica progresiva de la gran medicina del siglo XIX no puede ser dissociada de la

⁴⁰² Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica*, p.311

⁴⁰³ Foucault, “La política de la salud en el siglo XVIII”, en *Saber y verdad*, p. 101

organización, en la misma época, de una política de salud y de la consideración de las enfermedades en tanto problema político y económico planteado a las colectividades que deben intentar resolver a través de decisiones globales.”⁴⁰⁴

5. Biopolítica y sexualidad

Hay que añadir que tanto la disciplina como la biopolítica se articulan en torno a la sexualidad, la sexualidad se encuentra dentro de la órbita del poder disciplinario, individualizador y normalizador, foco de enfermedades individuales, pero también se inscribe y tiene efectos en procesos biológicos amplios por sus consecuencias procreadoras, los cuales conciernen a la población: peligro de descendencia perturbada, transmisión de taras hereditarias, anormalidad. El sexo se convierte en blanco fundamental del poder, de la anatomopolítica del cuerpo y la biopolítica de la población, se le persigue al ser cifra de la individualidad, lo que permite amaestrarla y domesticarla, pero también al ser foco de intervenciones políticas a nivel poblacional, formas de procreación, psiquiatrización de conductas.

Esto tiene por efecto que el poder no ejerce ya el derecho de muerte, no mata, más bien invade enteramente la vida, administra los cuerpos, cuerpo-individuo y cuerpo-especie, y lleva a cabo una gestión calculadora de la vida, mediante la implementación de tácticas para controlar las prácticas sexuales, de tal forma que la sexualidad se asume como medio de expansión del poder, de ahí la enorme proliferación del discurso y preocupación por el cuerpo, su salud, su funcionamiento, las técnicas para maximizar la vida, la longevidad, la descendencia.

Particularmente, el sexo se convirtió en la principal asignación de significado de poder y saber. El burgués abandonó el control del discurso sobre la sexualidad e inventó el privilegio de hablar sobre la sexualidad reprimida, la confesión se vinculó al mandato de hablar de aquello que el poder prohíbe, se trata de componentes confesionales y disciplinarios del biopoder que se propagan al psicoanálisis. Se asume el significado del sexo con fines de control y normalización, de modo que la hipótesis represiva se conviene en piedra angular del bio-poder.

La sexualidad, asegura Foucault, es un dispositivo de constitución histórica, no referente biológico subyacente o energía arcaica como en Freud, procede de un discurso particular, fue inventada como instrumento o efecto de biopoder, pero se

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 91

llega a ver como la verdadera esencia de los individuos, el corazón de su identidad personal, cuyo secreto podría ser conocido a través de la mediación de la figura de autoridad de médicos, psiquiatras, psicólogos a quienes se confiesan prácticas secretas y pensamientos privados, las fantasías sexuales más ocultas; confesión que pretendidamente permite al individuo llegar a conocerse a sí mismo. La confesión de la sexualidad es el componente esencial de la expansión de la tecnología del biopoder. “Vemos aparecer esa formidable mecánica, maquinaria de confesión, en al cual en efecto el psicoanálisis de Freud aparece como uno de los episodios.”⁴⁰⁵ Tecnología del biopoder para la disciplina y control de los cuerpos, poblaciones y sociedad, que sitúa al individuo en una red de relaciones de poder que se pretende capaz de extraer la verdad de estas confesiones a través de las claves de su interpretación. Técnicas ligadas al discurso científico en su modalidad de tecnologías del yo.

El conocimiento científico de la psiquiatría, la psicopatología, el psicoanálisis, ha llegado a considerarse sagrado e incuestionable, este conocimiento convierte al individuo, a través de sus métodos, en objeto de conocimiento para sí y para los demás, pretende llevar al individuo a conocer la verdad sobre sí mismo y efectuar cambios sobre sí, especie de tecnologías del yo paralelas a las tecnologías disciplinarias, mediante aquellas, una autoridad efectúa cambios sobre cuerpos mudos y dóciles, integrándolos a estructuras complejas de dominación. La clave de la tecnología del yo es la creencia o dogma de que se puede encontrar la verdad acerca de uno mismo con ayuda de un intérprete experto, a través del autoexamen y la confesión, presentándose esto de modo natural, convincente y autoevidente. “Los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído.”⁴⁰⁶ Al postular el deseo como natural, se postula como ajeno al biopoder y parece poco razonable que se trate de estrategias de poder a través de las cuales el placer individual más particular y el deseo más profundo pueden ser conocidos, medidos, regulados, además de canalizados y controlados, pero de hecho se trata de una construcción cultural del sexo que permite vincularlo con las prácticas del biopoder.

⁴⁰⁵ Foucault, “El juego de Michel Foucault”, en *Verdad y saber*, p. 145.

⁴⁰⁶ Foucault, *Historia de la sexualidad II*, p. 9

En el nivel poblacional el sexo se convierte en el núcleo de control poblacional, esto obedece a los peligros que conlleva en su dimensión reproductiva, degeneración de la raza, taras hereditarias, enfermedades venéreas, demencialidad, etc. Amenaza que autoriza y legitima la intervención continua del poder médico en el cuerpo social.

Como resultado general de lo anterior, el cuerpo tanto individual como poblacional aparece inmerso en el campo político, imbuido de relaciones de poder y dominación, su sometimiento no obedece a la violencia, sino al cálculo, a la organización, a la reflexión sutil, al conocimiento que domina sus fuerzas y tiene capacidad de vencerlas. Tecnología política difusa, inconexa, multiforme que no se localiza en el aparato estatal o en instituciones determinadas, sino que atiende a una microfísica del poder que los aparatos e instituciones ponen en funcionamiento, poder como estrategia y no como propiedad que se dispersa en una red de relaciones, como modelo de batalla perpetua que no es privilegio de una clase o de un soberano, sino efecto de conjunto de posiciones estratégicas, poder que invade el espesor de la sociedad y de los cuerpos, define puntos innumerables de enfrentamientos, focos de inestabilidad y lucha. Razón por la cual su derrumbamiento no puede ser resultado de la destrucción de las instituciones y un nuevo control de los aparatos, pues se trata del cuerpo político en su conjunto atravesado por las relaciones de saber-poder

Foucault ve aparecer ya un nuevo orden interior más allá de la disciplina y la biopolítica, en la medida en que el Estado en su situación actual ya no podrá darse el lujo de mantener un poder omnipresente y costoso, se verá obligado, en consecuencia, a economizar su propio ejercicio de poder, los controles y la vigilancia van a relajarse tolerando cierto porcentaje de ilegalidad y desarrollando en compensación un sistema de información general de carácter virtual, extendido a toda la sociedad, que ya no vigila a todos y cada uno de los individuos, sino que garantiza la posibilidad de intervenir donde se detecte un peligro para el poder en zonas de vulnerabilidad localizadas, como conocimientos en movilización permanente del Estado sobre los individuos, aunado a la constitución de un consenso mediante los *mass media* que pasa por una serie de controles, coerciones e incitaciones, “sin que el poder tenga que intervenir por sí mismo, sin que tenga que pagar el costo muy elevado a veces de un ejercicio de poder, va a significar una cierta regulación espontánea que va a hacer que el orden social se autoengendre, se perpetúe, se autocontrole.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Foucault, “Nuevo orden interior y control social”, en *Saber y Verdad*, p. 166

6. Nivelación y anomalía

La advertencia de Foucault sobre el peligro de que el hombre sea borrado cobra en estas condiciones un nuevo significado, en cuanto se convierte en presa de estos procesos y prácticas particularmente peligrosos en nuestras sociedades actuales que tienden al ordenamiento absoluto, individual y colectivo, técnicas de biopoder y control que determinan la relación con nosotros mismos y con los otros y que son aliadas de la nivelación y la totalización. Este poder se extiende e invade todos los ámbitos de la vida social e individual, buscando eficacia, optimización, mayor rendimiento y, en esta medida, anulación de la diferencia o de lo Otro, al someter toda anomalía que se sustrae a la Norma, bajo el amparo del conocimiento científico. El anuncio de la desaparición del hombre tendría en este contexto un tinte crítico y no un carácter apologético.

Las anomalías y resistencias al biopoder fundan la posibilidad de una percepción diferente de los hombres y las cosas, se ponen del lado de la diferencia, de lo marginal que escapa al biopoder, aunque siempre en riesgo de ser absorbidas y reintegradas por la gran maquinaria que lo constituye, o de verse sofocadas por sus prácticas políticas e institucionales “del mismo modo que se ahoga un grito, se apaga un fuego o se acaba con un animal.”⁴⁰⁸ Estas figuras transgresoras animadas por la violencia de sus pasiones o el exceso de su energía, no refieren como en Hegel a grandes personajes históricos destinados a la gloria por su genialidad o heroicidad, en tanto abren un nuevo momento necesario en la continuidad del proceso histórico en ascenso, sino a existencias oscuras, destinadas a no dejar huella ni rastro, a no ser nadie ni cumplir un papel en la historia, existencias grises y ordinarias, “especie de partículas dotadas de una energía tanto más grande cuanto más pequeñas y difíciles de discernir,”⁴⁰⁹ pero que en su fugaz trayectoria de desgracia y resentimiento, indigna de cualquier memoria, fueron arrancadas de la noche del olvido por su enfrentamiento con el poder, por concentrar toda su energía en colisionar contra él, “pequeño fulgor que les permitió atravesar el tiempo. Y situarse ante nosotros como un breve relámpago,”⁴¹⁰ sólo gracias al azar de documentos de archivos de encierro policiales encontrados, escasas frases pronunciadas por el poder que los juzga y

⁴⁰⁸ Foucault, “La vida de los hombres infames”, en *Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 391

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 393

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 394

condena y que fabrica monstruos con base en una serie de normas socialmente codificadas, este poder los traduce en un texto, les construye un móvil y una verdad que califica de acuerdo a la lógica del código cultural, al saber médico-judicial y a las prácticas institucionales, y así lo introduce en la memoria colectiva para garantizar la tutela de ciertos valores amenazando con el castigo a quienes la transgreden, solo entonces adquieren una existencia verbal, especie de leyenda negra guiada por el azar que llega a nosotros por rupturas, manifestando la rabia e invencible empeñamiento de estos hombres infames.

Pero cuando es uno de estos hombres el que construye su propia historia en las memorias de un texto y no los discursos oficiales, se hace evidente, por el contraste que introduce, el mecanismo de las relaciones de poder en cuyo seno se establecen éstos y la función estratégica que cumplen. Podemos apreciar el poder de transtrono de estas memorias y las tácticas para recubrirlas, insertarlas y conferirles valoración como discurso de loco o criminal, por obra del juego de saber poder.⁴¹¹ Infinidad de discursos que atraviesan en todas direcciones la vida cotidiana y la gestionan en sus más minúsculos detalles, quedando atrapadas en las redes de poder, en la que se entrelazan instituciones de justicia, policía, medicina, psiquiatría.

El loco criminal, incestuoso y antropófago, como caso extremo y excepcional del siglo XVII, gran ogro monstruoso que transgrede los órdenes naturales y sociales, es devorado por pluralidad de pequeños monstruos, pequeñas anomalías, desviaciones: homosexualidad, onanismo, fobias, etc., como irregularidades respecto a la norma que adquieren el estatus de disfuncionamiento patológico respecto a lo normal, “el gran ogro del final de la historia se convierte en Pulgarcito, la muchedumbre de Pulgarcitos anormales por los que en lo sucesivo va a empezar la historia;”⁴¹² paso del monstruo al anormal a fines del siglo XIX que puso a funcionar la psiquiatría como técnica de normalización y curación que libra de peligros a la sociedad, justificando así su poder de intervención autoritaria en la sociedad. Como contrapoder, el anormal se ubica en

⁴¹¹ “Yo Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano, y con la intención de dar a conocer los motivos que me llevaron a la realización de esa acción...” Es así como inicia la narración de las memorias de un joven de veinte años del norte de Francia considerado como idiota, sobre los motivos cotidianos que fueron madurando paulatinamente y que le llevaron a asesinar en forma despiadada y salvaje a su madre, hermana y hermano. El conflicto que en la presentación de este caso plantea Foucault es precisamente el choque de discursos como enfrenamiento de poder entre el discurso elaborado por el autor de los hechos y la explosión de discusiones psiquiátricas y médicas que suscita, discurso institucional y médico que queda en suspenso por obra de las memorias del inculcado que le hacen perder la apariencia de evidencia, poniendo ante los ojos su función estratégica en el campo de los juegos de poder. *Vid.*, Michel Foucault, *Yo, Pierre Rivière*, México, Tusquets, 2010

⁴¹² Foucault, *Los anormales*, p. 156

la esfera de la resistencia, insurrección, desorden, irreductibilidad que es necesario reinscribir en el orden.

En este marco, Foucault, al denunciar toda forma de totalización, no parte de lo que es el hombre en su esencia o autenticidad, ni busca su realización, no exige de la política que restablezca el derecho de los individuos, pues el individuo es producto del poder, sino que busca desindividualizar, resistir las prácticas niveladoras y totalizadoras de nuestra época, como manifestación de libertad. “Por esta razón las relaciones entre el poder y el rechazo a someterse de la libertad no pueden separarse. El problema principal del poder no es el de la servidumbre voluntaria.[...] el verdadero centro de las relaciones de poder es la reluctancia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. Antes que hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un “agonismo”, de una relación que es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha, menos una confrontación cara a cara que paraliza a ambos lados que una permanente provocación,”⁴¹³ libertad no como resquicio de un humanismo esencialista, sino explicable exclusivamente en función de la perpetua relación de fuerzas en interacción recíproca, dinámica y constante.

7. Entre pertenencia y libertad

Según hemos analizado, para Foucault en todo tipo de relación humana el poder está siempre presente, en cualquier tipo de relación en que uno intenta influir o dirigir la conducta del otro, más allá de estructuras políticas, de un gobierno o clase dominante, en tanto que “el ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados”.⁴¹⁴ Se trata de relaciones concretas, móviles, inestables, reversibles, no determinadas en forma definitiva, de modo que sólo existen relaciones de poder si los sujetos son libres, pues si uno de los dos está completamente a disposición de otro, y se convierte en objeto, en cosa poseída sobre la que se puede ejercer violencia, no existirían relaciones de poder, sino de dominación, bajo las cuales las relaciones aparecen como totalmente asimétricas, fijas e inmóviles. Si todo esto es así, tiene entonces que existir un cierto margen de libertad por parte de los dos polos, tienen que existir necesariamente posibilidades de resistencia, estrategias de inversión de la relación para poder hablar de relaciones de poder. “En este juego, la libertad puede aparecer como condición

⁴¹³ Foucault, “El sujeto y el poder”, p.254

⁴¹⁴ *Ibid.*, 253

para el ejercicio del poder [...] el poder y el rechazo a someterse de la libertad no pueden separarse”⁴¹⁵

Al cuestionar lo dado, lo evidente, al sacudir hábitos y formas de actuar y pensar y poner en suspenso reglas e instituciones, a partir de su problematización y del análisis histórico, Foucault busca formar una voluntad política como compromiso con la libertad y en contra de la violencia institucionalizada inscrita en los códigos teóricos, en las instituciones y en los poderes legitimados que conducen a modos de subjetivación impuesta, relaciones de poder que regulan las conductas. “Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana. Muestran la arbitrariedad de las instituciones y muestran cuál es el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse”⁴¹⁶

El análisis foucaultiano de las relaciones de poder que regulan las conductas, apunta a la práctica; el cuestionamiento radical busca la modificación del pensamiento para contribuir a superar dimensiones irracionales de la situación vigente con sus programas de control; se trata de un proyecto intelectual y político que descubre las raíces de las racionalidades que operan en el campo social y sus formas de subjetivación con finalidades de subversión. La crítica de lo que somos lleva al análisis histórico de los límites impuestos y nos insta a su transgresión, construyendo lo que podríamos ser.

Al tornar extraña nuestra percepción habitual de los objetos y nuestro modo de ser sujetos, percepción sostenida por discursos y prácticas, se activa la resistencia contra los modos de lo normal del presente que excluyen lo anormal y en ese momento el ejercicio de la libertad viene a ser la única norma. “Si Foucault se hubiera limitado a descubrir un *sistema subyacente* representado por estructuras formales *transhistóricas* que rigen necesariamente el saber, o por un poder concebido como substancia a la que es imposible substraerse, las propuestas [...] carecerían de sentido. Pero la *ontología histórica* nos ha mostrado que las prácticas anónimas de discurso y las relaciones de fuerza, y lo que constituyen, se hallan sometidas a movimiento constante,”⁴¹⁷ se deriva de ahí que en sus dominios hay siempre lugar para el azar y el acontecimiento, no presentan necesidad absoluta, y de este modo dan espacio para promover nuevas formas de subjetivación, rechazando el tipo de subjetividad impuesta, pues siempre

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 254

⁴¹⁶ Foucault, “Verdad, individuo y poder”, en *Tecnologías del yo*, p. 144

⁴¹⁷ H. Valero, *op.cit.*, p. 160

son posibles nuevas tiradas en la historia en un juego sin fin que supone siempre la liberad, “existe siempre alguna cosa, en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los mismos individuos que escapa de algún modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia primera más o menos dócil o resistente, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, lo no apresable [...] no es tanto lo exterior a las relaciones de poder, cuanto su límite, su anverso, su contragolpe; es lo que responde en toda ampliación del poder con un movimiento para desgajarse de él; es pues aquello que motiva todo nuevo desarrollo de las redes del poder”⁴¹⁸

Sin embargo, no es la iniciativa del sujeto la que produce un saber contestatario o útil al poder, sino que es efecto mismo del tejido de la red de poder que constituye y determina las formas y dominios posibles de conocimiento y objetos. En todo diagrama de poder siempre hay puntos de resistencia, fallas que permiten al individuo abrirse a nuevas posibilidades de acción. Como entiende Deleuze, un dispositivo está compuesto de diferentes líneas de naturaleza diversa que se encuentran en desequilibrio constante y se hallan así sometidas a variaciones de dirección o desviaciones, el saber-poder no es otra cosa que relaciones de fuerza variables relacionadas entre sí, como luz que determina espacios de visibilidad y regímenes de enunciación, fundadores de figuras de objetos que nacen y desaparecen en función de esa misma luz que determina lo visible y lo invisible, siendo esto así, hay que subrayar entonces un posible desajuste entre ellos que abriría campo a la libertad y a la creatividad. Las líneas de fisura pueden ubicarse, en este sentido, en el linde de saberes y poderes y en esta medida “todo dispositivo se define por su tenor de novedad y creatividad, el cual marca al mismo tiempo su capacidad de transformarse o de fisurarse y en provecho de un dispositivo del futuro.”⁴¹⁹

O bien, como lo señala Boneville⁴²⁰, aunque parezca presentarse una paradoja en el pensamiento de Foucault entre, por un lado, la determinación de la norma, el sistema, la *episteme*, el dispositivo, configuradores de objetos y sujetos, cuya tupida red parece no dejar escapar nada; y, por otro, la postulación de un afuera como impugnación de estructuras, que las sacudiría y que al parecer escaparía a su configuración y determinación, lo que en realidad plantearía Foucault es que la posibilidad de huir de las positividades en las que vivimos obedece a un asunto de

⁴¹⁸ Foucault, “Poderes y estrategias”, en *Microfísica...*, p. 167

⁴¹⁹ Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, en E. Balbier, G. Deleuze, *et al*, *op.cit.*, p. 159

⁴²⁰ Vid., Mathieu Potte-Boneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p.16

coyuntura y no sólo de coraje, en tanto que el sujeto dependería de condiciones estructurales, las cuales lo constituyen. Esto significa que las modalidades históricas de su formación no le condenan a fijarse en la objetividad de un dispositivo de saber y poder, como punto de aplicación pasivo, pues es una fuerza, en función de lo cual se explica la posibilidad de que el individuo tome distancia y no se adapte el ritmo de la historia, de códigos y comportamientos establecidos. No podemos eludir entonces su tendencia a reconstituirse, aunque son las positivities mismas las que le muestran el intersticio por el cual huir. “Me parece, efectivamente, que el poder está “siempre ahí”, que no se está nunca afuera, que no hay “márgenes” para la pirueta de los que están en ruptura. Pero esto no significa que sea necesario admitir una forma inabarcable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se pueda estar “fuera del poder” no quiere decir que se esté de todas formas atrapado [...] no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder”⁴²¹

Es verdad que no podemos abstraer al sujeto de las series históricas de acontecimientos en vista de los cuales puede sólo plasmarse su modo de ser y conducirse, pero el sujeto singular es un tejido de acontecimientos y acciones, razón por la que cabe hablar de libertad, aunque en el sentido limitado de una libertad expuesta a los efectos de la historia, actividad libre y ligada a una serie de coacciones históricas, que habla de actividad y pasividad al mismo tiempo, de ahí que sea necesario considerar “cómo ha de desempeñar una determinada función en ese proceso en el que a la vez será elemento y actor.”⁴²²

No se trata en Foucault de la sustitución de un sujeto fundador por una determinación externa de las prácticas históricas que nos presentarían un sujeto manipulado desde el exterior por fuerzas anónimas. El sujeto remite a los modos de subjetivación, se identifica con sus modalidades de constitución histórica, pero puede también resistir y ser refractario e indócil a ellas, con lo que se abre la posibilidad de una acción no sometida a los códigos vigentes y son las mismas prácticas históricas las que abren las condiciones en que tales iniciativas pueden aparecer.

⁴²¹ Foucault, “Poderes y estrategias”, p. 169

⁴²² Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p.199

Mediante la protesta, la insurrección, la indisciplina, se sabrá que la libertad está viva, pero esta libertad no puede instaurar su reino definitivo, la libertad sólo puede existir contra algo, no produce, sólo salta los límites. Es así como Foucault habla de rechazo, de capacidad de consentir o no las prácticas impuestas, de posibilidad de renovar la comprensión de sí como voluntad ejercida contra la historia; pero el rechazo no obedece a una dirección subjetiva, sino a la relación de esa voluntad con la historia, la historia misma le marca las posibilidades de su libertad, la posibilidad de pensar de otra forma. Su ipseidad no es un yo fundante, sino que remite a instancias que la preceden y constituyen, a relaciones exteriores que la definen y penetran.

En estas condiciones, la libertad aparece como ejercicio de una fuerza que reacciona ante determinaciones externas impuestas por otras fuerza. “si la subjetividad, tal como la entiende Foucault, puede definirse como libre y ligada, es porque se sostiene de un cuestionamiento cuya forma articula, a su vez, distancia y pertenencia; la distancia que adquiere allí el sujeto no lo dispensa de pertenecer a su actualidad, actualidad que, por su parte, está atravesada por una distancia interior, por una distensión sobre la cual se pone en marcha el cuestionamiento en el que un sujeto puede advenir.”⁴²³

Hay, pues, que pensar juntas pertenencia y libertad, para hacer lugar al problematizar, y problematizar implica preguntarse cómo y porqué.

Foucault afirma que en un momento dado ha sido problematizado, a través de una práctica institucional y discursiva, determinado objeto, y aquí “problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento;”⁴²⁴ es decir, problematizar implica responder a la cuestión de cómo se forma una determinada experiencia.

Ahora bien, entender la situación significa pertenecer a ella, pues las prácticas históricas instituyen formas de evidencia, pero también abren puntos donde su existencia aparece como problemática, abren distancias que la separan de sí mismas, plantean zonas de incertidumbre que hace desplegar respuestas originales. “Allí debe verse más bien una dinámica en la cual la actividad reflexiva (cuya pertenencia a una forma de experiencia impide, por cierto, el acceso a lo universal) es suscitada y

⁴²³ M. Pote-Boneville, *op.cit.*, pp. 239-240

⁴²⁴ Foucault, “El interés por la verdad”, pp. 231-232

requerida por esa misma pertenencia, que es, desde un comienzo, agrietada, fracturada, inquieta”⁴²⁵

Podemos decir, entonces, que los juegos de verdad y poder implican regulación y apertura al mismo tiempo, instituyen espacios de libertad induciendo la posibilidad de respuestas variadas y que es la inestabilidad de las mismas prácticas la que despierta el cuestionamiento que se arraiga en ellas, en su ambigüedad y ambivalencia, suscitando la figura de la resistencia, ese pensamiento azaroso ligado a la contingencia de una falla. Falla como dificultad, como aquello que escapa a la época misma y circunscribe el espacio de una libertad posible. El trabajo teórico se arraiga así en el lugar al que el sujeto pertenece, el complejo discursivo, institucional que lo supera.

En resumidas cuentas, es la historia misma la que se fragmenta en discontinuidades, por lo que se puede establecer la resquebrajadura, la fisura como distancia en las propias práctica discursivas y no discursivas. Se daría así una constatación de una diferencia a la que pertenecemos nosotros mismos y que permite lanzar la pregunta y construir una crítica. Y es el nosotros más que el yo el que ocupa el lugar de esta subjetividad precaria, siempre por hacerse.

La pertenencia es inquieta y no deja de hacer que la época se deslice fuera de sí misma, produce un sacudimiento que llama a la actividad crítica y exige pensar de otra manera, sin promesas ni salvación, ese es el trabajo del presente. y su elaboración puede hacer posible la reelaboración de nosotros mismos. “puede verse aquí que el “pensamiento”, entendido como actividad subjetiva que despliega un conjunto de respuestas originales, supone la emergencia, en el seno de la situación histórica, de dificultades precisas; pero también que ya a este nivel, el del contexto seccional, incluso antes de que el sujeto despliegue su propio cuestionamiento, la incertidumbre tiene valor de incitación y toma la forma de una “pregunta posible”.”⁴²⁶

Pero no hemos resuelto una cuestión que podría plantearse aún, ¿en qué sentido habla Foucault de un *afuera*, si no hay ámbito que escape a las redes de poder, nada que no esté inserto en un diagrama histórico de relaciones de fuerza siempre inestables que se expresan en prácticas institucionales y discursivas? Consideramos que para resolver esta cuestión hay que admitir que aquí sigue abierto el respiradero de ese no lugar que nos enfrenta al vacío y desde el cual toma su palabra sin discurso

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 238

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 239

la locura que desrealiza sujeto y mundo mediante la insensatez de su palabra, como lenguaje sin obra que anuncia un nuevo amanecer, lo cual significa que el vacío se presenta como el fondo último de las reflexiones foucaultianas en todo su trayecto y tiene por efecto transmutar la seriedad en juego y azar: juegos de verdad, juegos de poder, prácticas de sí, que desustancializan al sujeto y al mundo e invitan a nuevas combinaciones y reglas. Nos vemos llevados a distinguir entonces dos planos: el nivel del análisis histórico que se enfoca a las prácticas discursivas y no discursivas que nos constituyen en un momento determinado y un nihilismo como apuesta filosófica fundamental que sustenta su ontología histórica y nos remite directamente a la idea de la transgresión batailliana que nos enfrenta a la nada y el vacío.

8. Los focos de resistencia

Frente a la política globalizante del poder actual y sus tácticas disciplinarias, Foucault propone, desde la mirada genealógica, suscitar respuestas locales, regionales, instaurar conexiones laterales, sistemas de redes de base popular que pongan en crisis la totalidad del poder. Tal lucha no busca una mera redistribución del poder, busca el desometimiento radical por medio del trabajo de ataques puntuales y locales desde todos los flancos. Se trata de desencadenar una reacción a nivel ínfimo, microscópico, pues Foucault se encuentra convencido de que si se consiguen modificar o hacer intolerables los efectos de poder que propaga esta política globalizante, se dificultará el funcionamiento general del todo. Las luchas y teorías locales, discontinuas, producto de todos aquellos contra quienes se ejerce el poder como abuso y que lo reconocen como intolerable, se dan a partir del lugar que ocupan y de la actividad propia de cada quien. El compromiso de participar en el proceso revolucionario no atañe exclusivamente a la clase proletaria, sino a mujeres, prisioneros, enfermos mentales, homosexuales. Todos aquellos que lo padecen pueden abrir la lucha contra el poder impuesto desde diferentes frentes, lucha contra el control, la exclusión; todos ellos son revolucionarios si son radicales, es decir, si no buscan únicamente remodelar el mismo poder, reformarlo o establecer compromisos con él, sino subvertirlo.

Si asumimos que el sistema de poder “funciona, se ejercita a través de una organización reticular,”⁴²⁷ es decir, se ejerce desde diferentes frentes y no obedece

⁴²⁷ Foucault, “Curso del 14 de Enero de 1976”, p.144

sólo al interés económico, las formas de ejercicio y aplicación de la lucha deben diversificarse y enfocarse a puntos estratégicos y bien localizados, regionales, al tocar cualquiera de los cuales puede alterarse el conjunto difuso, logrando hacer explotar el conjunto a partir de la más modesta reivindicación. Sin embargo, en muchas ocasiones, la impresión de que el poder se tambalea es engañosa, puede simplemente operar un repliegue y, entonces, la batalla continúa, en tanto que como lucha de fuerzas opuestas, a cada movimiento de la una, hay una respuesta del adversario, lucha indefinida que no significa que no triunfará algún día.

Si los movimientos marxistas han apuntado al aparato de estado como blanco de su lucha y optan por dejarlo intacto para utilizarlo contra los enemigos de clase, modulándose al interior como un aparato de estado con los mismos mecanismos de disciplina y jerarquización, el blanco para Foucault es transformar los mecanismos de poder que funcionan fuera de este aparato, por debajo o a su lado, del modo más cotidiano e imperceptible,⁴²⁸ en tanto que el poder no está localizado solamente en el aparato del Estado. Como dejamos dicho, no son únicamente los gobernantes los que lo detentan y ejercen, sino que penetra en las instancias más ínfimas de la jerarquía social, a través de los mecanismos de vigilancia y control, de prohibiciones y sujeciones. La mecánica del poder no sólo posee formas generales, tiene también estas formas afinadas, capilares de existencia, alcanza a las poblaciones y a los individuos y sus cuerpos, se infiltra en sus gestos, sus discursos, sus actitudes, su vida cotidiana, adopta la forma de un poder microscópico que se reparte en diversos puntos. El poder es sumamente difuso y va más allá de lo que se ve, presenta múltiples engranajes y se ejerce por todas partes, y nadie es propiamente su titular, pero siempre se ejerce en una dirección determinada, lo que demanda un ataque concreto sobre puntos bien localizados.

La denuncia de tales núcleos de poder representa también una forma de lucha, “hablar públicamente de ellos, es una lucha, no se debe a que nadie tuviera conciencia, sino que hablar de este tema, forzar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho qué, designar el blanco, es una primera inversión del poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder.”⁴²⁹ Lo oculto, lo excluido, lo no dicho, debe sacarse a la luz de la palabra que viola el secreto y golpea al sistema en zonas localizadas.

⁴²⁸ Vid., Foucault, “Poder-Cuerpo” en *Microfísica del poder*, p.108

⁴²⁹ Foucault, “Los intelectuales y el poder”, p. 84

CAPÍTULO VI

LA ÉPIMÉLEIA COMO TRANSGRESIÓN.

1. Lucha por la desubjetivación

Afirma Foucault que hay tres formas de lucha:⁴³⁰ contra la forma de dominación, contra las formas de explotación y contra las formas de subjetividad y sujeción que ligan al individuo a sí mismo y lo someten a otros. En la actualidad y desde una nueva plataforma teórica, la última cobra para Foucault el papel preponderante, aparece como lucha por la desubjetivación y por construcción de una nueva subjetividad, “en nuestros días, las luchas contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, se vuelven cada vez más importantes,”⁴³¹ sin que ello implique anular su relación con las otras formas de lucha, por ello los mecanismos de sujeción no pueden estudiarse al margen de los mecanismos de explotación y dominación con los que mantiene relaciones múltiples y complejas.

Este nuevo tipo de lucha viene reclamado en nuestra sociedad por el desarrollo de la nueva economía de poder que ya hemos analizado, el poder totalizador e individualizador del Estado.⁴³² “La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Primero se enraizó en la idea de un poder pastoral, y después en la razón de Estado. La individualización y la totalización son efectos inevitables. La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política.”⁴³³

Esta combinación paradójica del poder implica, por un lado, un Estado que se esfuerza continuamente en aumentar su potencia y reforzarse mediante un conjunto de instituciones, procedimientos y tácticas que buscan vigilar, controlar y regular la población. Todo un aparato administrativo y técnico impuesto con fines de sujeción como gran tecnología política compleja transformó los mecanismos de poder, los cuales adoptaron como fin la organización y administración de las fuerzas que somete. Poder destinado no a reprimir, sino a producir fuerzas, no a doblegarlas y destruirlas, sino hacerlas crecer para su provecho, pero siempre de manera ordenada y controlada. Por esta razón, es necesario mantenerse alerta sobre los excesivos poderes

⁴³⁰ Foucault, *El sujeto y el poder*, p.245

⁴³¹ *Idem*

⁴³² *Vid.*, Foucault, “Omnes et Singulatim”

⁴³³ *Ibid.*, p. 140

de la racionalidad política desde el desarrollo del Estado Moderno con la consecuente dirección política de la sociedad. Hay una relación entre racionalización y exceso de poder político. El Estado ya no ofrece la salvación en el más allá, sino en este mundo, bajo la forma de salud, bienestar, seguridad, protección, leyes universales, y con este fin multiplica sus agentes de poder, pues éste se ejerce no sólo por el aparato de Estado, sino por la administración de la policía, por empresas particulares, sociedades de asistencia, la familia, etc.

Por otro lado, el poder adopta las prácticas de la pastoral cristiana, técnica de poder que establece que ciertos individuos pueden servir a otros como pastores, en virtud de sus cualidades religiosas y cuyo objetivo es garantizarles la salvación individual en el más allá, poder que sólo puede ejercerse mediante el conocimiento del interior de la mente, mediante la exploración de las almas para descifrar sus más íntimos secretos. Esta labor pastoral implica un conocimiento de la conciencia y habilidad para descifrarla y dirigirla, “examen de sí referido a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. En este momento comienza la hermenéutica cristiana del yo con su desciframiento de los pensamientos ocultos. Implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto.”⁴³⁴ Expandido y multiplicado más allá de la institución eclesiástica que como tal se ha debilitado, el Estado ha asimilado, reorganizado y distribuido este poder individualizante a través de las ciencias humanas y las prácticas psiquiátricas y psicoanalíticas que buscan configurar la individualidad bajo patrones específicos como condición para su normalización e integración.

Este poder totalizante e individualizante se expande, pues, a todo el cuerpo social, tanto en el nivel poblacional como en el individual, respectivamente.

Si la civilización occidental ha invocado el progreso de la racionalización en general como síntoma de cultura, Foucault habla de racionalidades específicas a las que habría que analizar empíricamente, poniendo de relieve las relaciones de poder que implican, así como las formas de resistencia que suscitan, cuya lucha, evidentemente, no va encaminada contra la razón en general, sino precisamente contra determinada racionalidad histórica y concreta, y en este momento, contra una racionalidad que conjunta individualización y totalización

⁴³⁴ Foucault, “Tecnologías del yo” en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 90

2. Las prácticas de sí como forma de resistencia

Es con el fin de encarar la racionalidad política de su tiempo que Foucault, después del estudio de los juegos de verdad en sí mismos y de los juegos de verdad en las relaciones de poder, explora los juegos de verdad en la relación de sí consigo mismo, la constitución de sí como sujeto, abriendo un nuevo cauce a su reflexión y a nuevas modalidades de resistencia.

Una vez analizado cómo el hombre occidental se ha visto llevado a reconocerse en la actualidad como sujeto de deseo, análisis efectuado no para legitimar lo que somos, sino para emprender la aventura de un saber que busca abrir nuevas dimensiones del sujeto, se da como resultado la historización de nuestro yo y la posibilidad de un nuevo sujeto que Foucault plantea ahora en términos ético-políticos, pues es justo la debilitación de la preocupación por el yo lo que detona los peligros de los excesos del poder político actual. Así, Foucault, una vez desenterradas las raíces del sistema que dicta nuestra autocomprensión actual, busca ahora romper su determinación mediante el recurso a la etopoética de los antiguos, enfatizando siempre la necesaria transgresión de lo establecido, una vez desenmascarada su pretendida solidez y evidencia. “Mi papel – apuesta es una palabra demasiado enfática- consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida.”⁴³⁵

En nuestras condiciones, las prácticas de sí que encontramos entre los griegos y romanos se nos ofrecen como campo fértil para la resistencia al poder, pues permiten al sujeto zafarse de las formas de subjetividad impuesta y construirse de otro modo; tienen además por efecto un poder que se dobla sobre sí mismo y evita con ello su uso indebido, el abuso, el cual se desborda de modo ilegítimo y se impone a otros, volviéndose tiránico al emanar de un hombre que es esclavo de sus apetitos. De tal forma que el poder sobre sí regula el poder sobre los otros; el que cuida de sí no abusa de su poder sobre los demás, sabe mantener la relación debida con los otros. “Para no ser excesivo y no hacer violencia, para escapar a la pareja de la autoridad tiránica

⁴³⁵ Foucault, “Verdad, individuo y poder”, p. 143

(sobre los demás), y del alma tiranizada (por sus deseos), el ejercicio del poder político llamará al poder sobre sí, como su propio principio de regulación interna.”⁴³⁶

Si el ser humano se sitúa siempre en relaciones complejas de poder, las cuales juegan un papel determinante en los procesos de subjetivación y sujeción, el poder cobra interés no como teoría, sino como parte de nuestra experiencia de ser sujetos. Por esta razón, Foucault nos invita a ejercitarnos en un saber extraño, apropiarnos de ese Otro distante en nuestra historia, no con simples fines de comunicación o adopción sino para ensayar lo que en nuestro propio pensamiento puede ser transformado, explorar en qué medida puede liberarse el pensamiento de lo que piensa para permitirle pensar de otro modo. “Es bueno sentir nostalgia hacia algún periodo, a condición de que sea una manera de tener una relación positiva y responsable hacia el propio presente”⁴³⁷

El análisis histórico del sujeto de deseo⁴³⁸ nos lleva a tomar conciencia de que la inquietud ética que concierne a la conducta sexual no siempre ha estado ligada a sistemas de prohibición, sino a un conjunto de prácticas que se podrían llamar “arte de la existencia”, “prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo;”⁴³⁹ mediante ellas el hombre se transforma a sí mismo, haciendo de su vida una obra de arte.

A lo que apuesta Foucault, apoyándose en este modelo histórico, es a que el arte deje de ser una cuestión de expertos y modele nuestra propia vida, a crearse uno a sí mismo sin el recurso a reglas universales, mediante una actividad libremente artística al estilo nietzscheano, con el fin estratégico de escapar de las tácticas disciplinarias, individualizantes y totalizantes del biopoder. Razón por la cual lo que está en juego no es elegir entre nuestro mundo y el mundo de los griegos, buscando una identidad de recambio en el gran baúl de la historia, el recurso a los griegos representa simplemente una forma de irrealización de nuestro yo, una herramienta útil para su transformación.

⁴³⁶ Foucault, *Historia de la Sexualidad II*, p. 79

⁴³⁷ Foucault, “Verdad, individuo y poder”, p. 145-146

⁴³⁸ *Vid, Historia de la sexualidad II*

⁴³⁹ *Ibid.*, pp.13-14

2.1 La eto-poética de los Antiguos.

Los placeres sexuales en la Antigüedad fueron problematizados a través de las prácticas de sí, formación eto-poética donde la figura sobresaliente era el atleta de la templanza que se dominaba a sí mismo. “Es necesario comprender estos temas de la austeridad sexual, no como una traducción o una obediencia a prohibiciones profundas o esenciales, sino como elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad.”⁴⁴⁰ La exigencia de austeridad no respondía a un código con preceptos de alcance universal, no imponía normas, simplemente proponía modelos de conducta con el fin de dar forma al *ethos* o modo de ser, haciendo uso de la libertad y poder propios, de modo que el comportamiento sexual se tornaba objeto de estetización. “En el pensamiento antiguo las exigencias de austeridad no estaban organizadas en una moral unificada, coherente, autoritaria e impuesta por igual a todos; eran más bien un complemento, algo sí como un ‘lujo’ en relación con la moral admitida comúnmente”⁴⁴¹

Los griegos no se ocuparon de la otra vida o de Dios sino de vivir tan bien como fuera posible, mediante tecnologías del yo que debían estar a cargo de cada uno, cada uno debía cuidar de sí mismo para poder gobernar a los demás. El *bios* se convierte en material para la obra de arte sin relación con lo jurídico o con un sistema autoritario o disciplinario, la única cuestión era si se era esclavo o amo de los deseos, el exceso o *hybris* daba mala reputación, pues permitía que la fuerza del deseo desbordara sus límites naturales y cobrara imperio sobre el individuo, por lo que era necesario ejercitarse para ser amo de sí mismo, practicar la austeridad sexual para dar a la vida una forma bella.

Aquí resulta indispensable distinguir entre moral y ética, “por *moral* entendemos un conjunto de valores y reglas que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc.”⁴⁴² de otro lado, la moralidad del comportamiento comprendería el comportamiento real de los individuos en relación con las reglas y valores que se proponen, actos y código moral. Pero hay un aspecto concerniente al ámbito prescriptivo que es de suma relevancia y ha sido desatendido, se refiere al tipo de relación que cada uno debe tener consigo mismo y, en esta

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 25

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 23

⁴⁴² *Ibid.*, p.26

medida, determina la manera en que el individuo se constituye a sí mismo como sujeto moral de sus propias acciones, éste es justo el campo de la ética y comprende cuatro aspectos fundamentales:⁴⁴³

1. *La sustancia ética*, que se refiere a la faceta o parte de uno mismo a la que se pretende dar forma: sentimientos, intenciones, deseos.
2. *El modo de sujeción*, es decir, la forma de relación que el individuo establece con la regla y se reconoce como obligado a ponerla en obra; la manera en que el individuo es llevado a reconocerse como vinculado a la obligación de ponerla en obra: por su pertenencia a un grupo, a una sociedad, por su carácter racional, etc.
3. *La forma de elaboración*, cómo operar sobre la sustancia ética, es decir, el trabajo ético, los medios por los cuales podemos transformarnos en sujetos éticos: autodominio, renuncia, etc.
4. *La teleología del sujeto moral*. El *telos* o la especie de ser a la que aspiramos cuando nos comportamos moralmente, pues el sujeto se fija un determinado modo de ser que vale como cumplimiento moral de sí mismo: llegar a ser puros, inmortales, libres, amos de nosotros mismos.

Existen, de este modo, formas prescriptivas orientadas al código, o bien, orientadas a la ética. Lo determinante para Foucault es dejar atrás la moral como conjunto de reglas y valores que se imponen a individuos y grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, así como el comportamiento real sujeto a reglas y valores impuestos, para exaltar el tipo de relación que cada uno debe tener consigo mismo y, en esta medida, la manera en que el individuo se constituye a sí mismo como sujeto moral de sus propias acciones, que es el campo propiamente ético.

Ahora bien, “las reflexiones morales en la Antigüedad griega o grecorromana se orientaron mucho más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la *askesis* que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido,”⁴⁴⁴ de ahí que la buena reputación y gloria, así como la capacidad de gobernar a los otros, se midiera en función de la capacidad de gobernarse a sí mismo, no se trataba de una obligación o imposición, sino simplemente de una elección a favor de la belleza.

La *épiméleia he autou* representada principalmente por Sócrates como forma de racionalidad moral implicaba el *ocúpate de tí mismo*, al que quedaba subordinado el *conócete a ti mismo*, ya que el conocimiento tenía por función transformar la vida.

⁴⁴³ *Vid., Ibid.*, pp. 27-29

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 31

Este cuidado de sí debía comenzar con la pregunta de quién soy, no bajo la forma de un conocimiento objetivador o de un desciframiento interior, sino de un medio de perfeccionamiento del sujeto que lo llevara a implantar un orden interior propio de su naturaleza y, en esta medida, no existía sometimiento del sujeto al orden de la ley, sino constitución del sujeto que sólo tenía como fin último a sí mismo. La *askesis* no era aquí renuncia a sí mismo, huída de sí como de un enemigo, sino modo de llegar a sí mismo, de retornar a sí, y el *conocete a tí mismo* se encontraba subordinado a este fin.

Estas prácticas de uno mismo para consigo mismo partían de la ignorancia para llegar a la crítica de uno mismo, de los otros y del mundo; se imponía no sólo sobre un ámbito de ignorancia que se ignora a sí misma, sino sobre un fondo de error: malos hábitos, deformaciones, prejuicios y dependencias establecidas y solidificadas, de las que es preciso desembarazarse para llegar a sí. Lo que se busca en último término es una liberación de lo dado provocada por la formación mediante el saber, veta transgresora que Foucault pretende aprovechar en su tarea crítica sobre la actualidad.

La estulticia implica apertura acrítica a las influencias del mundo exterior, recepción pasiva de las tradiciones y representaciones, pero también dispersión en el tiempo y molicie, un dejar que la vida discurra espontáneamente en ímpetu caótico, sin forma ni dirección, lo que excluye la libertad, pues la vida se encuentra en este caso bajo la determinación de los hechos, de las inclinaciones, y aparece así como relativa, cambiante, fragmentaria y contingente, en tanto que carece de dirección y objetivo. Por contraste, el cuidado de uno mismo significa trabajar o estar ocupado en algo: se trata de una tarea o actividad que implica atención, conocimiento y técnica y que lleva a un modo de ser o *ethos* basado en la perfecta soberanía sobre uno mismo.

La *ethopoiesis* significa transformar la manera de ser, esta relación con uno mismo conlleva una relación con el mundo y con los otros, un modo de enfrentarse al mundo y de comportarse y establecer relaciones con los otros, estableciéndose la “relación entre la preocupación de sí y la preocupación por la vida política,”⁴⁴⁵ tal como lo encontramos en Sócrates, “su misión es útil para la ciudad – más útil que la victoria militar ateniense en el Olimpo- porque al enseñar a la gente a ocuparse de sí misma, le enseña a ocuparse de sí misma con la ciudad.”⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ Foucault, “Tecnologías del yo”, p.66

⁴⁴⁶ *Ibid.*, pp. 51-52

Se trata de una elección sobre la propia existencia y no de una imposición por leyes religiosas o civiles, realizada por el individuo para dar a su vida una forma bella y no para alcanzar una vida eterna, “esta elección venía dictada por la voluntad de vivir una vida hermosa y de dejar a los otros el recuerdo de una vida honorable”⁴⁴⁷ y para ello se hacía de la propia vida un objeto de conocimiento con el fin de instrumentar una *tejné* o arte para alcanzar su perfección. Toda técnica o habilidad profesional requiere ejercicio, asimismo el arte de vivir requiere de *askesis*, ejercicio de uno mismo con uno mismo, para dominar los deseos, pero no por afán de pureza como en el caso del cristianismo, sino de simple autocontrol.

Entre los griegos no encontramos una noción parecida a la de la “carne” o a la de “sexualidad” como referida a una entidad única que permite reagrupar fenómenos tan diversos y alejados unos de otros como instintos, pasiones, deseos, sensaciones, comportamientos. Disponían, sí, de un vocabulario para distinguir gestos o actos que llamaban sexuales, pero la categoría bajo la que lo subsumían era la *aphrodisia*⁴⁴⁸, bajo ella englobaban las cosas o placeres del amor, voluptuosidades, relaciones sexuales, y las reconocían como objeto de preocupación moral.

La *aphrodisia* era propiamente la sustancia ética, la materia a elaborar. Las obras o actos de Afrodita eran el objeto de preocupación moral. Los griegos no se preocuparon por delimitar con precisión su significado, ni su naturaleza, o el análisis preciso de sus elementos, así como tampoco por establecer en torno a esta noción un código para definir lo permitido o lo normal frente a los gestos prohibidos, ni sospecharon una presencia insidiosa bajo manifestaciones inocentes, algo propio del desciframiento del deseo por el cristianismo o el psicoanálisis. “El cristianismo antiguo ha aportado al ascetismo antiguo numerosas modificaciones importantes; ha intensificado la forma de la ley, pero al mismo tiempo ha orientado las prácticas del yo a la dirección de la hermenéutica del yo y al desciframiento de uno mismo en tanto que sujeto de deseo.”⁴⁴⁹

Entre los griegos no encontramos ni clasificación ni desciframiento, lo que importaba era la intensidad, las variaciones cuantitativas de los placeres amorosos. La actividad sexual a la que se añade placer y a la que antecede el deseo viene dictada por la naturaleza, pues resulta esencial para la sobrevivencia de la especie: no es

⁴⁴⁷ Foucault, “El sexo como moral”, en *Verdad y saber*, p. 186

⁴⁴⁸ Vid., Foucault, *Historia de la sexualidad II*, p. 35

⁴⁴⁹ Foucault, “El interés por la verdad”, en *Verdad y saber*, p. 235

considerada, por tanto, como algo malo, pero sí como objeto de límites y medida, pues es una fuerza que tiende a sublevarse e imponer su dominio. La moralidad se mide por la moderación, la inmoralidad, por la demasía o exceso.

El modo de sujeción es la *chrésis*, el uso de los placeres regulado por tres elementos, a saber, la necesidad, el *kairos* y el estatuto. La necesidad exige atender una demanda de la naturaleza y satisfacerla de modo austero; el *kairós* refiere al momento oportuno que requiere de la prudencia como reflexión y cálculo, se trata de usar el placer cuando es debido y como es debido, atendiendo a las circunstancias y al rango; atender al rango o estatuto de quién lo usa implica que cuanto más alto sea el rango, cuanto más autoridad se tenga sobre los demás, más se busca hacer de la propia vida una obra perfecta, dotarla de belleza refulgente que se extienda en el espacio y en el tiempo, de ahí la imposición por propia voluntad de prácticas rigurosas, símbolo de posición.

En cuanto a la exigencia de estas prácticas o trabajo sobre uno mismo remite a toda una agonística del hombre consigo mismo, desata una lucha continua contra los placeres, como forma permanente de control que se ejerce sobre sí, relación de combate del hombre consigo mismo que exige la *enkrateia* o perfecto dominio de sí. Para conseguir la victoria, hay que entrenarse, ejercitarse, es necesaria toda una *askésis* o disciplina que no constituye un corpus de ejercicios especificados sino que consiste en realizar actos de autodominio y continencia, de modo que la disciplina no se distingue de la meta. Si queremos llegar a ser continentes, tenemos que practicar actos de continencia para formar el hábito de la virtud, tal como lo recomienda Aristóteles, ésta constituye la *paideia* del hombre libre que tiene como meta la *sóphrosyné*.

La *sóphrosyné* es pues el estado al que arribamos mediante el ejercicio del autodominio, el *telos* que nos lleva a la libertad personal y que es constitutivo del buen orden de la ciudad. La libertad es entendida no como libre arbitrio, sino con el significado de no ser esclavo de los placeres, de ejercer el poder sobre sí que nos libera del afán de tiranizar a los demás.⁴⁵⁰

La templanza está en íntima conexión con la verdad y el conocimiento, pues, en primer término, implica el sometimiento al *logos*, el temperante sólo desea lo que prescribe la razón, persigue la soberanía sobre los deseos para lograr la armonía

⁴⁵⁰ Vid., Foucault, *Historia de la sexualidad II*, p. 37

interior. Por lo demás, el dominio de los placeres debe adaptarse a las necesidades del momento, de ahí el papel de la razón práctica o prudencia, segunda intervención de la razón. Y, por último, se implica a la razón como un autoconocimiento en el sentido de reconocimiento ontológico que nos lleva a implantar un orden interior haciendo que en nuestra alma brille la belleza que nos abra al reconocimiento en los diferentes lugares y tiempos. Los criterios de la conducta ética son criterios estéticos que dan lugar a la estilización de la conducta y la estética de la existencia y no sentencia de culpabilidad, autocastigo y remordimiento.

2.2 Las prácticas de sí cristianas

Si el yo cristiano requiere también del autoconocimiento y el cuidado de sí, el contexto les da un significado diferente, el yo tenía que ser permanentemente examinado porque en él se alojaba la concupiscencia y el deseo de la carne, esto es, requería de un perpetuo desciframiento para encontrar al verdadero yo, separándolo de lo que podía oscurecerlo, necesidad de desciframiento que más tarde fue adoptada por el psicoanálisis y que lleva al predominio del conocimiento de sí sobre el cuidado de sí. En ese conocimiento lo que se busca no es la realización del yo, sino renunciar a él, pues el apego al yo se oponía a la voluntad de Dios.

Toda una técnica para analizar y diagnosticar el pensamiento, sus orígenes, sus cualidades, sus peligros, sus poderes de seducción, y todas las fuerzas oscuras que pueden ocultarse bajo el aspecto que dicho pensamiento presenta. Y si bien el objetivo consiste, en último término, en expulsar todo lo impuro o inductor de impureza, dicho objetivo no puede ser alcanzado más que bajo una vigilancia que no desfallece nunca, una sospecha que se debe aplicar en todas partes y en todo momento contra uno mismo [...] Esta subjetivación en busca de la verdad del yo, se efectúa mediante complejas relaciones al otro [...] la confesión, la sumisión a los consejos, la obediencia permanente a los directores espirituales, es indispensable en este combate.”⁴⁵¹

El intento de poner la verdad del yo en palabras es, según Foucault, una perversión específicamente cristiana de las formas griegas de autoexamen, puesta al servicio del poder pastoral, lo que va a ser aprovechado por las disciplinas humanas en la actualidad.

De modo que aunque la inquietud de uno mismo propia de la Antigüedad presente afinidades con la ética cristiana, no deben confundirse ambas, pues en ésta se da una modalidad diferente de la relación con uno mismo, la sustancia, en ella, se caracteriza a partir de la finitud, la caída y el mal, “la carne”; hay una forma de sometimiento en la forma de obediencia a una ley general que es voluntad de un Dios personal; un tipo

⁴⁵¹ Foucault, “El combate de la castidad”, en *Verdad y saber*, pp. 181-182

de trabajo sobre uno mismo que implica un desciframiento interior y una hermenéutica purificadora de deseos, “por el hecho de contar no sólo sus pensamientos, sino los más leves movimientos de conciencia, sus intenciones, el monje se sitúa en una relación hermenéutica no sólo con respecto al maestro, sino también a sí mismo.”⁴⁵² Este modo de cumplimiento ético tiende a la radical renuncia de uno mismo para alcanzar la salvación en otro mundo. El cristianismo representa otra manera de constituirse como sujeto moral frente al deseo, que va a hacer sentir su influencia en las prácticas confesionales y normalizadoras propias de la actualidad, desplegadas como estrategias de poder.

2.3 El cuidado de sí y la relación con el Otro.

La inquietud de sí va a cobrar fuerza y refinamiento en la época helenístico-romana, presenta exigencias de mayor austeridad sexual, y, aparentemente, rasgos de un individualismo extremo, pues “uno debe abandonar la política para ocuparse mejor de sí mismo”⁴⁵³ con el fin de llegar a la completa realización de la vida. Pero si bien se trata de un individualismo que representa una exigencia de austeridad sexual que lleva al apogeo el cultivo de sí, en virtud de que la inquietud de sí consagrada por Sócrates, desborda su origen y adquiere las formas de un verdadero cultivo de sí que impregna todas las formas de vivir, desarrollándose en una serie de prácticas ascéticas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan, se escriben y se enseñan, se convierte en una práctica social, en virtud de que aquellas prácticas originan una intensificación de las relaciones sociales, no solamente porque requieren del otro como guía o maestro, confidente, consejero, y en esta medida, rebasan la forma de un ejercicio en soledad, sino, sobre todo, porque las relaciones sociales preexistentes se ven renovadas por su influjo, aquellas que enmarcan el intercambio de solicitud con el otro.

Si la ética griega era esencialmente masculina e implicaba relaciones asimétricas, relaciones de superioridad sobre la mujer, el esclavo y el joven, en la sociedad helenístico-romana, la ética se caracteriza porque hace surgir ciertas formas de reciprocidad e igualdad con los demás, el principio de superioridad sobre uno mismo que implicaba relaciones de dominio sobre los otros, da ahora lugar a cierto equilibrio entre desigualdad y reciprocidad en la vida matrimonial y social, tanto cívica como

⁴⁵² Foucault, “Tecnologías del yo”, p. 92

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 67

política. El núcleo esencial ético se reestructura, la soberanía de uno mismo se manifiesta no como dominio sobre los demás, sino en la práctica de deberes frente a los demás, dándose cierta disociación entre poder sobre sí y poder sobre los demás. En este sentido, la intensificación del dominio de sí que se observa en esta época se acompaña de la valorización del otro y la reciprocidad, el cónyuge, por ejemplo, debe ser tratado como idéntico a uno y como elemento con el que se forma una unidad sustancial. En consecuencia, el otro se reconoce como formando una unidad con el sí mismo en la temática del cultivo de sí.⁴⁵⁴

Dentro de este contexto, el estatuto de sujeto queda definido por una plenitud de relación de uno consigo mismo. Mientras que el objeto propio del cuidado de sí es querer a sí mismo, tenerse como fin, el estulto, en cambio, no se quiere a sí mismo. Para nosotros quizá, señala Foucault, este repliegue en sí mismo puede significar un síntoma de egoísmo, pues participamos de un contexto totalmente distinto, en el que si bien se han adoptado las reglas austeras del ocúpate a ti mismo, se exige una ética del no-egoísmo, ya sea bajo la forma cristiana de renuncia a uno mismo o bajo la moderna de la obligación para con los otros como colectividad o como clase. Mas no hay que pasar por alto que para llevar a cabo este cuidado de uno mismo en la helenística romana se requiere necesariamente del otro, la constitución de sí mismo como objeto y fin absoluto sólo se logra por la mediación de otro, este otro es el filósofo, el maestro.

El maestro es el operador de la reforma y de la formación del individuo, es el mediador en la relación del individuo para su constitución como sujeto. Aquí cobra su sentido la comunicación y sus problemas éticos, las reglas de comunicación del discurso verdadero entre quienes lo detentan y quienes deben recibirlo como equipamiento frente a la vida, pero el discurso tiene sentido sólo en relación al maestro, pues sólo con relación a él se define el problema del decir, esto es, los procedimientos y principios éticos para decir el discurso verdadero con el fin de constituir al que lo recibe en soberano de sí. Nos topamos en este punto con la noción de *parresía*, que significa decirlo todo en el sentido de franqueza, libertad y apertura; decir lo que hay que decir, como se quiere, cuando se quiere y bajo la forma necesaria, por ello es diferente de la adulación y la retórica, que impiden al otro ocuparse adecuadamente de sí mismo, convirtiéndole en un ser débil para sí y para

⁴⁵⁴ Vid., M. Foucault, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, México, Siglo Veintiuno, 2004, pp. 91-92

otros, se trata de discursos falsos, mentirosos o que sólo atienden a la persuasión. Al abrirse al otro, la *parresía* ejerce sobre éste una influencia, una relación de poder auténtica, en tanto que no pretende dominación, y esta apertura obedece a la generosidad. Pero se exige también que la presencia del que habla se perciba en lo que dice, que pueda deducirse de su conducta y la forma en que realmente vive. “Para que la *parresia* sea verdaderamente tal es preciso que la presencia de aquel que habla se perciba en lo que dice, o, dicho de otra forma, es necesario que la verdad de lo que dice pueda deducirse a partir de su conducta y de la forma en que realmente vive. Decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta.”⁴⁵⁵

La comunicación del maestro se basa en una perfecta coherencia entre lenguaje y conducta, adecuación entre sujeto de enunciación y sujeto de conducta y esto le confiere el derecho a hablar al margen de la retórica. Esta palabra significa compromiso, el sujeto se compromete a hacer lo que dice, su conducta se ajusta a la verdad, de ahí el poder que ejerce sobre el otro al modificar su modo de ser mediante la actividad de *paideia*.

Frente a este modelo de comunicación, las relaciones de comunicación en las que Habermas ha puesto tanto interés teórico, resultan para Foucault quiméricas, en tanto que “la idea de que podría darse una relación de comunicación que fuese tal que los juegos de verdad pudiesen circular en ella sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, parece pertenecer al orden de la utopía,”⁴⁵⁶ pues significa pasar por alto las relaciones de poder que las envuelve, relaciones de poder que no son en sí mismas negativas o algo malo, de las que sea necesario liberarse. No hay sociedad sin relaciones de poder, entendidas como estrategias mediante las que el individuo trata de determinar o conducir la conducta de los otros, el problema no es tratar de diluirlas en la utopía de una comunicación transparente, sino procurarse reglas que permitan jugar los juegos de poder con el mínimo de dominación, reglas de derecho, técnicas racionales de gobierno, de *ethos*, de prácticas de sí y de libertad. El poder no es el mal, siempre y cuando se presente como un juego abierto y estratégico donde las cosas podrían invertirse, el peligro del poder es la dominación, el abuso de autoridad.

2.4 Parresía como compromiso ético-político.

⁴⁵⁵ Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1987, p. 100

⁴⁵⁶ *Ibid.* p. 137

El coraje de decir la verdad pone en juego al “quien dice” y se interroga por el sentido de verdad como actividad; palabra personal y comprometida como personalización de la verdad a través de un sujeto que habla y se expone al expresarla. “En la *parresía* el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y seguridad, la crítica en lugar de la adulación para lograr favores del superior, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.”⁴⁵⁷

Aquí cabe señalar, en primer lugar, que en la actividad del decir no se trata de pronunciar la exactitud de una verdad objetiva en oposición de lo falso,

mi intención [dice Foucault] no era tratar el problema de la verdad, sino el problema de quién dice la verdad (*parresíastés*) o del decir la verdad (*parresía*) como actividad. Quiero decir con esto que, para mí, no se trataba de analizar los criterios internos o externos que podían permitir a los griegos y a los romanos, o a cualquier otro, reconocer si una afirmación o una proposición es verdadera o no. Mi objetivo era más bien el intento de considerar el decir la verdad como una actividad específica, o como un papel [...] papel del que dice la verdad dentro de una sociedad.⁴⁵⁸

El decir parresiástico tiene fundamentalmente una función crítica en la esfera social, en él encuentra Foucault las raíces de la tradición crítica de Occidente. Se trata de una verdad plasmada en la vida como *bios philosophico*, verdad que ilumina al sí y al mundo y los transforma, de manera que a la preocupación ética se agrega el compromiso político. El *parresíastés* dice lo que él cree que es verdadero y lo realmente verdadero por su saber, la coincidencia entre creencia y verdad viene garantizada por la posesión de cualidades morales, lo que prueba que tiene acceso a la verdad. El poseer las cualidades morales para el acceso a la verdad es la prueba de su sinceridad y lo que garantiza el privilegio de hablar, dándose una trabazón entre verdad y vida que adopta la forma de la provocación. Podría decirse, asumiendo la observación de Gros, que Foucault anuda el cuidado de sí estoico como enlace armónico entre vida y verdad con una puesta a prueba de la vida por la verdad al estilo cínico. “Quizá tenemos aquí dos sentidos profundamente diferentes de verdad, a los que Foucault permanece, sin embargo, irreductiblemente ligado: la verdad como regularidad y estructura armónica, la verdad como ruptura y escándalo intempestivo. Dos estéticas de la existencia, dos estilos muy diferentes del coraje de la verdad.”⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Foucault, *Discurso y verdad en la Grecia Antigua*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 46

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 211

⁴⁵⁹ Frédéric Gros, “La parresía en Foucault”, en Frédéric Gros, (coord.), *Foucault. El coraje de la verdad*, Madrid, Arena, 2010, p.139

Coraje de transformarse lentamente y coraje de hacer estallar las verdades admitidas, mediante la ruptura, el rechazo y la denuncia.

Tal confluencia de las posturas estoicas y cínicas lleva a Foucault a fundar una ética del intelectual comprometido, donde la conducta de éste avala su verdad; dice la verdad sobre lo que es, pero también sobre sí, articulando discurso ético y político, en la medida en que su decir, acto de verdad y deber de decir como toma de palabra pública, abre la divergencia, el contraste, el disenso.

Queda claro que lo que está en juego no es la verdad en sí sino el problema del quién dice la verdad, el decir la verdad como una actividad específica avalada éticamente que acentúa el papel del que dice la verdad en una sociedad. Esta verdad quiebra las pertenencias y lleva a la discontinuidad, en tanto hablar franco que se embarca en el juego de resistencia que confronta las costumbres y reglas de la comunidad. Compromiso de la acción de habla de la *parresía*, vinculado con la situación social que lo torna un hablar peligroso en cuanto diferente a las creencias de la mayoría.

La posible resistencia a las prácticas de sometimiento vigentes, totalizantes e individualizante a un tiempo, sólo se da para Foucault en la reinención de las relaciones de sí consigo mismo “como si Foucault, guiñándonos el ojo y con una risotada, nos dijera; he releído a los griegos; la revolución será ética.”⁴⁶⁰ Esto en la medida en que la relación consigo mismo ayuda a repensar el nexo entre vida y poder, entre formas de singularización y vida política, que llevan a redefinir el sujeto en relación con los sistemas de verdad y los dispositivos de poder. “La *epimeleia* y la *parresía* socrática describen una ética ciertamente lejana de las evoluciones narcisísticas [...] ayudan a pensar las condiciones de rearticulación posible del nexo entre la vida y el poder, entre las formas de singularización y la política”⁴⁶¹

Tenemos entonces que a la impersonalidad del archivo y de las relaciones de poder como estrategia sin estrategias se agrega ahora la inserción del acto del sujeto de enunciación, pero lo que quisiéramos sostener aquí, en oposición a la afirmación sostenida por Mariapaola Fimiani⁴⁶² de que se trata de un desplazamiento, es que ambos enfoques se conjugan en la práctica discursiva misma de Foucault, lo que viene

⁴⁶⁰ Vid. , Frédéric Gros, “Introducción”, en Frédéric Gros y Carlos Lévy, *Foucault y la filosofía Antigua*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 10

⁴⁶¹ Mariapaola Fimiani, *Erótica y retórica, Foucault y la lucha por el reconocimiento*, Buenos Aires, Herramienta, 2008, p. 64

⁴⁶² Vid., *Ibid.* p. 59

a clarificar el estatuto de su propia palabra, su papel y función pública como intelectual. El acceso a la arqueogenealogía del propio tiempo funciona estratégicamente para Foucault como una crítica del presente, deber laborioso que implica análisis y transformación de sí y del mundo, en virtud de que significa desnudarse de las formas de subjetivación impuestas para abrir otras posibilidades. En su propuesta se conjugan discurso y acción, su discurso se inscribe en los juegos de verdad-poder y transforma sus reglas que en su carácter de juegos no son jamás definitivas. El sujeto es efecto de relaciones y estrategias, pero también efecto de sí mismo. La actividad parresiasta viene decidida por la situación social, es peligrosa, comporta riesgo, se halla ligada al comportamiento laborioso del nuevo sujeto ético, decir la verdad no es creatividad espontánea, sino elaboración de una fuerza ética y problematización de las formas de subjetivación impuesta.

La *epimeleia* interrumpe el proceso de subjetivación que opera el poder y abre la posibilidad de construir la subjetividad al margen de sus esquemas. El análisis descriptivo arqueológico y genealógico es ya una práctica del sujeto alterado por el propio movimiento, por el ejercicio de un sujeto en el movimiento de su verdad, *ethos* filosófico inmerso en juegos de verdad-poder que no representa simple erudición ni puro acto desinteresado de espectador ante la historia, pues, en palabras de Francesco Paolo Adorno, “la tarea del historiador se vuelve absolutamente fundamental, pues justo gracias a la historia se puede problematizar y sustraer a un fundamento ficticio lo que se percibe como una necesidad racional,”⁴⁶³ motivo por el cual su acto de decir implica ruptura y comienzo, es cuestión filosófica y asunto político a un tiempo.

En esta tónica, podría hablarse a propósito del discurso de Foucault en términos de *parresía*, de una elaboración ética de sí vinculada a la franqueza y al peligro, de un poder ético que repercute en la vida real de la comunidad como actuar ético político que persigue la refundación de lo público.

Con el tema de la *parresia* Foucault trata de lograr, según Frédéric Gros, “algo más que una nueva invención conceptual, tras la ‘gubernamentalidad’ y la ‘subjetivación’”. Algo más en el sentido de que se trata menos de elaborar un nuevo tema de estudio que de recuperar un punto de articulación entre la teoría y la práctica, entre el discurso

⁴⁶³ Francesco Paolo Adorno, “La tarea del intelectual; el modelo socrático”, en Frédéric Gros, (coord.), *Foucault, el coraje de la verdad*, p 37

y los actos, entre los saberes y las resistencias,”⁴⁶⁴ tal tema denota una verdadera pasión crítica por la verdad cuya posibilidad no es lógica sino ética, en virtud de que la clave de la actitud política de un filósofo no es en sus ideas donde hay que buscarla, sino en su filosofía como vida, en su vida filosófica o *ethos*.

De este modo, la práctica filosófica relaciona entre sí actividad intelectual, posición política y vida, razón por la cual el criterio que sirve para juzgar el discurso sea la coherencia entre el decir y el hacer de un intelectual, la legitimidad del sujeto para decir la verdad se alcanza sobre el terreno ético e incide en el ámbito político. Tal como lo observa Francesco Paolo Adorno, “asistimos, por tanto, a un profundo análisis de la acción del intelectual. Ya no se trata para Foucault de definir el tipo de saber o las modalidades de intervención del intelectual en la vida social y política. Su problema se sitúa a partir de ahora más allá: de aquí en adelante la cuestión será la credibilidad de los intelectuales [...] ¿Cuál es el criterio que permite juzgar la verdad del discurso del intelectual?”⁴⁶⁵

Desde esta perspectiva, el análisis histórico, el diagnóstico del propio tiempo como acto de *dire vrai* constituye ya una acción política, escritura y acción forman una unidad, no hay discurso neutro por un lado y por otro militancia y rebeldía. Ambas son saber histórico y compromiso político, una sola fuerza propia de un pensador comprometido con la actualidad. Diagnosticar prácticas y poderes del presente los hace aparecer en su fragilidad, traza el mapa de las fuerzas y se muestra atento a las emergencia de nuevas fuerzas para valorar el carácter intolerante del presente como instrumento de lucha que busca percibir lo intolerable e infundir el coraje de la verdad, inscribiéndose en el diagrama de saber poder.

Es así como la crítica toma la forma de una arqueología y una genealogía y libera al sujeto de estructuras falsamente necesarias y esenciales que lo constituyen, alimenta un rechazo a las normas sociales y busca hacer estallar las verdades establecidas, manifestándose como coraje de ruptura. El análisis histórico y teórico de relaciones de poder, instituciones y discursos, se presenta como el ejercicio crítico que las pone en cuestión, cuya verdad se ve avalada por un *ethos* filosófico, en la medida en que el vínculo entre el decir y el hacer permite juzgar de la validez y veracidad de una determinada posición política. Es de esta forma como alcanzan su punto de encuentro

⁴⁶⁴ Frédéric Gros, “Introducción: el coraje de la verdad”, en Frédéric Gros, (Coord.), *Foucault. El coraje...*, p. 9

⁴⁶⁵ Francesco Paolo Adorno, *op. cit.*, p. 47

la idea arqueológica del anonimato del discurso y el compromiso personal de la palabra en la práctica filosófica de Foucault.

2.5 Una ética-política para hoy

Salta a la vista que Foucault ha suavizado mucho su postura en estos últimos textos, se ha vuelto menos radical, menos apasionado, pero sin duda el objetivo apunta siempre al mismo blanco: buscar mediante la crítica puntos de resistencia que abran nuevas posibilidades de juegos de verdad y junto con ello, nuevos modos de subjetivación. El arte de diagnosticar de Foucault destaca los peligros de nuestra sociedad actual, no pretende ser una descripción objetiva, tampoco mera invención subjetiva, sino un conjunto de actos de imaginación, análisis y compromiso; considera que el momento actual es oportuno para renovar la ética, la historización del yo profundo intenta abrir la posibilidad de la emergencia de un nuevo sujeto ético con repercusiones políticas, pues considera que en la coyuntura actual esta área se encuentra más abierta al cambio.

Aunque la relación con uno mismo no sea el único punto de resistencia al poder político, denota el conjunto de prácticas a través de las cuales se pueden constituir, definir las estrategias que los individuos en su libertad pueden establecer unos en relación con otros, rechazando así a los medios de sujeción y control, que imponen un tipo de subjetividad. Hablaríamos de individuos libres en su autoconstitución que intentan controlar, delimitar o determinar la libertad de los otros, a lo que los otros responden tratando de no permitirlo o tratando de determinar a su vez la conducta de los primeros,⁴⁶⁶ juego de libertades que en cuanto abierto resulta para Foucault atractivo y sugerente.

Con esta propuesta se pone en práctica una de las funciones básicas de la filosofía, consistente en la tarea de prevenir los peligros del poder; con su potencial crítico pone en cuestión los fenómenos de dominación, “esta función crítica de la filosofía se deriva hasta cierto punto del imperativo socrático *ocúpate de ti mismo*, es decir, *fundaméntate en libertad mediante el dominio de ti mismo*”⁴⁶⁷ que encuentra sus

⁴⁶⁶ Vid., Foucault, *Hermenèutica del sujeto*, p. 140

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p.142

repercusiones más importantes en la relación con los otros, porque ”es justamente el poder sobre sí mismo el que va a regular el poder sobre los otros.”⁴⁶⁸

Si nos ubicamos en el campo de las relaciones de poder como relaciones móviles, transformables y reversibles, el análisis del poder debe referirnos a una ética del sujeto, definido como relación de uno consigo mismo y con los otros, y que, en consecuencia, se articula con la política, pues se trata de una ética que permite fundamentar la libertad del individuo en relación con los otros, razón por la cual representa, al mismo tiempo, una reflexión crítica contra los abusos del poder, al abrir las posibilidades de reciprocidad intersubjetiva. Pues, insistimos, la práctica de uno mismo conlleva una práctica social, las relaciones de uno mismo se proyectan en las relaciones con el otro y conducen en esta medida a la vida política. El que se ocupa de sí es capaz de ocuparse de los otros, se convierte en sujeto político, de modo que ocuparme de mí implica procurar el bien de la ciudad por medio de la relación de reciprocidad y la *tejné* política. “Este punto es el punto de articulación entre la preocupación ética y la lucha política para el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno, y de una ética que permita fundamentar la libertad individual”⁴⁶⁹

El retorno a uno mismo contradice la renuncia a sí mismo propia de la ascética cristiana, pero, por otra parte, es un tema recurrente en nuestra cultura en la que se intenta la reconstrucción de una ética como estética de la existencia, después del naufragio en el nihilismo. Al plantear la Antigüedad una ética como estética de la existencia, ajena a la religión y al sistema social legal e institucional, nos ofrece en la actualidad un recurso: “me pregunto si nuestro problema hoy no es similar en cierto modo, si tenemos en cuenta que la mayoría de nosotros no creemos ya que la ética esté fundada sobre la religión ni queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida privada, moral y personal. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no consiguen encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva ética.”⁴⁷⁰

Pero, repetimos, no debemos ver en los griegos una alternativa, trasplantando a nuestro presente las prácticas de sí que los caracterizaron, pues no se puede encontrar solución a los problemas de hoy en las soluciones de otro momento, la vuelta atrás no

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 118

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 139

⁴⁷⁰ Foucault, “El sexo como moral”, p. 187

es posible. “¡No! No busco una solución de relevo; no se encuentra la solución de un problema en algo que ha sido propuesto en otro tiempo y para otras gentes,”⁴⁷¹ simplemente sirve de herramienta a una práctica filosófica no legitimadora de lo existente, sino contestataria. “¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? , y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en entender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? [...] es su derecho explorar lo que en el propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño”⁴⁷²

La ética antigua puede servirnos de ejemplo de una experiencia ética diferente a la nuestra, planteada como un arte de la vida que implica la noción de cuidado sobre sí y de los otros, heterotopía desestructurante de nuestro ser presente.

En consecuencia, en la actualidad una ética como relación de uno consigo mismo, se convierte, a juicio de Foucault, en tarea urgente, fundamental y políticamente indispensable, como punto de apoyo e instrumento de resistencia al tipo de racionalidad política prevaleciente.

Observa Foucault que la filosofía, a partir de Descartes, abrió una brecha entre el conocimiento de la verdad y el cuidado de sí, originando que la científicidad no llevara ya el compromiso de la transformación de sí, la filosofía ha olvidado el cuidado de sí manifiesto en una parte de su historia, por lo que el contacto con la cultura greco-latina pudo reactivar esta parte abandonada y puede originar la eclosión de algo diferente, permitiéndonos revertir los efectos de dominación ligados a los juegos de verdad-poder de las ciencias o las instituciones, al invitarnos a jugar de otro modo, a jugar otra partida en el juego de la verdad, a inventar nuevas reglas.

Esto implica que la propuesta foucaultiana no se instala en el punto de vista de que la filosofía se ha extraviado y de que existe la necesidad de volver al origen,” pienso que no existe para nosotros un valor ejemplar en un periodo que no es el nuestro. No se puede dar marcha atrás”⁴⁷³. La crítica a la política sólo puede hacerse jugando un cierto juego de verdad con otras posibilidades racionales. Debemos asumir que en un juego de verdad dado, existe siempre la posibilidad de descubrir algo distinto y de cambiar determinada regla o incluso el juego de verdad en su totalidad en relación con otras posibilidades de juegos de verdad y poder.

⁴⁷¹ *Idem*

⁴⁷² Foucault, *Historia de la sexualidad II*, p. 12

⁴⁷³ Foucault, “El sexo como moral”, p. 190

Los problemas actuales de normalización y disciplina, han sido auspiciados por una ciencia que nos demanda el desciframiento de nuestro yo, cuya verdad se centra en el deseo; línea de autocomprensión que deriva a su vez de la pastoral cristiana y que ha producido este peligro, su análisis constituye un instrumento para abrir perspectivas a nuestros problemas y preparar la irrupción de un nuevo acontecimiento. “Entre las invenciones culturales de la humanidad existe un tesoro de medios, de técnicas de ideas, de procedimientos, etc. Que no pueden ser exactamente reactivados, pero que, al menos constituyen, o ayudan a constituir, un determinado punto de vista que puede ser útil como instrumento para analizar lo que pasa actualmente -y cambiarlo-”⁴⁷⁴

Piensa por ende Foucault que un yo que se constituye a sí mismo y se concreta en nuevas relaciones recíprocas podría ser menos vulnerable para las estrategias y técnicas vigentes de poder-saber, en tanto que socava la noción de un verdadero yo centrado en el deseo que posee una verdad profunda expresable en palabras con fines de sometimiento y lleva a descubrir al sujeto como construcción histórica.

Foucault muestra que el imperativo de usar la razón para descubrir una verdad profunda sobre nosotros mismos y nuestra cultura, característica de la hermenéutica cristiano- freudiana, es una construcción histórica que ha ocultado la historia con el propósito de funcionar como una meta definitiva, lo que hay que dismantelar entonces es esta creencia de que hay una verdad profunda en el yo que lleva directamente a la aplicación de la racionalidad científica y a la normalización. Estos son justo los peligros de la racionalidad reguladora que tiene su punto de arranque en la Ilustración y que subsume todas las dimensiones de la vida bajo principios cada vez más totalizadores, empeñándose en la absoluta regulación de los individuos bajo las formas de control y vigilancia, normalización y castigo; estrategia de poder, como ya lo analizamos, que rebasa al Estado y sus aparatos y se vuelve creativo al instaurar formas y mecanismos sutiles y finos que penetran y se esparcen por todas las arterias de la sociedad, los individuos y sus cuerpos.

Es patente que Foucault rechaza la defensa de una liberación en el sentido de que existe un naturaleza o un fondo humano que se ha visto enajenado o enmascarado por mecanismos represivos de procesos históricos, económicos y sociales, de modo que bastaría vencer estos elementos represivos para que el hombre se recuperara a sí mismo, o retornara a sus orígenes, restaurando una relación plena consigo mismo; en

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p.192-193

lo que insiste es en prácticas de libertad, prácticas a través de las cuales se contesta a las relaciones de poder existentes.

Las relaciones de poder tienen una extensión amplia en las relaciones humanas, estas relaciones son inestables y permiten a los diferentes participantes estrategias que las modifiquen, pero si se fijan y bloquean impidiendo la reversión, se convierten en relaciones de dominación, dejan de ser móviles, mediante instrumentos económicos, políticos, militares; ahí la práctica de la libertad no existe o sólo mínimamente, es entonces cuando la liberación armada se torna indispensable para abrir campo a nuevas relaciones de poder que permitan prácticas de libertad, pero este no es el caso de las sociedades occidentales actuales, donde es la ética, la cual no es sino la práctica reflexiva de la libertad, la que ofrece un posible foco de resistencia.

En esta serie de empresas para reconstruir una ética de sí mismo, en este movimiento que nos obliga a referirnos sin cesar a esta ética de uno mismo sin proporcionarle jamás un contenido, me parece que hay que sospechar una especie de incapacidad para fundamentar en la actualidad una ética. Y sin embargo, muy probablemente sea ahora cuando esta empresa se haya convertido en una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable si se acepta, pese a todo, que no existe otro punto de apoyo primero y útil de resistencia al poder político que el que se encuentra en la relación de uno para consigo mismo.⁴⁷⁵

El cuidado de sí se presenta como punto de resistencia que nos permitiría refundar muchas de las prácticas de nuestra autocomprensión, con este fin, se torna necesario, como afirman Dreyfus y Rabinow, rescatar prácticas marginales con fines de resistencia: “Lo que nos permite la reconstrucción de estas prácticas paganas no es el tipo de violencia que nos requeriría saltar fuera de nuestra piel cultural y convertirnos en miembros de otra civilización, sino mas bien una suerte de resistencia que nos permitiría repudiar muchas de las prácticas centrales de nuestra autocomprensión cristianizada y tomar otras que han sido marginalizadas y trivializadas.”⁴⁷⁶

Foucault nos presenta de este modo aportes para una nueva ética con dimensiones políticas, en que acción individual y compromiso personal se vinculen a los intereses colectivos. Los juegos de verdad relacionados con las prácticas de sí tienen que ver hoy no con una práctica coercitiva o con prácticas sociales de control, sino con una de autoformación del sujeto. Práctica de la Antigüedad como ejercicio de desrealización de nuestro yo actual y de su construcción alterna.

⁴⁷⁵ Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 88

⁴⁷⁶ Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 296

CAPITULO VII

LA TRANSGRESIÓN FOUCAULTIANA FRENTE A HEGEL Y BATAILLE.

1. La recepción de Bataille

Según observa Foucault, toda nuestra época representa un gran esfuerzo por escapar de la apretada malla racional del pensamiento hegeliano y tiene la intención confesada de ser infiel a Hegel.⁴⁷⁷ No obstante afirma:

Pera escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.⁴⁷⁸

¿Hasta qué punto ha burlado Foucault esta astucia?

Esta es la pregunta guía del desarrollo de este capítulo, en él buscamos poner en claro los alcances de este esfuerzo foucaultiano al que Bataille parece prestar auxilio, con relación al tema de transgresión que nos ocupa.

Es claro que Foucault se deja fascinar por el sentido batailleano de transgresión, sobre todo en sus trabajos iniciales en los que el lenguaje literario cumple para él un papel de primera línea en cuanto a ruptura de límites establecidos; pero podemos asegurar, en función del recorrido realizado, que el análisis de “los límites que despiertan el celo multiplicado de la transgresión” juega un papel determinante en todo su trabajo, si bien tenemos que admitir que el sentido de transgresión irrumpe cada vez con un matiz renovado y acaba por arrojarnos bajo la zona de influencia de Hegel. Vemos prolongarse este tema en sus rupturas desde las reflexiones sobre el lenguaje literario que con su poder proliferante rompe los límites del decir, al análisis arqueológico de los discursos que busca minar sus pretensiones de verdad, pasa de ahí a la genealogía de los diagramas de poder, donde la transgresión se vincula claramente con la resistencia política, en el nivel del discurso y en el de la acción, para pasar por último, a encontrar su lugar en las prácticas de sí, las cuales hacen que adopte básicamente la modalidad de un poder de desubjetivación en el ámbito ético-político, “nuevo eje donde se hace posible la constitución de una subjetividad no

⁴⁷⁷ Vid., Foucault, *El orden del discurso*, p. 70

⁴⁷⁸ *Idem*

necesariamente reductible a formas de dominación, y nos abre una rendija en la tupida red de saber y poder, que permite preguntarse ¿qué puedo hacer?»⁴⁷⁹

Como hemos podido apreciar, la experiencia del límite en Bataille nos remite a un mundo que se anuda y desanuda continuamente, se hace y deshace en el exceso que lo transgrede, en este vaivén, transgresión y límite se implican mutuamente, pues “la prohibición rechaza la transgresión, y la fascinación la introduce,”⁴⁸⁰ juego de contrapeso entre ambas, mediante el cual la existencia finita es conducida a su aniquilación, experiencia de disolución del sujeto en el lenguaje, pero también en las experiencias del sacrificio, la risa y el erotismo. Experiencia del límite que nos enfrenta con el vacío y el sinsentido y sustrae también al sujeto a sí mismo, lo lleva a arrancarse de sí mismo mediante una experiencia de desubjetivación que pone en primer plano el lenguaje sin sujeto, más allá de la fenomenología y de la dialéctica. Mediante el recurso a la experiencia interior se lleva al sujeto a perder sus límites en la continuidad, el vacío y la muerte, “la continuidad divina está vinculada a la transgresión de la ley que funda el orden de los seres discontinuos. Los seres discontinuos que son los hombres se esfuerzan en perseverar en la discontinuidad. Pero la muerte, al menos la contemplación de la muerte, los devuelve a la experiencia de la continuidad.”⁴⁸¹

La recepción de la propuesta bataillena parece haber sembrado en Foucault la intención fundamental de su pensamiento, el ímpetu de derribar barreras, de trastocar lo prohibido desde la ausencia y el vacío, pero también, gracias a la experiencia de desubjetivación que Bataille nos ofrece, parece brindarle la oportunidad de alejarse del hegelianismo, el que, según el juicio foucaultiano, persigue la función fundadora del sujeto y apuesta por la totalización del sentido. “Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objetos,, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia.”⁴⁸²

⁴⁷⁹ H. Valero, *op.cit.*, p. 133

⁴⁸⁰ Bataille, *El erotismo*, p.72

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 88

⁴⁸² Foucault, “Verdad y poder”, p. 181

Es en el exceso batailleano que traspasa los límites de la prohibición y el sentido y hunde al sujeto en el vacío, donde, según lo expuesto, planta Foucault el despertar trágico de la locura en su alianza con la literatura. En ese espacio en blanco, el afuera del sentido, es donde el loco toma su palabra sin discurso; mera efusión de palabras desprovista de sentido que anuncia posibilidades azarosas de juegos múltiples de verdad sin remisión a significado o referente alguno. Este hablar no se pliega a las reglas del lenguaje del hombre razonable, y es así que anuncia el advenimiento del sin sentido en el espacio del sentido, a través de este lenguaje sin obra que desarticula continuamente el discurso y la razón.

Con su mirada perdida y su lenguaje balbuceante, la locura es para Foucault el preámbulo de la nada, no en el sentido de que después de la locura acaecerá la muerte, sino “porque en la locura se encuentra ya la muerte [...] lo que hay en la risa del loco es que se ríe por adelantado de la risa de la muerte.”⁴⁸³ Su cabeza vacía anuncia el fin de los tiempos, la nada de la existencia donde se inscribe la muerte, la locura despliega su sentido trágico que le descubre al hombre sus límites y le revela su finitud. El loco remite como en Bataille a lo heterogéneo, a lo no subordinado al orden real, a lo Otro, a la alteridad irreductible, a lo rechazado o excluido por la identidad de lo homogéneo, identidad que busca la apropiación y asimilación de lo enteramente otro y que se presenta como rasgo característico de todo organismo social o individual

2. La presencia de Hegel en el trazo de la locura

A pesar del intento foucaultiano de alejarse de Hegel apelando a Bataille, llama la atención el hecho de que para marcar el giro hacia el vacío Foucault tome como figura simbólica de la locura moderna, manifiesta sobre todo en su lenguaje, la chifladura de aquel músico que Diderot presenta como personaje central en *El sobrino de Rameau* con su poder nihilizador de todas las formas establecidas y que había ya capturado la atención de Hegel, lo que muestra que a través de Bataille hace un guiño al pensador de Stuttgart en este tema de la locura y la transgresión, pues es ostensible su similitud con los trazos esbozados por él en torno a dicha figura.

Foucault también se entretiene en cada uno de estos rasgos y presenta este personaje como especie de genio maligno que hunde las determinaciones del mundo

⁴⁸³ Foucault, *Historia de la Locura I*, p. 31

en el ensueño y la nada. Para Foucault, a diferencia del yo cartesiano que tomaba conciencia de no estar loco, el sobrino de Rameau sabe que está loco y anuncia las formas modernas de la sinrazón aliada de la literatura: Nietzsche, Artaud, Roussel. En su lenguaje irónico y desvergonzado invierte toda forma de juicio, manifestando su inestabilidad e inesencialidad y así rompe con las convenciones sociales. Se trata de la expresión suprema de una conciencia soberana en el sentido batailliano que manifiesta la verdad como error o ficción, en tanto que exalta el azar como su fondo, y con ello pone fin al pretendido reinado de la verdad y de la razón que quedan remitidas desde entonces al no ser de la ilusión. “Ya no es necesario atravesar valerosamente, después de Descartes, todas las incertidumbres del delirio, del sueño, de las ilusiones; ya no es necesario sobreponerse por una vez a los peligros de la sinrazón; desde el fondo mismo de la sinrazón es posible interrogarse sobre la razón; y nuevamente se encuentra abierta la posibilidad de re-captar la esencia del mundo en el torbellino de un delirio que totaliza, en una ilusión equivalente a la verdad, el ser y el no-ser de lo real.”⁴⁸⁴

El delirio ya no es error, ilusión, falsedad, lo otro de la verdad, sino juego de apariencia y realidad, de ser y no-ser, mediante el cual la realidad adopta los espejismos de la apariencia. “El delirio del sobrino de Rameau es al mismo tiempo la repetición irónica del mundo, su reconstitución destructora sobre el teatro de la ilusión.”⁴⁸⁵

Este personaje de la sin-razón invita a ser uno mismo el vértigo de esa nada y de ese ser de ilusión hasta alcanzar la disgregación de nuestra conciencia esclava, desde el fondo de su sinrazón interroga a la razón y arrastra la esencia del mundo, que simula ser razón, en el torbellino del delirio. El mundo se transforma en ilusión, en fondo onírico que conlleva plenitud y no ser al mismo tiempo, lo que abre las puertas a Nietzsche y Freud.

“La sinrazón no se encuentra como presencia furtiva del otro mundo, sino aquí mismo en la trascendencia naciente de todo acto de expresión, desde la fuente del idioma, en ese momento a la vez inicial y terminal en que el hombre se hace exterior a sí mismo, recibiendo en su ebriedad lo que hay de más interior en el mundo.”⁴⁸⁶ Habitar esta fuente del idioma como lugar cero donde todo alcanza su

⁴⁸⁴ Foucault, *Histoire de la locura II*, p. 17

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 18

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p.19

desconfiguración, incluso la subjetividad misma, hace nacer el vértigo en que la verdad del mundo no se mantiene más que en el interior de un vacío absoluto, donde se pervierte irónicamente la verdad, aquí tiene sus dominios el genio maligno al que Descartes y también Hegel asociaba la locura, pero no ya como en el primero, por emplear su astucia en engañarnos e impedir nuestro acceso a la verdad del mundo, sino por conducir al desencanto de esta verdad del hombre y su mundo, como en el segundo. Genio que mistifica y desmistifica a través de su lenguaje y su expresión y así da cuenta de la ficción del mundo.

Gracias a este delirio de la sinrazón, el cual aparece como negatividad con fuerza subversiva que se goza en su destrucción, la locura, considera Foucault, vuelve a ocupar su lugar en el paisaje social del que había sido exiliada en la época clásica. Es de este modo que arriba este personaje irracional a los confines del orden, se deja aparecer en plena luz del día mediante un no-discurso que es una burla a la razón. La locura reaparece en el dominio de un lenguaje que es un no lenguaje enunciando en primera persona, con una gramática pervertida llena de paradojas y desatinos, pero que descifra el enigma de la verdad en términos de imagen e ilusión; “para el pensamiento y la poesía del siglo XIX, lo que la locura dice de sí misma es también lo que dice el sueño en el desorden de sus imágenes; una verdad debajo de toda verdad, la más cercana del nacimiento de la subjetividad, y la más extendida al ras de las cosas; una verdad que es el profundo retiro de la individualidad del hombre y la forma incoativa del cosmos.”⁴⁸⁷ Una verdad arcaica que anuncia el fin del hombre y del mundo, los cuales se hunden en la noche, pero hacen brillar una luz que anuncia un comienzo renovado.

La locura balbucea desde esa especie de no-lugar donde el hombre cobra distancia respecto de su mundo y de sí mismo en ruptura con lo inmediato; ahí se desarticulan las relaciones del hombre con su mundo, con el otro y consigo mismo y se anuncia un orden nuevo mediante una negatividad infinita. “En este vértigo en que la verdad del mundo no se mantiene más que en el interior de un vacío absoluto, el hombre encuentra también la irónica perversión de su propia verdad.”⁴⁸⁸ No se trata, empero, de instalarse definitivamente en este vértigo de la sinrazón, donde arriesga el quedar petrificado y condenado a la locura, este hundimiento en un lenguaje que marca el fin, conduce a un recomienzo en virtud de la reserva infinita de las palabras.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, 271

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 19

Como lo atestiguan Nietzsche, Rousell, Artaud. Nerval, la locura entra, de este modo, en un nuevo ciclo que se manifiesta como experiencia literaria. “Tal es ese poder de la locura: enunciar ese secreto insensato del hombre; que el punto último de su caída es su primera mañana; que su tarde se acaba sobre su luz más joven, que en él el fin es un recomienzo.”⁴⁸⁹ La locura recobra su idioma acallado por la época clásica, ya no en el tono de los discursos trágicos del Renacimiento en que se habla sólo del desgarramiento del mundo y del fin de los tiempos, sino en el tono de la expresión lírica que anuncia que todo ocaso promete retorno.

Es Hegel, antes de Bataille, quien había puesto en el escenario este poder nulificador del lenguaje del loco moderno, históricamente identificado con el personaje de Diderot, el cual lleva a desestructurar todas las determinaciones del mundo y los sujetos, suspende el sentido y el lenguaje de la razón y lleva a experimentar el vértigo de estar sostenido en el vacío, en el abismo de lo indeterminado que se halla inscrito en el fondo del sujeto y que nos hunde en la anarquía y autodestrucción. Esta experiencia de vértigo a que somos conducidos por la negatividad total, y que muestra a Foucault vinculado con Hegel, anuncia un nuevo comienzo, razón por la cual se resuelve en ambos en la necesidad de recobrar el sentido y la obra.

Hegel insiste en la necesidad de objetivar la pura energía o movimiento negativo y nulificador en obra colectiva interhumana que permita fundar un marco de referencia común, un sentido compartido institucionalizado capaz de sustentar el pensar y el actuar del singular. El vértigo que descubre al hombre como ese abismo sin fondo donde se nihilizan todas las determinaciones objetivas y subjetivas particulares, es también capaz de generar obra y sentido, pero lo fundamental y determinante es que nos revela el fondo originario sobre el cual se alzan todas los sentidos proyectados, sentido como creación que recorre el nosotros y que deviene pluralizado por su apertura histórica. Desde nuestra consideración, el saber absoluto en Hegel no sería más que la toma de conciencia de esta vaciedad por mediación del lenguaje de la locura que hace nacer la obra como infinitud que se particulariza y determina en la finitud para anonadarla de nuevo, pero que muestra solamente la carencia de su fondo, la cual nos hace experimentar la angustia ante la nada de nuestro ser, angustia que lleva al nacimiento de la obra como creación colectiva continua.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 272-73

Llegados a este punto, quisiéramos insistir, escudándonos en la interpretación de Nancy,⁴⁹⁰ que el fondo del que emerge el sentido en la filosofía hegeliana y en el que se ahoga no es un fundamento metafísico o un sujeto sustancial fundante que se adueña del sentido, tampoco la Nada pura, sino el Nosotros histórico por el que se despliega el sentido, el cual remite a la consustancial finitud de las individualidades en interacción, finitud que en el contacto con la indeterminación alojada en su interior las torna fundamentalmente activas y creativas en su relación mutua y que tiene como efecto primordial la apertura histórica del sentido. El sentido en Hegel no pasa ya entre significado, significante y referente, sino que circula entre el nosotros, en la palabra comunitaria que suscita el acaecimiento del sentido imprevisible, libre, sentido que sólo puede ser común, propio del nosotros como “el sentido del sentido, apertura de sentido y sentido de la apertura;”⁴⁹¹ un tal sentido no hay que buscarlo en las significaciones clausuradas del pasado metafísico, pues se trata de un sentido abierto que no se de deja encerrar en el cajón de las significaciones y ésta es la aportación fundamental de su discurso. Hegel representaría el tránsito de la significación al sentido, entendido este último como “venida de una significación posible”⁴⁹² que lo diferencia del significado como algo plenamente identificado, definido, fosilizado y cerrado. Sentido no abierto directamente al vacío, sino al nosotros como lugar de advenimiento o acontecimiento.

Somos comunidad de sentido ajena a la significación, somos el elemento del sentido, el espacio del sentido que precede a toda significación, un sentido en constante agotamiento y apertura que da lugar a la soberanía del sentido sobre la significación, “es necesario pensar el enigma copioso e indigente del *nosotros* como la muy escasa claridad en que el sentido mismo se manifiesta”⁴⁹³ El acaecer del nosotros libera, así, la posibilidad del sentido, lo que conduce a la historización del régimen de la significación.

La alternativa a plantear aquí es la prioridad concedida al acceso al vacío sin fondo que se abre más allá del mundo del sentido y lo erosiona desde sus cimientos, o bien, a la fuerza productiva del nosotros como intersubjetividad histórica que revierte la amenaza de lo negativo en construcción continua de sentido; mediante la relación ontológica con los otros, dicha fuerza se plasma objetivamente en la historia,

⁴⁹⁰ Vid, Nancy, *Hegel, la inquietud de lo negativo*.

⁴⁹¹ J. Nancy, *El olvido de la filosofía*, Madrid, Arena, 2003, p.68

⁴⁹² *Ibid.*, p.11

⁴⁹³ *Ibid.*, p.73

objetividad que al interiorizarse se convierte en autoconciencia y trasciende sus determinaciones para darse otras. El momento de autoconciencia como saber absoluto no cierra para Hegel la historia, es el momento en que el espíritu, al hacerse consciente de sí como finitud y muerte, se asume como creador, como puro obrar que es construcción cultural histórica. El nihilismo que se dirige a algo más allá del límite del sentido, a una nada sin fondo, a la muerte, contrasta con la nihilidad arraigada en el ser de las individualidades que las revierte creativas. Lo primero nos hunde en el anonimato, lo segundo recupera al sujeto en clave intersubjetiva, sin caer en los errores de la metafísica que es oclusión de sentido.

Cuando se alza el telón Hegel sólo encuentra la intersubjetividad histórica misma y sus producciones como apertura de sentido, ahí donde Bataille encuentra sólo el vacío, el abismo del caos y del sinsentido. Ausencia o carencia en que se hunde todo lo determinado frente a la indeterminación inscrita en el fondo del nosotros como dinamismo y actividad configuradora de sentidos plurales, compartidos e históricos. Lo que varía aquí son los acentos, acento en la destrucción o anonadamiento; o bien, en la potencia productiva y creativa del nosotros histórico.

Pero cabe también la actitud de fuga ante el vacío propia del esclavo que ha temblado ante la muerte, actitud que ha engendrado las significaciones clausuradas que se proyectan en un trasmundo como presencia que se proyecta en la distancia. Es el vacío mismo el que detona la fuga del sentido, sentido puesto a distancia, en tanto que se trata de un sentido proyectado hacia un trasmundo, y delata una conciencia desventurada, una conciencia que oscila en la disyunción entre su mundo y su representación proyectada como mundo ausente, proyección nacida de la voluntad o deseo de significación. Esta voluntad angustiada convoca un trasmundo que se manifiesta como verdad de la presencia y ha dejado su impronta en todo el pensamiento metafísico. “El sentido de la significación, o el sentido según la significación se relaciona de manera esencial con este desplazamiento y fuga infinitos; el sentido de la apariencia, por ejemplo, está precisamente en la realidad que ella vela, el sentido del devenir está precisamente en la permanencia que él recubre, el sentido del lenguaje está precisamente en el sentido que él mantiene a distancia del significado”⁴⁹⁴

⁴⁹⁴ *Ibid.*, pp. 31-32

Es bajo esta lupa que este mundo se presenta bajo el signo de lo opaco, ilusorio, caótico, de tal suerte que sólo adquiere sentido por la representación de un sujeto, que es también un sujeto representado y ficticio, sujeto idéntico, sustancial, racional. Esta voluntad de significación que es fuga del vacío ha sido una época del mundo occidental de la que la reflexión hegeliana ha marcado su fin. Dicha época caracterizada por la desdicha del deseo que configura el pensamiento metafísico como sentido presente a distancia llega a su agotamiento con la muerte de Dios, muerte de la que toma nota por vez primera la obra hegeliana, obligando a la filosofía a explorar sus límites y traspasarlos para adoptar una nueva configuración abierta a la temporalidad.

Hegel, como reacción al distanciamiento insatisfecho de la metafísica, había buscado un pensamiento del sentido sin distancia, de modo que con él y a partir de él la metafísica tocaría el límite de la significación.⁴⁹⁵ Este pensador penetró en aquel extravío de la reflexión que no refleja en todas sus proyecciones más que el destello vacío de su propia proyección, y este acontecimiento es ya irreversible. En virtud de este acontecimiento arribamos a la catástrofe de la significación que nos entrega a otra historia. Hegel marca, pues, desde nuestra consideración, una cesura, al propiciar nuestro encuentro con la proyección desnuda de la significación desde el fondo de la vaciedad de nuestro ser finito. Es Hegel quien indaga el fondo de la producción de significaciones y el efecto inmediato de esta reflexión es abrir y dislocar lo cerrado en sí al mostrarlo como posibilidad, lo que propicia la apertura de sentido. Al provocar la conmoción necesaria del sentido, permite estar abierto a él, de modo que lo que se juega en el pensamiento hegeliano es abrir y deshacer lo que se cierra en la significación, es decir, historizar el régimen de la significación.

Desde el momento en que la voluntad significante se reconoce como tal a través de la filosofía hegeliana, se inicia el fin de la significatividad y con ello se nos libera de la fascinación por la significación y se abre otra exigencia de sentido. Nos impone el paso más allá del límite de este discurso del significado, activando la diferencia y la pluralidad histórica.

Al discernir la indeterminación que se halla en el fondo de toda producción, se destaca el movimiento de las significaciones como respuesta ante el vacío, y de esta manera se pone fin a la presencia a distancia como verdad y con ello el pensamiento

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 63

deja de girar alrededor de la significación; pone fin a la presencia a distancia nacida del proyecto o deseo de significación definitiva, para centrarse en la verdad como presencia en correlación con el lenguaje, éste ya no es considerado como instrumento de significación, sino como copertenencia del lenguaje con la presencia, cosa en el lenguaje y lenguaje en la cosa, más allá de toda significación, que desarrolla la exposición de la cosa en la cosa como producción del sentido. El resultado lleva, tal y como lo apunta Nancy, a abolir la obstinación en el límite del significante, la necesidad de que haya significación para conjurar el vacío y el caos, el “no nos soportamos sin proyecto de significación ni sin significación de un proyecto,”⁴⁹⁶ para dar paso al sentido que circula perpetuamente entre el nosotros, “gesto en que la voluntad significante se conoce como tal, se sabe insignificante, y entrega desde sí otra exigencia de “sentido”.

Podemos afirmar que si Bataille nos enfrenta al abismo del caos o el vacío del sinsentido, Hegel, después de enfrentarlo, se pronuncia por el ámbito del sentido, la razón y el orden, pero hay que reiterar, no como pensamiento de fuga que se refugia en la esfera de significación cerrada y puesta a distancia, sino como asunción de la finitud que lleva a la apertura histórica de sentido, una vez que ha visitado la región vacía y oscura del sinsentido y la muerte.⁴⁹⁷

También en Foucault se da la apuesta por la apertura del sentido desde la experiencia del vacío a la que la locura sirve de gozne, efecto del desmistificar y mistificar la verdad del hombre y su mundo, mediante un no-lenguaje que los descubre en su ebriedad. Si bien Hegel atiende a la demanda del esfuerzo productivo y creativo comunitario que se teje en la seriedad de una continuidad y necesidad racional, la cual asume a la vez que conjura el abismo del sinsentido; mientras que Foucault revela la construcción social y lúdica de mundos en discontinuidad, diferencia y azar, asediado por este mismo vacío, en ninguna de estas dos reflexiones percibimos capitulación definitiva ante la irracionalidad y el sinsentido, sino pluralización y apertura. Ambos nos colocan en el punto cero donde sentido y sin sentido se anudan en su origen común, ahí somos conducidos por esa audacia hiperbólica del cogito,⁴⁹⁸ según la denomina Derrida, la cual lleva a retornar al punto originario donde no hay

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 27

⁴⁹⁷ *Vid. Supra. Capítulo I*

⁴⁹⁸ *Vid. Derrida, “Cogito e Historia de la locura”, en La escritura y la diferencia, p.86*

oposición razón-locura, y donde se teje y desteje continuamente el sentido, para recobrar de nuevo el sentido.

Hegel elabora una historia dialéctica de la razón gobernada por una teleología, Foucault desarrolla una historia fragmentaria leída en términos de irrupción y discontinuidad, sin embargo, ambos se asoman más allá de los límites, advirtiendo los gestos oscuros en los que se lleva a cabo la elección que es apertura de la historia, donde se actualiza la partición razón-locura que separa la historia de la ausencia de historia, la obra de la ausencia de obra, el lenguaje articulado, de la palabra vacía, lo productivo de lo inútil, el sentido y el sinsentido, lo que da lugar a la sucesión de los contenidos culturales. Sólo hay historia desde un arrancamiento de la locura. En último término, el sentido de la historia encuentra sus condiciones de posibilidad no en una estructura de autorrevelación del Espíritu, sino en el rechazo constante del sinsentido, del murmullo del delirio, de la palabra sin lenguaje que alumbra la historia como mera posibilidad y ficción. El lenguaje del loco constituye la condición misma de la historia, el punto mismo de apertura de la historia. El sobrino de Rameau muestra la locura como sinsentido absoluto, punto negro en que la historia se cancela y encuentra, a la vez, sus posibilidades. A partir de este punto de duda hiperbólica, se despliega la historia en el momento que se da la partición razón-locura, desde ahí se despliegan en un segundo nivel las experiencias propias de cada época, según una sucesión del devenir de los contenidos históricos en el análisis dialéctico en Hegel, según dispersión y discontinuidad en Foucault, donde se implican prácticas sociales y discursivas que articulan la percepción en relación a objetos y sujetos y en relación a la locura misma como experiencia histórica. Ambos identifican los lindes desde las cuales una cultura a través de una división o partición configura su identidad al rechazar lo que no es ella, buscando mantener estables sus contenidos : valores conocimientos, instituciones, como lo señala Frédéric Gros “no es histórico lo que es apertura de la historia. El momento de sinrazón se deja comprender como resurgimiento intempestivo del origen (origen absoluto de la locura como ausencia de obra), pero la repetición de este origen ...asegura en cada oportunidad el despliegue de una nueva serie de gestos históricos.”⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ Frédéric Gros, *Foucault y la locura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997

3. El genio maligno y el momento hiperbólico de la duda

Derrida⁵⁰⁰ insiste que este momento hiperbólico de la duda había sido advertido ya, más allá de Foucault y del mismo Hegel, por la hipótesis del genio maligno cartesiano que convoca a una locura total a la cual el cogito ya no podría dominar; “el recurso a la hipótesis del Genio va a hacer presente, va a convocar la posibilidad de una *locura total*, de un enloquecimiento total que yo no podría dominar puesto que me es inflingido –por hipótesis- [...]. Locura que introduciría la subversión en el campo de las ideas claras y distintas, en el dominio de las verdades matemáticas que escapaban a la duda natural,⁵⁰¹ de tal forma que arrastra en su torbellino toda evidencia sensorial e intelectual. Esto lleva a reconocer que la locura es inmanente a la interioridad misma del pensamiento.

Según este autor, en lugar de encerrar y excluir a la locura como lo entiende Foucault, Descartes instala ya su posibilidad amenazante en el corazón mismo del *logos*; ahí siembra la duda radical a la que no escapa ningún tipo de conocimiento, y es ahí también donde se enraiza la posibilidad del proyecto foucaultiano de exceder la totalidad de lo que puedo decir y remontarme hacia el afuera, proyecto loco como el de Descartes y podríamos, según lo expuesto, decir también, el de Hegel, pues en conjunto reconocen a la locura como al genio maligno del sin sentido, como su fondo y posibilidad. Es esta hipérbole que desborda la totalidad de lo que se puede pensar con sentido y de lo existente, esto es, la totalidad de la historia, la que abre y funda el sentido como tal. De modo que el esfuerzo de deslindarse de la locura para alcanzar sentido no puede, para Derrida, encerrarse en una estructura histórica determinada o en el pretendido gesto de exclusión cartesiano, sino que corresponde por naturaleza a todo esfuerzo de expresar el orden de las razones y el sentido, y con ello reconoce que si el discurso o el lenguaje han de tener sentido y ser comunicables tienen que escapar a esta locura, tienen que llevar la impronta de la normalidad, necesaria a la esencia misma del discurso y a la que éste no puede escapar si quiere alcanzar sentido, ni siquiera el discurso foucaultiano.

⁵⁰⁰ Desde la perspectiva de Derrida, todo el sentido de la propuesta foucaultiana en la *Historia de la locura* se centra justo en este gesto de exclusión de locura inaugurado por Descartes que parte de un *logos* que por esencia no podría estar loco y con ello priva a la locura de ciudadanía filosófica. La locura queda definitivamente exiliada como lo Otro del lenguaje y el sentido, dominada, reducida y convertida en objeto. Se marca así una ruptura del diálogo entre razón y locura. *Vid., Ibid.*

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 75

3.1 Locura y apertura de sentido

Es así que tanto Hegel como Foucault intentan conjuntar el acto hiperbólico del cogito con el acto de la razón razonable, desde el momento que profieren palabras con sentido. Hace falta no estar loco para poder dar razón y comunicar sentido, es necesario iniciar “el repatriamiento precipitado de la errancia hiperbólica y loca que viene a abrigarse, a reafirmarse en el orden de las razones para volver a tomar posesión de las verdades abandonadas,”⁵⁰² para ello se exige el encierro de la locura. La errancia hiperbólica deviene, entonces, método, camino seguro, camino de regreso al mundo del orden y el sentido, en este caso ya no como repetición de un sentido clausurado, sino como apertura continua de sentido. Es necesaria la garantía de la tierra firme que me extraiga del reino caótico de la locura silenciosas, para poner a salvo mi discurso de su amenazante peligro.

Si Hegel ha experimentado la angustia en los dominios del vacío y la muerte donde se vinculan razón y locura, opta por el sentido, lo mismo que Foucault, en virtud de que el cogito se refleja y profiere un discurso filosófico organizado, lo que supera el estado de locura, que, como punta hiperbólica, tendría que permanecer sin obra. El cogito se convierte en obra desde el momento que se reafirma en su decir, si bien es locura antes de la obra en tanto proyecto de exceder toda totalidad finita y determinada, toda estructura histórica, tiene que abandonar este vértigo para pronunciar su discurso.

Mas sólo esa punta hiperbólica puede dar cuenta de la historicidad del sentido, la cual sería imposible si no hubiera mas que hipérbole o estructura histórica determinada y fija, pues sólo se constituye en ese “pasaje, en ese diálogo entre la hipérbole y la estructura finita, entre el exceso sobre la totalidad y la totalidad cerrada, en la diferencia entre la historia y la historicidad, es decir, en el lugar, o más bien el momento, en que Cogito y todo lo que éste simboliza (locura, desmesura, hipérbole, etc.) se dicen, se reafirman y decaen, se olvidan, hasta su reactivación, su despertar en otra ocasión de decir el exceso, que más tarde será también otra decadencia y otra crisis,”⁵⁰³ oscilación ente despertar y crisis, olvido y reactivación.

Hacemos nuestra la afirmación derrideana en el sentido de que el diálogo entre exceso o locura y totalidad cerrada nos remite al movimiento y temporalización del *logos*. El vaivén de crisis y despertar sólo puede dar espacio al habla mediante el

⁵⁰² *Ibid.*, p.82

⁵⁰³ *Ibid.*, p.86

encierro de la locura, pero es necesario liberala de nuevo para salvarnos de la muerte del pensamiento. El pensamiento finito sólo reina encerrando a la locura, el sentido representa la victoria sobre estas potencias amenazadoras de la locura que rondan al cogito, “seguridad que se adquiere en la mayor proximidad de la locura contra la angustia de estar loco.”⁵⁰⁴

Foucault nos muestra hasta qué punto todo acto filosófico es ese “querer-decir-la-hipérbole- demoníaca a partir de la cual el pensamiento se revela a sí mismo, *se asusta* de sí mismo, y se reafirma en lo más alto de sí mismo contra su anulación o su naufragio en la locura y en la muerte. *En lo más alto de él mismo*, la hipérbole, la apertura absoluta, el gasto a-económico se recupera siempre, y se sorprende, en una *economía*”⁵⁰⁵ El querer decir esta hipérbole es querer decir la condición del querer decir, de la finitud y de la historia.

Definir la filosofía como querer decir esta hipérbole es traicionarse a sí misma, entrar en crisis y olvido de sí como período esencial de su movimiento, “crisis en la que la razón está más loca que la locura –pues es sin-sentido y olvido-,”⁵⁰⁶ en tanto que pretende ubicarse en la fuente misma del sentido. Pero esta crisis, como bien señala Derrida, ha estado presente en forma intermitente, aunque de modo inconsciente, desde siempre, lo contrario implicaría el peligro de estancamiento de la razón que olvida sus orígenes e instaura entonces la partición entre *logos* y sin sentido, entre ser y no ser, empecinándose entonces en la verdad como significado definitivo. Únicamente la estancia en las regiones de la muerte, el cara a cara con lo negativo y el vacío donde se aloja la locura puede ser el pivote que impulse la apertura de sentido. Cuando el *logos* se separa en la violencia de su irrupción respecto de la locura y olvida sus orígenes y su posibilidad, el diálogo entre ambas, entre el exceder la totalidad y la totalidad cerrada, se anula. Pero traer al lenguaje de la razón esta rebeldía de la sinrazón no ha sido un proyecto exclusivamente foucaultiano, ya Descartes y Hegel lo preceden en este intento.

Como lo hace notar Derrida, si la locura es ausencia de obra, con el discurso más elemental comienza la obra, pues toda articulación del sentido, toda frase, es siempre manifestación de sentido. La palabra es siempre razón, pero en cuanto se asienta en la sinrazón se convierte en razón histórica. Si la locura es ausencia de obra. entonces es

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 85

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 87

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 88

esencialmente con el discurso ligado esencialmente a una escisión que inaugura la historia, el habla y el sentido en general. Pero cuando el lenguaje y sentido entran en escena, la locura no queda al margen, sino que representa su límite como recurso. Todo lenguaje en tanto discurso es ruptura con la locura. Toda filosofía como sujeto hablante que tenga que hablar de la locura, sólo puede hacerlo en el lenguaje de la razón y con ello se reafirma en contra de la locura, toma sus distancias para poder seguir hablando de ella.

Foucault pretendería darle al fin la palabra al loco, dejar que la locura misma hable de sí sin el recurso al lenguaje de la razón que la objetiva y captura en sus redes de saber-poder. Pero la pregunta que se hace Derrida, es si es posible una revolución contra la razón, fuera de sus mismas dimensiones. Las palabras del loco son palabras sin lenguaje y sin sujeto hablante, se trata del murmullo de un lenguaje que hablaría por sí solo y aludiría al silencio, a la noche, lenguaje sin obra donde el sentido queda calcinado, cómo entonces hacer hablar este sinsentido sin quedar atrapado en las redes de la razón y del sentido.

Por ello advierte Derrida que al tratar de decir en el lenguaje del orden y de la razón el sinsentido, su defensor se convierte en aquel que mejor lo traiciona, pasándose a las filas del enemigo, pues habla del sentido del sin-sentido del loco, en el ámbito mismo del sentido. Siendo así, la revolución contra la razón sólo podría llevarse a cabo dentro de ella misma, como lo muestra Hegel al insertar lo negativo como momento en el entramado de sentido, y en esta medida, la revolución contra ella se convierte sólo en una agitación que la conduce a otra manifestación, sea que se entienda como evolución dialéctica o como diferencia y repetición. El elogio de la locura se lleva a cabo desde el lenguaje del sentido, desde el *logos* mismo, aunque se autoconciba como *Logos* nuevo que pretende establecer un intercambio o diálogo entre razón y locura yendo más allá de la partición o cesura. Decir la locura implica, por consiguiente, moverse dentro del círculo del sentido y el lenguaje, aunque se haya experimentado el vacío y la muerte, razón por la cual podría decirse que Foucault no logró burlar la astucia hegeliana, pues el amo absoluto, la muerte, no ha realmente vencido, una vez visitados sus dominios bajo los auspicios del loco, una vez reconocido ese no-lugar donde se hunde sujeto y mundo y de cuyo fondo oscuro emerge también la verdad y el sentido, se recobra la razón y el sentido. Si se abre el hueco del vacío que se traga las configuraciones sólo es para gestar nuevas combinaciones.

Foucault impugna la razón, no obstante, se trata de una razón histórica determinada y no la posibilidad misma del sentido. Después de su estancia en las regiones de la muerte se pronuncia, lo mismo que Hegel, por el sentido. Aunque su lenguaje se aproxime peligrosamente a la noche y oscuridad de la locura y se mida con ella, no será más que luminosidad y sentido, recuperación de la negatividad en el sentido y con ello gesto hegeliano de protección contra la locura.

Podemos asegurar que Foucault, en su recorrido filosófico, mantiene permanente contacto con este no lugar en que se localiza la locura, momento hiperbólico de la duda donde tiene efecto la desaparición de la verdad del mundo estructurado y del sujeto fundamento, experiencia del límite que devela la nihilidad de lo existente para abrir la pluralidad de perspectivas. Es dicho contacto permanente lo que nos impide apresarlos, de él se nutre como arqueólogo y genealogista para desplegar los análisis de la constitución histórica de nosotros mismos mediante discursos y poderes y abrir camino a la diferencia; mantiene siempre la demanda de exceder nuestros límites, fijados por las redes de saber-poder, límites de nuestro propio ser histórico en cuanto fronteras susceptibles de transgresión.

El análisis histórico de discursos y poderes, el discurso del arqueólogo y del genealogista remite a la palabra del loco al descubrir los eventos como formaciones figurativas, donde el lenguaje se muestra como el simulacro en el que se da la presencia de las cosas, simulacro fabricado por las relaciones de poder que invaden los discursos, en virtud de lo cual se efectúa la desrealización estética de las formas instituidas, la desaparición de nuestro yo y nuestro mundo configurados, una vez develados como sistema de ficciones. El efecto heterotópico de la palabra del loco persiste: el hecho de que sujeto y cosas, al ser desmontados por el análisis de su génesis histórica, aparezcan como fabulaciones o ficciones, como mundo apariencial que induce efectos de verdad y que dispara el ímpetu de articular nuevas relaciones de poder y discurso como posibilidades otras de subjetivación desde la resistencia.⁵⁰⁷ Pero en el nuevo terreno abonado por el poder, el juego lúdico de las ficciones que se alimentan del fondo vacío y cuyo horizonte es la locura y el sinsentido, adquieren gravedad y ser real en cuanto se institucionalizan y alcanzan peso estratégico; al impugnar las relaciones de poder presentes en las prácticas sociales, abren la posibilidad no sólo de nuevos regímenes de verdad, sino también de nuevos juegos

⁵⁰⁷ Vid., Edgardo Castro, "Transgresión", en *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires, Prometeo, 2004. pp. 339-341

de poder, sólo lo cual permite redistribuir las fuerzas sociales, y junto con ello, inaugurar modos de sujeto y de mundo.

4. Ficciones colectivas y relaciones de fuerza

Foucault definitivamente se separa del narcisismo de que acusa Sartre a Bataille, narcisismo que tiene su origen al proponer éste último la experiencia transgresora como una experiencia interior que sólo remite a sí mismo y no se deja encerrar en la trama de nuevos proyectos comunes que busquen formar una nueva humanidad que se trascienda a sí misma, razón por la cual Sartre considera las propuestas bataillianas tan valiosas como el hecho de tomar un baño de sol o beber un vaso de vino: “*mais les joies auxquelles nous convie M. Bataille, si elles ne doivent renvoyer qu'à elles-memes, si elles ne doivent pas s'insérer dans la trame de nouvelles entreprises, contribuer à former une humanité neuve qui se d'epassera vers de nouveaux buts ne valent pas plus que le plaisir de boire un verre d'alcohol ou de se chauffer au soleil sur un plage.*”⁵⁰⁸

Bataille había acusado al surrealismo de una especie de *escapismo icariano*, “*attitude icarienne*”⁵⁰⁹ que irrumpía como fraseología valiente con una eficacia irrisoria, como un utopismo ajeno a la subversión real y la práctica social. Sin embargo, el tipo de experiencia transgresora que propone como heterología multiplicada, en términos de erotismo, risa, sacrificio, parece no tener efecto político real alguno y recaer, por tanto, en la eficacia irrisoria de dicho escapismo.

Las formas de prohibición son para Bataille diversas históricamente, no obstante, todas están ligadas a un proceso de apropiación, de homogeneización de la sociedad productiva, homogeneización de sujeto y discursos mediante la prohibición de los gestos que conforman la esfera de lo heterogéneo y rechazado, de lo condenado que ejerce, empero, continua atracción. En estos procesos, el lenguaje, como ya mencionamos, ocupa un puesto destacado, es el lugar donde se refuerza la homogeneización y se expulsa el gesto improductivo, lenguaje en el que se formula lo prohibido, pero donde también puede ser subvertido. El uso del discurso, del encadenamiento no contradictorio, la obligación del sentido sobre el que se asienta la determinación del hombre como conciencia y trabajo, modo de ser de lo prohibido,

⁵⁰⁸ Jean Paul Sartre, *Un nouveau mystique*, apud. Philippe Sollers, “Intervention”, en Philippe Sollers (Dir.), *Bataille*, Paris, Union générale D'editions, 1972

⁵⁰⁹ Vid., Jean-Louis Houdebine, “L'ennemi du dedans”, en Philippe Sollers, *op. cit.*, p. 169

suscita su otro inconsciente, el cual, como fuerza heterogénea ignora la contradicción y el no; esta fuerza transgresiva se despliega como sacrificio de las palabras que se da mediante el gasto oneroso; en él acontece la suspensión del discurso racionalmente expresivo, rompiendo sus límites al introducir en el ámbito de su clausura la libertad de la asociación verbal y la apertura de sentido a la infinidad de los posibles, a lo desconocido.

Esta destrucción verbal del discurso y del sentido, es una transgresión que permanece encerrada en el lenguaje, misma que parece adoptar Foucault en sus obras dedicadas a la literatura, lenguaje autorreferencial que carece de la inscripción en una forma de práctica. Bataille parece estar consciente de esta deficiencia del puro lenguaje, lo que lo conduce a buscar comprometerse con una práctica que ponga en juego la operación heterológica, aquella que en forma experiencial salte más allá del límite, tal como se da en la práctica erótica de los cuerpos o el sacrificio. “La experiencia conduce a la transgresión acabada, a la transgresión lograda que, manteniendo lo prohibido como tal, lo mantiene *para gozar de él. La experiencia interior del erotismo requiere de quien la realiza una sensibilidad no menor a la angustia que funda lo prohibido, que al deseo que lleva a infringir la prohibición.*”⁵¹⁰ Se trata en Bataille, como puede apreciarse, de una rebeldía individual y no de una auténtica revolución social, no está en sus metas una reestructuración efectiva y real de los juegos de poder como lo estará para el genealogista, para quien el movimiento destructivo debe llevar a la reconfiguración del campo de fuerzas, en virtud de una transgresión manifestada abiertamente como resistencia política. “La acción revolucionaria se define [...] como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución; lo que supone que se ataca a las relaciones de poder allí donde son el instrumento, la armazón, la armadura.”⁵¹¹ El vértigo del vacío tiene que llevar en Foucault a la construcción, a la obra, como en sus escritos literarios, puro movimiento caleidoscópico asentado en el vacío, pero este juego azaroso adquiere ahora valencia política y alcanza necesidad en tanto se arraiga en condiciones fácticas que expresan relaciones de poder que se institucionalizan, pero que en su dinamismo lo mismo producen que desplazan ficciones colectivas.

En tanto carente de programas definidos o milenarismos, Foucault saca a luz nuevamente el vacío sin fondo sobre el que se asienta y desde el que emerge la

⁵¹⁰ Bataille, *El erotismo*, p. 43.

⁵¹¹ Foucault, “Más allá del bien y del mal”, p. 40

pluralidad de juegos de verdad-poder como reino precario de sentido. Sólo desde el vacío la verdad ya no aparece como develamiento del ser auténtico y originario de las cosas, sino como efecto de superficie o ficción. La arquitectura de los sistemas cede el paso a una fantasmática como platonismo pervertido,⁵¹² no en el sentido aristotélico de restituir los derechos de la apariencia devolviéndole sentido y solidez, al hacerla portadora de las formas esenciales que permitan el concepto, sino de abrir la puerta a los simulacros, romper los nexos de las apariencias con la esencia para dar paso al acontecimiento en su singularidad impenetrable, incorpóral, que flota en el límite de las cosas y las palabras, como lo que se dice y sucede, lo cual no atañe ni al estado de las cosas como pretendía el positivismo, convirtiéndolo en mero referente, ni al trabajo del sentido que elabora la conciencia, como lo presentaba la fenomenología, convirtiéndolo en mera significación. Ello exige descentrarse con respecto a lo idéntico y lo mismo para representar sólo superficies o fantasmas, máscaras que no esconden detrás una verdad sustancial o núcleos sólidos y estables, fantasmas liberados de profundidades originarias como juego de superficies en ausencia del Dios muerto, donde no hay repetición de un primer término que se oculte bajo las máscaras y que pueda ser inferida del disfraz, todo se reduce a máscara y disfraz, “disfraz de la repetición. Máscaras siempre singulares que no recubren nada, simulacros sin disimulación, oropeles dispares sobre ninguna desnudez, pura diferencia”⁵¹³

No obstante, como lo enfatiza Susana Murillo: este mundo fantasmagórico y de “ficción no significa aquí ilusión subjetiva, ello no permitiría explicar la construcción del orden social, la articulación entre subjetividad y relación social. Que la verdad sea una ficción no significa forzosamente que sea subjetiva, sino *socialmente construida y compartida*, así como sus efectos son también sociales. La verdad es una ilusión, pero sin embargo se encuentra en las entrañas de la constitución de la realidad efectiva, está en el núcleo de las relaciones de poder.”⁵¹⁴ Si las consideramos como ficciones subjetivas, implicaría dejar de lado las construcciones del orden social.

⁵¹² Foucault, “Theatrum Philosophicum”, pp.7-15

⁵¹³ *Ibid*, p. 22

⁵¹⁴ Susana Murillo, *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones CBC. Universidad de Buenos Aires, 1997, p.110

Las verdades son sociablemente ficcionadas desde condiciones específicas y se materializan. Estos sueños colectivos inconscientes tienen incidencia social en cuanto son vehículos de relaciones de poder que nos constituyen, la ficción tiene como su núcleo íntimo relaciones de poder, surge en el interior de relaciones sociales que son relaciones de fuerza, “relaciones históricas que construyen evidencias, de cuyo pasado perdemos la memoria, pero que están instaladas en nosotros, nos habitan. Lo otro, lo que las niega, emerge como algo siniestro, casi vecino de la muerte”⁵¹⁵ Lo Otro, lo extraño, representa un peligro interior y por eso es objeto de exclusión o de asimilación y mismificación, se busca reducir su alteridad al normalizarlo.

Deconstruir lo dado que nos articula, desarmar estas verdades ficciones implica la deconstrucción de nosotros, pues dentro de esas verdades ficciones somos fabricados. Esta es la labor que se plantea Foucault, por ello su saber se convierte en caja de herramientas.

Mi discurso es evidentemente un discurso de un intelectual y como tal funciona en las redes de poder existentes [...]. Todos mis libros, ya sea la *Historia de la locura* o *Vigilar y castigar* son, si se quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas, servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y, los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor.⁵¹⁶

Foucault cuenta con las herramientas que desarman esas verdades-ficción para permitir construir otras, y es de observar que este movimiento se hace posible siempre desde el no lugar de la duda hiperbólica desde el que habla la locura.

4.1 Esteticismo fuerte y estrategia política

La cuestión que se desprende de aquí gira en torno a si la historia misma elaborada por Foucault formaría parte del conjunto de ficciones, cuya intención, en su caso, sería la desrealización estética de las formas instituidas. En esta medida, si tal historia descubre los eventos como formaciones figurativas, donde el lenguaje se convierte en el simulacro en el que se da la presencia de las cosas, Foucault mismo realizaría en su escritura esta experiencia desnuda del lenguaje que haría aparecer las cosas como imágenes de superficie, es decir, hablaríamos de ficciones construidas por el historiador que tratarían de inducir efectos de verdad, y, entonces, se

⁵¹⁵ S. Murillo, *op.cit.*, p.110

⁵¹⁶ Foucault, “De los suplicios a las celdas”, en *Saber y verdad*, p. 88.

descalificarían como verdad o saber positivo, fingirían una historia sobre la base de una realidad que las hace verdaderas. El discurso foucaultiano se reduciría, al parecer, a una visión mito-poética con valor meramente lúdico-estético que simplemente trataría de establecer nuevas configuraciones plásticas, siendo partícipe de aquello a que Hurtado Valero alude, de esa

explosión estética fuera de sus confines tradicionales con la aspiración de convertirlo todo en hecho estético integral: gran arte inminente, señala hacia un *esteticismo fuerte*, asociado con la racionalidad débil que está consagrándose. En efecto, si todo es ficción, entonces no hay verdad – sino sólo voluntad de verdad-, todo es creación, permanente juego que se ironiza a sí mismo, por ello, tan sólo resta elegir entre la impostura y la creación fuerte del mundo, de los valores, del mismo Yo.⁵¹⁷

Si bien la consecuencia de un esteticismo fuerte en Foucault parece desprenderse fácilmente, habría que enfatizar el hecho señalado con anterioridad en el sentido de que no es posible soslayar el choque de fuerzas que lo origina, toda la carga estratégica, el activismo táctico que este esteticismo lleva de fondo, mediante el cual busca Foucault su inserción en los juegos de fuerza, como resistencia activa que conlleva compromiso y efectos políticos tendentes a suscitar nuevas reglas de juegos de verdad y de poder. Juegos de verdad y poder diferentes a los institucionalizados, a aquellos que se han endurecido y han adquirido la consistencia aparente de verdades, producto de una nueva tirada de dados desde una situación dada. “En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir “ficciones”. Se “ficciona” historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficciona” una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica”⁵¹⁸

Tal como lo desarrolla en sus análisis arqueológicos y genealógicos, el discurso no tiene un carácter autónomo absoluto, es una práctica entre otras, de orden social, económico e institucional. Tal práctica discursiva obedece a reglas de aparición concretas surgidas de esas mismas prácticas y plantea determinadas condiciones de apropiación y empleo, lo que trae a primer plano el tema del poder que muestra tal práctica como un campo de lucha política, por ello se sobreentiende que se trata de reglas que pueden ser suplantadas repentinamente por otras.

⁵¹⁷ H. Valero, *op.cit.*, p. 162

⁵¹⁸ Foucault, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, p. 162

Es en esta tónica como el discurso de Foucault se serviría de una estrategia para construir nuevas formas de objetos y sujetos, alterando los archivos y diagramas de poder instituidos, presentando su discurso como fuerza combatiente capaz de producir sus propios efectos de verdad-poder, al liberarnos de identidades construidas discursiva e institucionalmente. Este es el ímpetu de transgresión permanente, siempre en situación, pero sólo posible desde el fondo silencioso del vacío que transmuta todo en lance y juego. “Es a la vez el azar en el juego y el propio juego como azar, de una vez se echan tanto los dados como las reglas”⁵¹⁹

Salta a la vista el compromiso foucaultiano de llevar hasta sus últimas consecuencias el decir, mostrando la no identidad entre el discurso de lo dicho, regido por las reglas vigentes de esos juegos de verdad-poder, y el decir mismo que es potencia figurativa capaz de instaurar nuevas jugadas de saber-poder “Se nos exige hacer ya una nueva experiencia de nosotros mismos que no se deje recoger sin más en lo dicho”⁵²⁰ y así, al mismo tiempo que torna legible lo dicho, lo hace aparecer también como intolerable por la carga de poder que lo constituye y permite restituir el decir en su carácter de acontecimiento.”⁵²¹

Sólo desde el fondo sin fondo, el saber y el poder se convierten en juegos azarosos, sin parámetros de validez ni sueños milenaristas. Ello no impide sostener que el saber se encuentra siempre en situación, desde donde se aventura un nuevo lance; inserto en el entramado de poder, es capaz de incidir en él, sin remisión a una verdad definitiva o a un posible estado de perfección política. En virtud de dicha inserción el saber puede servir también a la resistencia, de igual modo que sirve a la dominación, pues remite siempre a relaciones de fuerza, a enfrentamientos en desequilibrio constante. Este saber pierde con ello carácter de especulación y se transforma en saber en perspectiva, situado, consciente de su no neutralidad, saber que sirve para ser utilizado en relaciones de fuerza como saber con carga política.⁵²² El saber genealógico “no teme ser un saber en perspectiva [...] se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo determinado con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todos los trazos del veneno, de encontrar el mejor antídoto. Más que simular un discurso olvido delante

⁵¹⁹ Foucault, “Theatrum Philosophicum”, p. 45

⁵²⁰ A. Gabilondo, *op. cit.*, p. 7

⁵²¹ *Ibid.*, p. 8

⁵²² *Vid.*, S.Murillo *op.cit.*, p. 120

de lo que se mira, más que buscar en él su ley y someter a él cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe donde mira e igualmente lo que mira.”⁵²³

Se trata de un saber situado que reacciona contra los mecanismos de poder no sólo coactivos sino productivos, en sus efectos más ínfimos y capilares de control de individuos y poblaciones. Así, el discurso foucaultiano adquiere un carácter de resistencia en el entramado político. Desde este saber se pueden instaurar prácticas de liberación, modos asistemáticos de resistencia acotados y coyunturales, ajenos a pretensiones de universalidad y definitividad, por lo que el saber y pensar aparecen como una práctica de resistencia entre otras que se mueve en el ámbito de los azarosos juegos múltiples de poder. Es de este modo como el discurso, vehículo de relaciones de poder, puede incidir en el mapa estratégico y alterarlo.

5. Prácticas sociales y procesos de subjetivación

Hay que observar en toda esta propuesta, como lo hace Susana Murillo,⁵²⁴ que Foucault alude a prácticas sociales concretas, a la trama de un proceso colectivo dentro de la cual se comprende al individuo, por ello emprende un análisis histórico del orden social minucioso del que emanan dispositivos constructores de cuerpos y subjetividades, con el fin siempre de deconstruir un cierto orden de evidencias que se muestran como un orden de interpretaciones gestionadas socialmente y que son portadoras de relaciones de fuerza, interpretaciones disfrazadas de hecho positivo, ajenas a cualquier en sí o referente; formas de ver o de hablar determinadas cultural e históricamente por relaciones de fuerza, inconcientes y anónimas.

Tal tinte estético lo manifiesta emparentado con Hegel en la medida en que asume que es la interacción social e histórica la que se plasma de modo anónimo e inconsciente en las manifestaciones institucionales y culturales, la cual configura verdades y valores como gran obra artística del nosotros histórico, del mismo modo “como el artista obedece al impulso de poner su esencia ante sí y de gozarse a sí mismo en su obra.”⁵²⁵

Aquí la noción de experiencia juega un papel de primera importancia y tiende un lazo entre ambas reflexiones. La idea de separación entre sujeto y objeto, cuya brecha había pretendido superar el pensamiento anterior sin conseguirlo, en tanto asumía la

⁵²³ Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, p. 22

⁵²⁴ Vid. S. Murillo, *op.cit.*

⁵²⁵ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, p.107

idea de un referente al que apuntaba toda experiencia, es reemplazada en el pensamiento hegeliano por la idea de constitución de toda experiencia de objetos por obra no de una conciencia constituyente, sino de prácticas culturales e históricas concretas. Ello nace del rechazo de todo sustrato fundador, ya sea objetivo o subjetivo, rechazo de un mundo de esencias detrás de las apariencias, de manera que no hay ninguna interioridad inteligible, sólo presencia construida por estas prácticas dentro de las cuales quedan conformados los objetos y los mismos sujetos, comprender su sentido implica remitirlos a su proceso de constitución, y al revelar el proceso de su constitución histórica se elimina su misterio, pero también su solidez, disolviendo su permanencia.

Como esperamos haber dejado claro, en el pensamiento hegeliano se renuncia ya al pensamiento puramente metafísico de la unidad sustancial, a todo pensamiento fundante; sólo existe una realidad fenoménica detrás de la cual se descubren las producciones significantes de carácter temporal de la esfera colectiva. En este sentido desenmascara la proyección social de significaciones y remite a la vaciedad del nosotros, en cuanto indeterminación donde se despliega históricamente el sentido, el saber no se ordena en función de una totalidad unitaria de sentido, no hay apoyo ni recogimiento en una identidad metafísica, sólo resta la pura negatividad como experiencia donde se da la muerte de las significaciones.

Todo lo que vemos está filtrado por un discurso teórico que se forma con categorías construidas social e históricamente, las cuales rigen en el lenguaje y son transformadas en otras al ser llevadas a la autoconciencia. De igual modo, para Foucault “las “cosas” sólo se dibujan en el discurso,”⁵²⁶ pero añade que se trata de un discurso siempre penetrado por el poder y con efectos de poder. La crítica al mismo se presenta como una crítica que evidencia al sistema de valores y verdades admitidas como herramientas de dominación y persigue la reconstrucción activa de dichas ficciones que nos someten, mediante el recurso de descubrir su historia de formación como forma de resistencia a la opresión.

Pero es la autoconciencia de los determinismos, igual que en Hegel, la que en lugar de llevar a la pasividad e impotencia, abre el camino a la resistencia y la acción. En virtud de ello, afirma Pérez Cortés, “es conocido el resultado militante al que llega Foucault siguiendo a Nietzsche, no existe ningún mundo de esencias detrás de la

⁵²⁶ Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p.30

apariencia, a espaldas del mundo no se perfila ningún mundo más estable. Según nosotros, el genealogista habría podido recurrir con el mismo resultado a la Lógica de Hegel, “⁵²⁷ Es de este modo que al llegar a saber quiénes somos nosotros hoy, se percibe lo que podríamos ser. Reflexionar sobre la actividad de producción de objetos y sujetos, implica emprender una excursión hacia aquello que los constituye subterráneamente, descubrir el mecanismo que los ha llevado a ser en su determinación particular y les otorga una presencia, mostrar la serie de condiciones que determinan su existencia y con ello la necesidad que las ha conducido a ella.

Dicha necesidad se asocia tanto en Hegel como en Foucault a la contingencia: en el segundo, en cuanto lance o tirada desde una situación que hace irrumpir el acontecimiento; en el primero, en cuanto indeterminación constitutiva de las individualidades, las cuales se autodeterminan en su interacción para negarse y constituirse de otra forma, adquiriendo una nueva configuración, lo que da cuenta de su libertad, en cuanto resultado de la acción colectiva como autotranscendencia infinita. En ambos, las cosas no tienen valor en sí, con fundamento propio, su reconstrucción reflexiva muestra su génesis, no ajena a las prácticas que las constituyen.

Es necesario, entonces, no perder de vista que Foucault, lo mismo que Hegel, parte de prácticas sociales e históricas, las cuales configuran diversas racionalidades generadoras de verdades, valores, sentidos, como creaciones artísticas comunitarias de orden inconsciente, “es ese nosotros lo que está en trance de convertirse para el filósofo en el objeto de su propia reflexión, y, en consecuencia, se afirma la imposibilidad para él de poner entre paréntesis la pregunta acerca de su singular pertenencia a ese nosotros.”⁵²⁸

Hay que señalar, sin embargo, que Foucault critica lo que según su visión aparece como la bella totalidad armónica hegeliana, sujeto histórico que va construyendo su identidad en la historia, lo que constituye la trama central de ésta, para poner en su lugar la agonística generalizada de las individualidades, las relaciones de dominación, las cuales, para Hegel “son el *comienzo fenoménico* de los estados, no su

⁵²⁷ Sergio Pérez Cortés, “Foucault y la experiencia”, en Fernanda Navarro, Sergio Pérez Cortés, *et al*, *Escritos filosóficos, veinte años después de Foucault*, México, Ediciones sin Nombre, 2005. Este autor lleva a cabo una reflexión y análisis detallado sobre las relaciones Hegel-Foucault con referencia al tema de la experiencia

⁵²⁸ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 199

principio sustancial,⁵²⁹ ya que tuvieron su aparición como momento en el proceso dialéctico, en el conflicto del amo –esclavo, pero están destinadas a anularse en una sociedad igualitaria y solidaria, donde se alcanzaría el reconocimiento mutuo a través del lenguaje plasmado en las leyes. Para Foucault estas relaciones de fuerza son constitutivas de las prácticas sociales mismas, las relaciones de poder son immanentes a toda práctica social, ya sea económica, familiar, sexual, institucional, etc., de modo que no ocupan una posición de exterioridad frente a esas relaciones, toda relación entre individuos es siempre una relación de poder, “*los cuerpos, la sociedad y la verdad*, deben ser pensados como siendo contruidos y decontruidos en el ámbito de la relaciones sociales. Ellos *no son cosas, no son subsatncias* con una esencia pre-dada que se autodesarrolla, sino que su ser se construye en relaciones entre hombres y entre hombres y cosas, que son siempre relaciones de fuerza.”⁵³⁰

A este respecto, afirma Foucault que el poder político “no debe analizarse en el horizonte hegeliano de una especie de bella totalidad que el poder tendría por efecto desconocer o bien romper por abstracción o división,”⁵³¹ sino en el horizonte de interacción de las individualidades que adopta en todo momento la forma de conflicto, de lucha, de guerra. Ante esto es necesario argumentar que tales enfrentamientos son en el fondo resultado de la interacción social humana dinámica y viva a la que Hegel pone como centro de sus consideraciones al ubicarla como el suelo a partir del cual se configuran y van decantando las leyes, las costumbres, las instituciones y formas culturales de una comunidad, así como la identidad de las individualidades mismas, sin que éstas tomen conciencia de ello. De modo que el espacio público en lugar de aparecer para el pensador suabo como bella totalidad idealizada ajena al conflicto, la rebelión, la insurrección, los enfrentamientos, la guerra, no sólo no están ausentes, sino que son los elementos insustituibles que dan movilidad a la historia. Si Hegel se refiere a la relación amo-esclavo como “momento inicial de los estados; pero no su principio sustancial”, se refiere a relaciones de dominación que habría que superar, y no a las relaciones de fuerza, al juego de acciones y reacciones que son constitutivas del dinamismo propio de toda interrelación humana. La interacción social es un juego de fuerzas, acciones sobre otras acciones que apunta ya el reconocimiento del otro como acción, en cuanto

⁵²⁹ Hegel, *Enciclopedia...*, 433

⁵³⁰ S. Murillo, *op. cit.*, p. 85

⁵³¹ Foucault, *Los anormales*, p. 57

indeterminación y libertad. Con idéntica pretensión, Foucault propone refundar el espacio público transformando las relaciones de dominio en relaciones de reciprocidad, revertir el poder sobre el otro en el poder sobre sí, las relaciones de sujeción, en relaciones de solidaridad, móviles, dinámicas, reversibles, a través de la estética de la existencia como práctica ético-política.

Dentro del pensamiento foucaultiano destaca la idea del choque de fuerzas como matriz de las producciones sociales que el análisis histórico debe conducirnos a desenmascarar en su pretendida evidencia, descubrirlas como producto de relaciones de poder dinámicas, las cuales se han coagulado, convirtiéndose en relaciones de dominación que pretenden perpetuarse y substancializar procesos, ocultando su producción y sus efectos de poder. Destruir estas evidencias que son producidas por dispositivos de poder saber, dispositivos que también construyen cuerpos y forman sujetos, intentar descubrir las prácticas que sostienen lo que se ha objetivado, es la tarea genealógica, “redescubrimiento conjunto de la lucha y memoria directa de los enfrentamientos.”⁵³² Tesis que vuelve a mostrar la afinidad con la postura hegeliana, en cuanto se empeña en desustancializar lo dado al descubrirlo como producto histórico e inconsciente del nosotros colectivo en su inestabilidad y conflicto permanente, la autoconciencia de lo cual disuelve permanencias y pluraliza sentidos.

En esta idea de relaciones de poder y lucha móviles siempre presentes e inestables que atraviesan discursos y saberes y que se institucionalizan provisoriamente en un orden social y tiempo determinado, atravesando instituciones, discursos y saberes, no podemos, pues, dejar de advertir la huella hegeliana en virtud de la cual es el juego vivo y dinámico de las individualidades el que crea y trastorna lo establecido y genera nuevas configuraciones culturales y sociales, subrayando el conflicto que surge en las situaciones de descomposición social, así como la lucha, la valentía, la guerra, aunada al trabajo del intelectual, como medio corrosivo de transformación social.

Aunque aceptáramos que Foucault ya no aborda el saber como expresión del espíritu de una época, sino como práctica de poder, resultado de las relaciones de fuerza inquietas e inestables, heterogéneas, las cuales generan como efecto de conjunto un trazo general, una dirección general que se cristaliza en las instituciones y toma forma en los aparatos de Estado que tratan de fijarlas, así como genera la

⁵³² Foucault, “Curso del 7 de Enero de 1976”, p. 129

pretensión de discursos globalizantes y tiránicos de ser portavoces de la verdad; poder activo y constructivo que atraviesa todo el cuerpo social y se hace presente en el andamiaje de conceptos, en las reglas e instituciones que han formado una red que fabrica nuestro ser sujetos y nuestros límites de lo decible o enunciable, de cualquier manera sigue en pie la idea hegeliana en cuanto a la construcción de instituciones, evidencias o verdades por la dinámica social que pretenden hacerse pasar por definitivas al solidificarse, pero que ocultan relaciones inquietas que pueden revertirse en cualquier momento, de ahí que la función que se asigna al saber sea destruir evidencias mediante el recurso de revelarlas como producto de prácticas sociales concretas.

La interacción social produce resultados impredecibles, ajenos a la conciencia de los participantes de los que son a un tiempo agentes y, en cuanto constituidos en su identidad por dichos resultados, pacientes. Dicha interacción social produce sucesos imprevisibles que van tejiendo una red de poder anónima, la cual constituye a las subjetividades y las sujeta, formando un mapa estratégico de cuyo análisis hay que partir. Resulta pertinente resaltar en este punto que la ontología de nosotros mismos propuesta por Foucault deja ver que el sujeto no es un ser aislado en relación consigo mismo que remita a una identidad concreta particular, tampoco hace referencia a un universal abstracto, sino a una singularidad que sólo se destaca sobre el fondo de pertenencia que lo constituye.

En consecuencia, Foucault nunca habla de una ontología del *yo*, por el contrario, se esfuerza en subrayar, como Hegel lo hace, el *nosotros* que pertenece a un conjunto cultural determinado, a un conjunto de prácticas como campo actual de experiencias posibles, de lo que se sigue que no hay esencia o contenido objetivo o subjetivo más allá del conjunto de estas experiencias históricas constituyentes.

Más, desde otro flanco, en tanto es el poder el que para Foucault construye cuerpos y forma sujetos mediante la disciplina y la educación, el aspecto de la *Bildung* hegeliana como apropiación de nuestra sustancia espiritual y elevación desde la tosca individualidad hacia lo público y universal, construyendo de este modo una segunda naturaleza como identidad fraguada en lo social, adquiere valencia negativa, pues toda formación en cuanto preñada de poder, significa siempre, domesticación y sumisión frente a lo dado, por ello recurre Foucault a la autocreación estética en las prácticas de sí como respuesta de rechazo a la subjetividad impuesta, que, sin bien dejan ver ese esfuerzo de autocreación propio de la *Bildung*, no persigue en ningún momento como

meta fundamental la inserción social, destacando sólo la ruptura y la impugnación. Sin embargo, si para Foucault, en este sentido, la construcción de las individualidades en el ámbito socio-cultural adopta siempre el carácter negativo de sometimiento, las prácticas de sí conservan la tarea de elevar al individuo desde la manifestación espontánea y biológica de la vida a la espiritualidad como segunda naturaleza autoconstituida, espiritualidad que no busca insertarlo en lo universal y compartido, sino producir al individuo en su diferencia como resistencia a las formas impuestas de ser sujeto.

Volviendo a las experiencias históricas en que se constiuyen las individualidades, es necesario subrayar que tales experiencias no responden a intenciones subjetivas o estatales, se trata de una “estrategia sin estrategias”, especie de astucia de la razón hegeliana que rebasa los fines y la conciencia de los individuos particulares. Más allá de los objetivos determinados de individuos, de instituciones o del Estado se urde esta estrategia anónima de conjunto, como funcionamiento objetivo de las instituciones en un entramado de tácticas particulares que se encadenan unas a otras y se propagan dibujando un dispositivo de conjunto, cuya lógica es clara y comprensible, pero que no es obra consciente de ninguna institución o individuo, sino que se presenta como gran estrategia anónima y muda que coordina las tácticas locales, y a la inversa, se apoya en éstas. Este funcionamiento anónimo no anula, empero, la importancia de las actitudes transgresoras, por el contrario, las sobredimensiona como factor decisivo de trastorno social, una vez que dicho funcionamiento impersonal es alumbrado por la conciencia.

En Foucault, las tácticas se vinculan a efectos locales de poder conscientes o inconscientes que se articulan con muchos otros y dibujan el dispositivo estratégico con una dirección de conjunto dominante y un fin estratégico que se opone a otros por lo que constituye un equilibrio siempre provisional e inestable, siempre necesitado de reajustes. Ningún esquema de transgresión como táctica local podría funcionar en esta estrategia de conjunto si no es por una serie de encadenamientos sucesivos. Nos encontramos necesariamente insertos dentro de estas redes de poder anónimas, no hay relación de exterioridad frente a ellas, pero siempre hay puntos de resistencia que desempeñan el papel de adversarios, puntos de resistencia locales, móviles, que rompen y trazan surcos. Siempre tenemos como posible una cuota de reacción o resistencia ante ellas que puede alterar el diagrama en su conjunto, trazar nuevas líneas a través de tácticas locales que al entrar en coalición pueden alterar el

todo, modificando en consecuencia el modo de fabricación de cuerpos y sujetos. “No existen relaciones de poder sin resistencia; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder.”⁵³³ La resistencia puede adoptar múltiples formas, no existe un lugar o clase predeterminados a ser foco de la rebelión, puede ser consciente o inconsciente, pero su función es siempre la misma, introducir grietas o fisuras en el tejido general.

Esta transgresión frente a lo instituido había sido ya exaltada y promovida por Hegel, choque entre dinamismo de la vida del juego de individualidades e institucionalización fija y muerta, lo que hacía aparecer las figuras transgresoras y otorgaba realidad transitoria a las instituciones validadas por el juego intersubjetivo. Ciertamente es que los diversos momentos alumbrados por la actividad constestataria se iban encadenando en una serie de sentido al ser rememorados como ascenso en el camino de la libertad y autoconciencia del espíritu, según el significado que adquiere la historia desde la situación específica de este pensador, mientras que Foucault, desde la suya, nos ofrecería un pensamiento móvil sin pretensiones de totalidad, cuyo discurso, estratégico y práctico a la vez, busca lograr la victoria sin proclamar derechos o verdades definitivas. No obstante, la tarea fundamental que asigna Foucault al pensamiento se concibe en los mismos términos: mostrar la arbitrariedad y contingencia de conceptos e instituciones como límites a traspasar y así dar cuenta del espacio de libertad del que todavía disponemos.

Podría aseverarse que es la herencia hegeliana la que hace de Foucault un filósofo de la disidencia que no busca que el pensamiento filosófico legitime y satisfaga los saberes y poderes institucionalizados, sino que adopta el compromiso de subvertirlos. El intelectual para Foucault tiene como misión esclarecer el papel de la verdad y su estatuto político, destruir evidencias y pretensiones de universalidad, descubrir el orden de los discursos atravesados por el poder en virtud de los cuales el mundo se abre de un modo lingüístico y culturalmente específico, al igual que Hegel, busca mantener el pensamiento a una distancia de lo impensado que le permita ir hacia él, dejarlo llegar y en función de ello emprender la crítica a lo normal que define la orientación global de su discurso. Según apunta Morey, Foucault pretende “ponerse

⁵³³ Foucault, “Poderes y estrategias”, pl 17

en guardia contra las inercias que nos hacen decir lo que hay que decir y repetir un decir normalizado que ocupa el lugar del pensamiento,⁵³⁴ se propone decir el presente para romper con la normalidad y sus poderes, encarando lo que se dice, no con miras a un decir verdadero, sino simplemente para romper con inercias que nos llevan a repetir el decir que impera, con el fin de dejarlo en suspenso.

6. Autoconciencia y libertad

Podríamos admitir, bajo reservas, que en Foucault está ausente el sujeto hegeliano como nosotros que adquiere identidad y autoconciencia en su autocreación histórica, pero cuando quiere llevarnos a comprender lo que somos para destruirlo, cuando elabora una ontología histórica de nosotros mismos, Foucault no pretende llevarnos a otra cosa que a la autoconciencia al expresar el propio tiempo y sus determinaciones en conceptos, con lo cual no sólo lo recoge, sino que también lo mina, contribuyendo a su disolución, y así repite en su diferencia el patrón hegeliano. El propósito es llevarnos a la conciencia de nuestra libertad en tanto la historia nos muestra como no atados a ninguna determinación histórica y en apertura constante a otras. Elevar el propio tiempo a conceptos implica ya separarse de él, abrir una distancia. Tomar conciencia de nuestros límites los relativiza, de modo que la consideración pensante que sólo se produce al atardecer, tiene como resultado elevar el vuelo del búho de Minerva para dar paso a una nueva configuración.

El espíritu [...] sabe traer a la reflexión lo irreflexivo, el puro hecho. Así logra en parte tener conciencia de la limitación que aqueja a estas determinaciones –como la fe, la confianza, la costumbre- y descubre razones para separarse de ellas. [...]. Así Zeus, que ha puesto un fin a la voracidad del Tiempo y ha detenido su paso, después de haber fundado algo sólido, ha sido devorado con todo su imperio por el principio del pensamiento, progenitor del conocimiento, del razonamiento [...]. El Tiempo es la negación en lo sensible. El pensamiento es también la negación; pero es también la más íntima forma, la forma infinita en que todo ser se deshace y, en primer término, el ser finito, la forma definida. El tiempo es la negación corrosiva; pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado.⁵³⁵

Si gracias a Zeus que vence el reino de los titanes se hace posible un orden civil institucional, el pensamiento filosófico se encarga de disolverlo y hacerlo vulnerable, haciendo despuntar pluralidad de posibilidades. La autoconciencia del presente anuncia, así, el mañana. Ello implica que nada permanece fijo, lo que elimina la idea de una esencia racional universal que se despliega en forma lineal y continua en la

⁵³⁴ Miguel Morey, “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica a lo normal”, en E.

Balbier, G. Deleuze *et al*, *op. cit.*, p.116

⁵³⁵ Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, pp. 146-147

historia, sólo aparecen racionalidades múltiples y específicas en su acontecer puro sobre un fondo vacío. Empero, lo que separa definitivamente ambas visiones es el fondo de pertenencia que recorta su perspectiva. Foucault ya no engarza, como lo hace Hegel, la diversidad de producciones en la cadena de una continuidad racional que desemboca en un presente histórico que habita, sino que lee el pasado en términos de contingencia, dispersión y la discontinuidad, referidas a la idea batailliana de juego. Cada una de las irrupciones históricas es acontecimiento singular, azaroso y sin sentido que inicia una nueva tirada de dados desde la gratuidad, renunciando así al logocentrismo hegeliano.

Resulta, entonces, un hecho innegable que Foucault, alimentado por la transgresión batailliana que nos enfrenta a la nada, al azar y al juego, renuncia definitivamente a las notas de continuidad, unidad, universalidad y teleología presentes en el encadenamiento histórico hegeliano de sentido, sólo encontramos fragmentación, fractura, discontinuidad, corte, diferencia, azar, en sentido diacrónico y sincrónico, de tal forma que su intento es “reemplazar el tema del *devenir* (forma general, elemento abstracto, causa primera y efecto universal, mezcla confusa de lo idéntico y lo nuevo) por el análisis de las *transformaciones* en su especificidad.”⁵³⁶ Es decir, análisis de unidades lingüísticas y culturales sin articulación, las cuales ya no encuentran su lugar en el devenir unitario, sino en el azar que hace irrumpir a los acontecimientos como mutaciones repentinas en su concreción y diferencia, se convierten, entonces, en tiradas y juego, impidiendo ensamblarlos en una continuidad racional. “Tengo esta preocupación metodológica, ese escepticismo radical, pero sin agresividad, que tiene por principio no tomar el punto en el que nos encontramos como el resultado de un progreso, que precisamente se tendría que reconstruir en la historia, tener respecto a nosotros mismos, a nuestro presente, a lo que somos, al aquí y al ahora, este escepticismo que impide que se suponga qué es mejor o qué es más. Lo cual no impide que se intente reconstruir procesos generativos, sino que se haga sin cargarlos de una positividad, de una valoración.”⁵³⁷

Según afirma Foucault, Hegel traiciona y desnaturaliza lo inmediato para fundar una dialéctica, introduciendo la mediación en el movimiento del pensamiento y sus generalidades o abstracciones, la sucesión especulativa con sus oposiciones reemplaza el espacio escénico vacío que es llenado por signos y máscaras, donde se desempeñan

⁵³⁶ Foucault, “La función política del intelectual, Respuesta a una cuestión”, p. 52

⁵³⁷ Foucault, “Entrevista sobre la prisión, el libro y su método”, en *Microfísica...*, p.98

diversos papeles. La filosofía de la historia hegeliana encierra de este modo el acontecimiento en la continuidad del tiempo, pero con ello pierde el acontecimiento mismo. Lo dibuja en su identidad y lo somete a un orden. Determinar el acontecimiento a partir del concepto implica suprimir la diferencia, pero de lo que se trata es de pensar el acontecimiento singular en términos de golpe de azar. No la diferencia como especificación del concepto que sabe reconocer lo idéntico en la diversidad, sino la diversidad sin medida, que cae fuera de toda especificación y concepto como el bullir de individuos en su loco devenir y diferencia, pensar diferencialmente la diferencia en sentido deleuziano.⁵³⁸ No se trata de producir un concepto sino de producir sentido-acontecimiento, diferencia que se desplaza y repite como punto singular que en su emergencia aguda desencadena indefinidas repeticiones, como singularidades insustituibles.

Así Foucault considera que Hegel permanece en el falso movimiento, el movimiento lógico, abstracto, dominado por la mediación; propone el movimiento del concepto abstracto, el movimiento como oposición en la mediación que es relación abstracta de lo particular y el concepto general.

Foucault juzga que si bien Hegel es el filósofo de las mayores diferencias, “la dialéctica no libera lo diferente; sino que, por el contrario, garantiza que siempre quedará atrapado. La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley, como el momento del no-ser, creemos que contemplamos el estallido de la subversión de lo Otro, pero en secreto, la contradicción trabaja para la salvación de lo idéntico.”⁵³⁹ Hegel, pues, a decir de Foucault, confunde la diferencia con la diferencia conceptual, la inscribe en el concepto. Si queremos pensar el acontecimiento es necesario, entonces, liberar la diferencia sin referirla a un pensamiento de la contradicción, sin dialéctica ni negación, un pensamiento que acepte la divergencia, como pensamiento afirmativo de la disyunción o de lo múltiple. Abrir camino a la multiplicidad dispersa no reorganizada bajo las coacciones de lo mismo, sino al juego de las repeticiones; no imagen incompleta y confusa de una Idea, sino pluralidad distinta y dispersa que no se ajusta a la seriedad hegeliana de lo negativo, para pasar a ser afirmación múltiple no sometida al no ser de la contradicción, lo que implica renunciar, en definitiva, al pensamiento dialéctico, a Hegel y la contradicción, la

⁵³⁸ Vid., Foucault, “Repetición y diferencia” en *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Barcelona, Amnagrama, 2005

⁵³⁹ Foucault, “Theatrum Philosophicum” en *Theatrum...*, p. 33

negación y la dialéctica, con el objeto de que las diferencias giren alrededor de sí mismas, dándose el ser de la misma manera en todas ellas, siendo el ser su repetición como diferencia.

En Foucault

la historia no tiene 'sentido', lo que no quiere decir que sea absurda o incoherente. Al contrario es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle, pero a partir de la inteligibilidad de las luchas y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. Respecto a esta inteligibilidad la 'dialéctica' aparece como una manera de esquivar la realidad, cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano.⁵⁴⁰

El reino de Cronos tiene que ser reemplazado por los dominios de Aión, lo que conlleva evitar palabras como devenir, donde las diferencias se inscribirían como elementos fragmentarios en la secuencia de pasado, presente y futuro. Cronos es el tiempo del devenir y del nuevo comienzo, donde todo nace y renace, devenir continuo, donde cada instante es devorado para dar origen aun nuevo comienzo. Aión es el *volver*, pero como singular diferencia, línea recta del futuro que como saeta fisura el presente indefinidamente, "fibrilación repetida del presente, eterna y azarosa grieta presentada de una vez, y en un solo golpe afirmada de una vez por todas"⁵⁴¹. En su repetición el presente es un golpe de azar, un echar los dados. El presente es el volver de la diferencia, repetición de la diferencia que afirma el todo del azar, golpe de azar en la grieta del presente. Es entonces que la filosofía deja de ser pensamiento para convertirse en teatro, "teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas" con rostros que no conocemos, máscaras nunca vistas.

Sin entrar a discutir a fondo la pertinencia de esta percepción deleuziana adoptada por Foucault sobre el funcionamiento del concepto en la filosofía de Hegel, la cual deja de lado la rica concreción y realización histórica del mismo trascendida constantemente, resulta obligado tener en cuenta estas marcadas diferencias. Diferencias, empero, que no nos pueden obligar a perder de vista los puntos de repetición o encuentro: las múltiples racionalidades específicas que constituyen objetos y sujetos en un tiempo y en un dominio práctico-discursivo propio de una cultura determinada, red que hace posibles para una época palabras y cosas en sus diferentes configuraciones como experiencia que impone condiciones de visibilidad y enunciación, de percepción y discurso y que como límite está llamado a ser necesariamente trascendido. Tanto en Foucault como en Hegel se revierte el postulado

⁵⁴⁰ Foucault, "Verdad y poder", p. 181

⁵⁴¹ Foucault, "Theatrum Philosophicum", p. 45

de una instancia última o fundamento invariable, afirmándose la posibilidad de una nueva configuración del saber que redistribuya el espacio y origine figuras inéditas, produciendo nuevos modos de ser. Es en estos espacios práctico-discursivos que el sujeto se inserta como objeto configurado de formas múltiples y diversas, lo cual muestra la condición epocal, la contingencia y fragilidad del fundamento y del sujeto.

Foucault comparte con Hegel la idea de que el sujeto cobra identidad en una práctica social concreta, de que no hay sujeto preexistente a prácticas sociales, discursivas y extradiscursivas, lo que niega el papel fundador de los sujetos individuales, de modo que trata de indagar las condiciones variables bajo las cuales un sujeto puede aparecer. Es en esta medida que Foucault mismo se declara heredero de la línea crítica que se pregunta por el presente y que da lugar a una ontología de nosotros mismos, línea iniciada por Kant y llevada a su madurez por Hegel.

El criticismo kantiano al que ya hemos aludido antes y que se inaugura con la pregunta ¿qué es la Ilustración?, inquiriere “¿qué es ese “ahora” en el interior del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo?, [...] pertenencia a un determinado “nosotros” a un nosotros que se enraíza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad.”⁵⁴² Esta pregunta por el nosotros ubicado en el espacio y tiempo, alcanza su florecimiento en el pensamiento hegeliano, el cual vendría a ser el antecedente de esta ontología transgresiva foucaultiana, no sólo al plantear el nosotros histórico configurado en su presente por juegos de saber-poder como límites históricos que lo constituyen, sino sobre todo porque al subrayar nuestros límites nos invita a traspasarlos. De ahí que Foucault mismo confiese, reconociendo su deuda con el pensamiento hegeliano: “Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar”⁵⁴³

⁵⁴² Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p.198-199

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 207

CONCLUSIÓN

La investigación que concluye pretende mostrar que el acontecer de la reflexión foucaultina señala en sus discontinuidades y rupturas un punto de remanencia, el tema de la transgresión vinculado a la locura, marcado por la impronta hegeliana.

La *ontología de nosotros mismos*, propuesta por el autor, se basa en un análisis histórico de nuestra actualidad que permite hacer una diagnóstico de los límites que nos constituyen con el fin estratégico de romperlos. Su ontología se alza como un llamado a diferir perpetuamente de nosotros mismos, a arrojarnos más allá de los límites que nos constituyen, con el fin de trastocar las formas de subjetivación impuestas por los juegos de verdad-poder vigentes y construirnos de otro modo, presentándose como una ontología señaladamente transgresiva. Esto nos enfrenta directamente con la noción de transgresión como tema recurrente que se anuncia ya en los primeros escritos foucaultianos sobre literatura y que atraviesa, con diferentes acentos, toda su producción teórica. La transgresión implica en un doble movimiento asumir nuestra finitud que se yergue sobre la ausencia de fundamento y a renunciar a quedar atrapados en el cerco de nuestros límites, aceptando su determinismo, para comprometernos en el esfuerzo renovado de excederlos y abrir camino a la diferencia sin falsos mesianismos ni promesas.

Desde esta plataforma y guiados por Derrida distinguimos dos sentidos encontrados de transgresión, uno de ellos puesto al servicio del sentido y otro que excede precisamente los límites del sentido. El primero nos remite a la filosofía hegeliana, la cual concibe la transgresión como negatividad dialéctica en el ascenso hacia un nuevo momento del Espíritu, de manera que Hegel, al parecer, se movería siempre entre los límites del círculo cerrado de sentido, asumiendo la negatividad como muerte inscrita en la totalidad. El segundo sentido alude a Bataille, quien, por su lado, nos incita a exceder los límites del sentido hacia ese vacío sin fondo desde el cual la verdad y el saber se transmutan en juego y suerte, hablaríamos en este último caso de una transgresión que desestructura lo establecido y nos abre al ámbito de la muerte y de lo sagrado como sacrificio y gasto oneroso.

Esto nos conduce a profundizar en los textos hegelianos tratando de mostrar cómo el sentido se despliega en el nosotros histórico, el cual remite a la consustancial finitud de las individualidades en interacción, cuyo fondo es la vaciedad que las torna fundamentalmente activas; su indeterminación constitutiva se convierte en

negatividad que se apropia del mundo y lo devuelve espiritualizado, constituyendo el mundo histórico cultural. Hegel ejecuta el tránsito de la significación al sentido al penetrar en la proyección desnuda de las significaciones desde el fondo vacío de nuestro ser; el fondo desde el que emerge el sentido y en el que se hunde no es la Nada pura, sino la indeterminación asentada en ese fondo de las individualidades que conforma el nosotros histórico como apertura de sentido compartido que dibuja continuamente posibilidades de nuevas configuraciones de sujeto y mundo, no es ya un sujeto fundante el dueño del sentido, sino la finitud en que se ancla la indeterminación y el vacío y torna a las individualidades creativas en su interacción. Las prácticas sociales generan sentido, impugnables desde estas mismas prácticas para resurgir renovados, como gran obra de arte colectiva con validez histórica precaria, lo cual tiene el efecto primordial de pluralizar el sentido que rebasa las significaciones clausuradas del pasado metafísico. De ahí el papel de la fuerza transgresora de las grandes individualidades fuertes e innovadoras que infringen las leyes establecidas imbuidas por pasiones arrebatadas. La exigencia de transgresión básicamente surge en Hegel de la contradicción entre la obra producida por el dinamismo del juego intersubjetivo, como mundo objetivo e institucionalizado, y este dinamismo puro que en su inquietud se muestra como negatividad destructora de lo fijo y muerto para abrir un nuevo momento en el ascenso del Espíritu.

Repasamos en torno a este tema las grandes figuras transgresoras que movidas por pasiones irracionales desempeñan este papel negativo necesario en la historia, porque se vuelven portavoces del ímpetu oscuro de las nuevas necesidades inconscientes emanadas de la interacción colectiva y lo llevan a su realización mediante su fuerza y vitalidad, lavándose así de su locura. Locura destructiva al servicio del sentido y del *Logos* en tanto representa un ascenso en la historia del espíritu, mientras que la locura que se sale de los límites del sentido, que no está inscrita en el proceso ascendente, es estigmatizada y proscrita del Sistema como irracional.

Con este gesto, a decir de Bataille, Hegel dejó de lado en su Sistema el poder del desgarramiento absoluto, esa nada vacía que se traga las determinaciones, no para llevarnos a un peldaño superior, sino para enfrentarnos al vacío y la muerte donde reina el sinsentido, donde las determinaciones se desconfiguran y desaparecen, y la verdad se transmuta en juego. Para Bataille sólo una palabra poética, sagrada, podría tener el poder de manifestar dicho vacío, al someter los conceptos a una especie de temblor para desplazarlos hacia nuevas significaciones, lo cual nos sustrae al ámbito

del sentido y del saber y logra hacerlos aparecer inscritos en el juego que tiene su sede en el sinsentido. A esta transgresión en el nivel del lenguaje y mediante el lenguaje se añaden en Bataille las experiencias heterológicas, experiencias del exceso que llevan a transgredir leyes y prohibiciones implicadas en el discurso, mediante acciones como el sacrificio, la risa, la fiesta, el erotismo, etc. La locura para Bataille hablaría desde ese no-lugar vacío con efecto desestructurante y destructivo que excede el sentido. Y desde ahí se revelaría el carácter lúdico de la verdad, dando paso a la diferencia y a la pluralidad donde las verdades pierden peso y se hunde la identidad del sujeto.

Sobre estos dos sentidos de transgresión se perfilan, en consecuencia, dos figuras diferentes de locura. La locura en Hegel, como ya apuntamos, parecería responder a esa negatividad que abre un nuevo momento en el camino del *Logos* y alcanza así su efectividad histórica, mientras que para aquella locura que abandona los límites del sentido y se vuelve inoperante sólo parece quedar un gesto de exclusión que automáticamente la expulsa del Sistema como *alogon* o sinsentido. Para Bataille, en cambio, la locura hablaría desde ese vacío sin fondo que excede el sentido, donde se deconstruye lo configurado y se revela el carácter lúdico de la verdad. Por un lado, *mania* al servicio de la ciencia y el *logos* que se apodera del mundo para hacerlo encajar en un entramado de sentido y, por otro, *mania* irracional, entusiástica y artística.

En réplica a la afirmación de Bataille en cuanto a que Hegel dejó de lado el poder del desgarramiento absoluto, traemos a escena la figura eminentemente transgresiva de ese músico loco a que alude Hegel, quien con su lenguaje subvierte las determinaciones fijas y nos abre las puertas del vacío, hundiéndonos en la nada, lo irracional y el sin sentido. Su palabra suspende el sentido y el lenguaje de la razón y efectúa un sacudimiento radical de las masas estructuradas del mundo, develándolas como sombras irreales, lo cual lleva a experimentar el vértigo del vacío y la conciencia de que el mundo configurado es proyección de la actividad intersubjetiva como fondo sin fondo de la realidad. Todo, entonces, se torna fantasmagoría, no sólo el mundo, sino también la identidad del sujeto. Ascende la absoluta libertad como total indeterminación al trono del mundo, como negatividad que lo invade y derrumba todo su sistema organizado, quedando sólo la inquietud de lo negativo que se muestra en toda la fuerza de su destrucción en tanto renuncia a la obra, a la consistencia de una figura, y sólo aparece como furia de destrucción y muerte, insulsa y sin sentido. Con ella, la voluntad libre experimenta el movimiento nihilizador y destructivo que se

asienta en el fondo de su sí mismo y se ve obligada a retornar al sentido y a la obra, a la organización real, pero el paso por la noche del sinsentido opera una transformación radical, descubre el asiento de toda significación en la vaciedad oculta en el fondo del *nosotros* que impulsa a la creación de configuraciones sociales siempre nuevas y así deviene apertura histórica de sentido. Ello lleva a renunciar al pensamiento fundante metafísico para dejarnos sólo con una realidad apariencial mediada por las producciones del juego intersubjetivo que alcanzan figura y legitimidad histórica, pero que se hallan destinadas a ser desplazadas por otras.

Tratamos, pues, de mostrar que el encuentro con la ausencia y el vacío se halla en Hegel mediado por la figura y el lenguaje del loco, representado por el *Sobrino de Rameau*, él trastoca todas las determinaciones fijas del mundo ordenado y establecido para hacerlas danzar y poner al descubierto el fondo vacío que las sostiene y desde el que emergen. El efecto inmediato de esta palabra insensata es abrir y dislocar lo que se cierra en la significación al mostrarlo como posibilidad, es ella la que trae a la conciencia la pluralidad abierta del sentido, un sentido siempre compartido.

Es, pues, la figura transgresora del loco la que ya en Hegel nos lleva exceder los límites del sentido, a pisar ese afuera, esa ausencia sin fondo que sostiene nuestra finitud, experiencia de la que salimos renovados, renunciando al afán de significaciones definitivas, sabiéndonos asentados en el vacío desde el que proyectamos intersubjetivamente sentidos plurales y abiertos. Sostenemos, en consecuencia, que Bataille bebió directamente de esta figura en su apuesta por la transgresión y la locura, misma que inspiró más tarde a Foucault.

Dentro de este marco nos propusimos explorar los diferentes matices que adquiere la idea de transgresión, así como el papel de la locura con la que se asocia, a lo largo de la trayectoria del pensamiento foucaultiano, desde su temprana aparición en los escritos sobre literatura. Estos escritos, de acuerdo con nuestra perspectiva, marcan el lugar en que se sitúa Foucault a lo largo de su ejercicio reflexivo, aunque éste se halle sellado siempre por el corte y la fisura, razón por la cual tales escritos adquieren especial relevancia para su interpretación.

Comentando la obra batailleana, Foucault asegura en esta etapa inicial que la transgresión difiere de la profanación en tanto aquella ya no reconoce sentido alguno a lo sagrado y anuncia el límite que el hombre lleva en su ser, irrumpiendo así la finitud como trama de nuestra experiencia actual. Desaparece aquel límite infranqueable y trascendente del Infinito y quedamos arrojados al reino del límite en

su continuo hacerse y deshacerse, al movimiento que lo transgrede como exceso o desmesura. Tal transgresión se halla en Foucault liberada de todo presupuesto antropológico, pues la muerte de Dios arrastra consigo la muerte del hombre. Una vez usurpado su lugar, el hombre ve surgir frente a sí una sombra de exterioridad irreductible que lo determina: producción, vida, lenguaje. El sujeto constituyente se muestra como sujeto constituido por fuerzas anónimas que cuestionan su postualda incondicionalidad y autonomía y, no obstante, se niega a quedar atrapado en esos límites, manifestándose como finitud inquieta asentada en el vacío, finitud que excede los límites movida sólo por el impulso del diferir mismo.

Es en el espesor del lenguaje autorreferencial, el cual se despliega en el lugar vacío dejado por la ausencia de los dioses donde, según afirma Foucault en esta primera tirada, hacemos la experiencia de nuestros límites y su transgresión, donde el sujeto y el mundo se desconfiguran y reconfiguran, pues tienen su ser sólo en el lenguaje. La literatura libera la abundancia y proliferación del lenguaje que traspasa todos límites y restricción impuesta, y revela su poder creativo y lúdico, ajeno a todo referente o referencia. Es en su superficie donde se hacen y deshacen las determinaciones del hombre y del mundo.

El lenguaje literario del siglo XIX se aparta del intento hermenéutico de descifrar un sentido escondido bajo las palabras, se aparta también de la concepción del lenguaje como instrumento de comunicación, ya no remite a interioridad ni a utilidad alguna, se manifiesta sólo como exterioridad pura que revela en su ser en bruto el carácter ficcional del mundo; desata toda relación entre palabras y cosas, entre sentido y verdad y sólo aparece como gran fuerza impetuosa en su poder configurador que se expande en la superficie sin ley ni objeto, rompe códigos y leyes en su movimiento infinito, revelándose como irreverencia y transgresión reiterada. El lenguaje literario, liberado del tema de la expresión o del referente, sólo refiere a sí mismo y en su murmullo desdibuja la figura de las cosas y del sujeto mismo, para retrazarlas de continuo.

La literatura permite, pues, el despliegue puro del lenguaje como exterioridad vacía que genera el espacio neutro de la ficción en el que se condensan diversas imágenes, para deshacerse y dar lugar a otras, mostrándose como el simulacro en que se da la presencia de las cosas. La transgresión tiene como efecto reabrir el libre camino de la imaginación, una imaginación que no remite a una conciencia imaginante, ni a un residuo de percepción que refiera a lo real, sino que aparece como potencia lúdica del

lenguaje que se despliega en la construcción de mundos desde el vacío e instaura el juego perpetuo de las diferencias, revelando la forma lingüística del ser.

Esta abundancia del lenguaje literario que revela su poder ontológico de fabricar seres proviene de su alianza con la locura. Si en su movimiento estético y lúdico resulta posible distanciarse de las cosas y arriesgar un nuevo lance, es porque pisa el suelo de la sintazón; se remonta a ese no- lugar donde nacen las palabras y se pierden, donde se deshace toda configuración y se tiran los dados de la suerte que anuncian un nuevo despertar.

El lenguaje de la locura rompe los límites de la sintaxis y la lógica, se muestra rebelde a los órdenes del lenguaje racional, manifestándose como contradiscurso de franca insumisión: lenguaje sin obra que hace danzar y jugar a los signos y lleva a la transgresión total que disuelve la identidad del mundo establecido y del sujeto, y posibilita, al mismo tiempo, la cristalización de órdenes nuevos. En su balbuceo y desatino, ajeno a toda semántica y sintaxis, el monólogo del loco rompe con lo común, se torna ajeno a todo diálogo o comunicación, y se muestra como un Otro rebelde, refractario a los dispositivos de normalidad que nos entrega a una nueva experiencia de sentido. Locura como poder de transgresión que excede los límites, pero al mismo tiempo rebela la fuerza productiva del lenguaje en tanto destapa la reserva prodigiosa escondida en las palabras familiares.

Ello nos conduce de lleno al terreno de la locura, donde Foucault distingue diferentes experiencias históricas que la configuran en múltiples sentidos, y sin embargo parece advertir una experiencia originaria que explicaría dicha multiplicidad de configuraciones históricas, se trata de la experiencia trágica de la locura que encuentra su manifestación en el Rancimiento, donde la palabra del aliemado anuncia el fin de los tiempos y su transfiguración, desafiando los límites del mundo, palabra que en la misma época es soterrada por la experiencia crítica, la cual convierte a la locura en vecina de la razón, su palabra, entonces, ya no revela los confines del mundo, sino la verdad natural y moral del hombre. Esta experiencia crítica ha prevalecido en toda la historia de Occidente bajo diversas expresiones hasta llegar a la objetivación de la locura como enfermedad, lo cual despliega todo un afán por normalizarla. Y de este modo se la excluye al mismo tiempo que se la mismifica, venciendo su alteridad radical y convirtiéndola en figura de la razón para conjurar así su poder aniquilador que anuncia en forma apocalíptica la ficción del mundo.

Sin embargo, hoy asoma nuevamente la experiencia trágica de la locura en la palabra literaria, lenguaje sin obra que anuncia desde el vacío el ocaso del mundo y su refundación continua. Experiencia originaria del vacío y los límites que hace estallar cualquier experiencia histórica, heterotopía fundamental que arruina la sintaxis y deshace el lazo entre palabras y cosas al transtornar el espacio en que aparecen y se ordenan, lo que vuelve imposible pensarlas. De este modo, nos conduce al límite de nuestro pensamiento y mundo, nos hace tomar distancia de nuestro presente para descubrirlo como el espacio en que aparecen las cosas como mera invención. Su lenguaje se instala en el repliegue esencial de la palabra y la socava, desatando su poder creativo que nos abre a una nueva experiencia de ser.

En este sentido, la locura, planteada como símbolo de alteridad absoluta, aparece como fuerza contestataria de la cultura establecida, desborda sus límites y nos hace sentir el vértigo de nuestros márgenes, en virtud de que nos transporta a ese no lugar donde se borran las fronteas del mundo consolidado. Es así como los fantasmas de la noche invaden el día y lo conmocionan, sacuden lo familiar y convocan la necesidad de un nuevo lance. Se instaura la fiesta del loco, el carnaval de máscaras, detrás de las cuales, ya no se esconde nada, y así se abre la puerta a los simulacros. Las identidades se disocian, los órdenes sociales, familiares, productivos y lingüísticos se colapsan, prestándose a nuevas combinaciones. Los fantasmas de lo onírico se esparcen en el día y diluyen lo fijo, lo eterno, teniendo por efecto el descentramiento de la razón con la consecuente fragmentación y flujo del sentido. La fiesta del loco irrumpe como factor corrosivo y creador y es el sobrino de Rameau, como en Hegel, el encargado de anunciar su reino.

Después de esta euforia, de un salto, Foucault nos coloca en suelo nuevo: suelo arqueológico donde se pretende analizar en su autonomía el ámbito de los discursos, científicos y no científicos, con minuciosidad, seriedad y rigor, una vez afinados los instrumentos teóricos y metodológicos requeridos que los hacen aparecer en sus relaciones mutuas a partir de la realización de un corte histórico que permite sacar a la luz, mediante una reconversión de la mirada, las reglas de formación que rigen su producción en una época determinada como gran red que los atraviesa, y que los lleva a proyectar diversos órdenes de percepción de las cosas, hasta ser repentinamente desplazados por la irrupción de nuevas reglas, efecto de una reestructuración repentina y radical que habla de corte, fisura, umbral, mutación, pero también de repeticiones y permanencias.

La fiesta del loco parece quedar desplazada por el trabajo racional, serio y riguroso de las formas concretas e históricas que asumen las prácticas discursivas en su dispersión y discontinuidad, con el fin de traer a luz las reglas inconscientes que condicionan su aparición en su ser de acontecimientos, pero no hay que perder de vista que el objetivo es desenmascarar las pretensiones de objetividad y verdad que generan, las cuales, bajo la mirada arqueológica, aparecen como simple ilusión promovida por reglas arbitrarias de juegos de verdad; fungen como el *a priori* de una cultura determinada y repentinamente desaparecen por efectos de reordenamientos contingentes. Tales reglas producen en su anonimato, más allá de cualquier intención subjetiva o de idea de referente, diferentes objetos, conceptos, sujetos y elecciones temáticas. Foucault parece abonar aquí un nuevo terreno, el cual lo acerca a las posturas estructuralistas al hablar en términos de sistema anónimo e impersonal cuyos elementos interrelacionados se rigen por leyes definidas.

En efecto, la arqueología se propone trabajar en la superficie de lo dicho, provocando una desviación de la mirada hacia el archivo o sistema como conjunto de reglas que rigen la aparición de los discursos, como si éstos poseyeran autonomía y autorregulación interna; no obstante, al dotar de historicidad a tales reglas planteándolas no como estructuras fijas y atemporales, sino como juegos de verdad específicos contingentes y temporales que surgen de las mismas prácticas discursivas, al encontrar, en segunda instancia, sus raíces en prácticas no discursivas, prácticas institucionales, económicas, sociales, atravesadas por relaciones de poder, lo cual derriba la pretendida neutralidad del discurso, la pureza del saber y la verdad, y, por último, pero fundamentalmente, al dotar de una intención estratégica y práctica dicho análisis arqueológico, se muestra apartado de las posturas estructuralistas.

Es evidente que tiene aquí lugar una ruptura y discontinuidad en el pensamiento foucaultiano donde el tema de la locura y la transgresión parece quedar desplazado en favor de una actividad de análisis histórico de los discursos; sin embargo, aún aceptando tal ruptura, no dejan de mostrarse permanencias y continuidades, patentes en el hecho de que lo que sigue estando en la mira en forma primordial es el afán transgresor, pues el análisis arqueológico como teoría de los discursos con sus temas y objetos legitimados tiene una función decodificadora, desmiente la pretensión del discurso de poseer un sentido universal y de ajustarse a la verdad, al prescindir de nociones de sujeto y significante, destruye su pretendida solidez y universalidad para abrir camino a nuevas reglas de producción de la verdad, pues al interior de ellas

somos configurados, ellas definen nuestros límites que somos de nuevo llamados a traspasar. El arqueólogo se sitúa en la zona difusa donde la cultura se libera de sus rejas lingüísticas y las neutraliza al sacarlas a flote, excede los límites de lo dado en el lenguaje al sacar a luz lo no pensado para dirigirse al lugar vacío, a ese afuera habitado por el loco donde se nulifican las configuraciones fijas para abrirse a nuevos espacio de ordenamiento, punto de origen donde se fundan racionalidades históricas y donde pueden ser destruidas para abrir la posibilidad de construirse de otro modo. Ello no significa negarnos a aceptar que nos movemos siempre al interior de un archivo, dentro de cuyas reglas habla incluso el mismo Foucault, pero se requiere la mirada decodificadora que rompe los límites de las racionalidades históricas para dar apertura a nuevos juegos de verdad. El interés del arqueólogo no se manifiesta como teórico especuativo, sino práctico y disruptivo; busca nuevas configuraciones del ser sujetos, en tanto abre camino a nuevas reglas de producción discursiva.

El papel desconfigurador de la palabra del loco sigue presente, el análisis arqueológico de los discursos los desmantela, dando lugar a nuevas reconfiguraciones que originan nuevos modos de ser sujeto. La experiencia de la transgresión del lenguaje que se ha fijado en imágenes osificadas al ser regido por un haz de reglas que constriñen su poder figurativo, son susceptibles de ser desplazadas por nuevos juegos y nuevas reglas, para generar nuevas figuras. Continúa pesando en forma definitiva el poder proliferante del lenguaje sin trasfondo ontológico capaz de instaurar nuevas reglas de juego desde el vacío y deshacer lo ya dicho con un lenguaje disruptivo para que aparezca de nuevo el decir.

Otra nueva irrupción nos arroja, de súbito, en el análisis de los juegos de poder, Foucault centra ahora su interés en las relaciones de fuerza que atraviesan prácticas discursivas y no discursivas, su atención se vuelca ahora hacia acontecimientos no sólo de orden discursivo, sino fáctico, económicos, políticos, institucionales. Su enfoque no legitima la búsqueda metafísica de un origen como fondo inmóvil e idéntico de lo que acontece, sino el análisis de las condiciones de la construcción histórica de lo dado que devela los bajos fondos que lo sostienen, desbarata mitos y resta solidez a lo inamovible. El análisis de su procedencia disocia identidades, hace aparecer la miríada de sucesos que las constituyen; el de su emergencia, nos remite a los campos de fuerza que las suscitan. La lucha y el combate aparecen como su secreto, los cuales, al lograr institucionalizarse disfrazan su violencia y dinamismo y trazan una

estrategia de conjunto con una dirección y un objetivo determinados que acaba por repartir dominados y dominantes. Todo lo cual no es resultado conciente de un actor o de una clase, sino resultado de relaciones de fuerza dinámicas y fluidas que establecen las condiciones para tiradas sucesivas.

El método genealógico es el instrumento de análisis de los dispositivos de poder, poder no entendido como una entidad metafísica, sino como una gran red en la que se entrecruzan relaciones de fuerzas, discursos e instituciones, y que se teje como obra inconciente y anónima de prácticas sociales flexibles y móviles, pero que al bloquearse, pretenden determinar en forma definitiva tanto lo decible, como lo perceptible, así como los modos de subjetivación, mostrando todo su poder productivo.

Resurge aquí el fin táctico del diagnóstico histórico foucaultiano, gran caja de herramientas destinada a desarmar estos juegos de poder que se han anquilosado y producen instituciones, discursos, objetos y modos de ser sujetos que pretenden permanencia. Son las prácticas discursivas y no discursivas las que configuran de un modo determinado a los sujetos en las diferentes épocas históricas, abren campos de enunciación y de visibilidad, maneras de ver y decir que al institucionalizarse cobran firmeza y legitimidad. No hay, por consiguiente, fundamento originario ni secreto esencial detrás de verdades, normas y leyes sociales, sólo el secreto de que fueron construidas desde lo bajo, desde luchas, discordias, enfrentamientos. Al traerlas a consciencia se debilita su aparente necesidad y neutralidad y se convoca a su transgresión, despertando la resistencia contra las tácticas de sometimiento, la impugnación de los límites que nos imponen, ejerciendo una práctica política coyuntural y concreta. Cada cual, desde el lugar y el puesto que ocupa, al plantearse como objetivo concreto atacar puntos precisos y bien localizados, puede hacer explotar, como reacción en cadena, la inmensa red de poder que nos determina.

El no-lugar de la locura y su poder transfigurador es ahora usurpado por el genealogista, pues su discurso histórico no tiene una dimensión de conocimiento objetivo en sentido positivista, no es lucha por descubrir la verdad histórica, sino compromiso de trastocar el conjunto de reglas de los juegos de poder que rigen prácticas y discursos, alterar el diagrama de saber-poder con la posibilidad de instaurar la diferencia, analizando las condiciones de surgimiento de lo dado para socavarlo desde su raíz y quebrar sus límites.

Podemos apreciar que en esta esfera de los juegos de poder lo que Foucault entiende por transgresión y propaga cobra la figura de la resistencia política desde diferentes flancos y coyunturas que propicien un reordenamiento y redistribución de las relaciones de fuerza en un campo estratégico determinado que comprende prácticas discursivas e institucionales, las cuales, en su conjunto, producen modos de ser sujeto. Foucault no está representando aquí el papel del intelectual imparcial que lucha por la verdad y la conciencia universal, sino el del intelectual que participa activamente y de modo definido en los juegos de fuerza, convocando a la lucha y resistencia política a través de una actividad específica; se presenta de este modo como el estratega y no como el sustentador de un saber destinteresado. La teoría ejercida como táctica local y específica, como instrumento de combate que toma su puesto en la trinchera de resistencias múltiples, adopta por función alterar los diagramas de saber-poder, convirtiendo su palabra en participación estratégica y política desde su lugar preciso de intelectual.

Es este fin estratégico y transgresor el que lo mueve a emprender un análisis histórico de los juegos de poder-saber de las sociedades capitalistas de su tiempo, caracterizadas por la emergencia del biopoder, poder destinado a administrar la vida, mantenerla y desarrollarla y cuyo propósito no es ya la exacción de productos, bienes y hombres como el poder de la soberanía, sino la producción de fuerzas con objeto de hacerlas crecer y ordenarlas, tanto en el nivel individual como poblacional, originando así la anatomopolítica y biopolítica, respectivamente. Poder individualizante y totalizante a un tiempo que suplanta el poder centralizado del soberano.

Las tecnologías disciplinarias y las ciencias humanas normativas emergen de una nueva economía de poder propia de las sociedades capitalistas, la cual tiene sus condiciones de aparición en el crecimiento del aparato de producción y el aumento de población flotante que era necesario acoplar a aquel. La disciplina opera sobre los cuerpos, mediante la distribución en el espacio y el tiempo, los somete y los torna dóciles y útiles con el fin de lograr que el cuerpo opere con rapidez y eficacia, lo que los vuelve aptos para adaptarse a los requerimientos de la sociedad industrial, al mismo tiempo que minimiza su fuerza política.

Esta tecnología disciplinaria se guía por juicios normalizadores, en tanto diseña una norma de conformidad de los individuos que los homogeneiza al pretender ajustarlos a ella mediante la modificación de su conducta. Para su funcionamiento requiere no

sólo de instituciones como el ejército, la escuela, la fábrica, el hospital, las prisiones, sino también de nuevos discursos, lo que da lugar a las ciencias humanas. Tales ciencias nacen de una matriz de poder que las solicita para su funcionamiento, saber organizado alrededor de la norma que objetiva y somete a los individuos para su control estricto. Toda esta gran maquinaria del poder disciplinario garantiza la distribución global del poder, haciendo que penetre en las zonas capilares del cuerpo social y lo cubra en su totalidad. Poder infinitesimal y microscópico que contrasta con la proclamada libertad e igualdad formales.

Pero no sólo se controla el cuerpo de los individuos sino también el de las poblaciones, buscando ajustar los fenómenos poblacionales al proceso económico, nacimientos, mortalidad, salud, longevidad, son los procesos vitales del hombre que se convierten en blanco de control con el afán de incrementar la vida. El Estado es el encargado de regular las poblaciones, biorregulación que interviene en las formas globales de los fenómenos de la vida, en tanto se ven amenazadas por posible reducción de energías, sustracción de fuerzas, disminución de tiempo de trabajo, baja producción con costes económicos y sociales e incluso políticos, fenómenos susceptibles de mediciones estadísticas y globales que permiten intervenir en ellos con el fin de optimizar fuerzas, manteniéndolas en equilibrio. Todo lo cual culmina en la medicalización generalizada de la sociedad. La vida es convertida en objetivo político y da lugar al gobierno de los fenómenos vitales y a una serie de intervenciones y controles reguladores, tecnología de poder sobre la población como tal que busca hacer vivir, potenciar la vida, asegurarla, mantenerla, desarrollarla.

En su doble modalidad individual y poblacional, el biopoder no mata, no hacer morir como lo hacía el poder del soberano con su gran despliegue de fuerza descagada contra el cuerpo suplicado que había osado desafiarlo, ahora invade la vida y la controla.

Anatomopolítica y Biopolítica se articulan en torno a la sexualidad. Las prácticas confesionales cristianas como tecnologías del yo que exigen desciframiento interior y verbalización de deseos secretos y de pesamientos privados, de las fantasías sexuales más profundas, son técnicas utilizadas con fines de control y normalización, como tecnologías del yo readaptadas por el psicoanálisis que permiten la expansión del poder. En el ámbito poblacional el sexo se convierte en vehículo de control en tanto que ofrece peligros en su dimensión reproductiva, degeneración de raza, taras hereditarias, demencialidad, enfermedades venéreas que autorizan la intervención

continua del poder médico en el cuerpo social. El poder invade así el espesor de la sociedad y de los cuerpos y tiende al ordenamiento absoluto de los individuos y del colectivo, a la nivelación y homogeneización, anulando toda anomalía o diferencia. Son a estas prácticas niveladoras y totalizadoras a las que Foucault busca hacer frente, pues asume el hecho de que siempre existe un margen de libertad como posibilidad de resistencia, posibilidad de reversión de las relaciones de poder vigentes, por lo que intenta formar una voluntad política.

Las prácticas históricas no presentan necesidad absoluta siempre hay lugar para el azar del acontecimiento, son ellas mismas las que en su dinamismo abren espacio para nuevas formas de saber-poder y, junto con ello, de subjetivación: espacios abiertos en el mismo tejido de la red de saber-poder donde siempre hay fallas que dan lugar a la resistencia, pues se hallan en desequilibrio y movilidad constante, lo que abre campo a la libertad, movimiento centrífugo que marca su límite y lo transgrede. Prácticas de resistencia como actividad libre y ligada a un tiempo que emergen de las mismas prácticas históricas, las cuales abren las condiciones para que el individuo se muestre refractario e indócil al poder, no para instaurar el reino definitivo de la libertad, sino únicamente, para saltar límites, fuerza que reacciona ante determinaciones impuestas por otras fuerzas. Pertenencia inquieta que produce sacudimientos y llama a una actividad crítica y transgresora.

El ámbito de las prácticas de sí marca un nuevo punto de discontinuidad en el trayecto de Foucault, sin embargo sigue en pie el intento de saltar nuestros límites y abrir nuevas formas de subjetividad. Frente al poder individualizante y totalizante de nuestros días que se ejerce por las vías de las prácticas disciplinarias y profesionales y el control de las poblaciones, Foucault encuentra como vía contestataria privilegiada zafarse de estos modos de subjetivación impuesta con el fin específico de construir una nueva subjetividad que revierta en la relación con los otros, mediante una etopoiética, como autoconfiguración que reacciona contra lo impuesto, mediante el arte de la existencia de los antiguos. Este arte de la existencia se aleja del código como conjunto de reglas y valores que se imponen a los individuos para dar paso al modo en que el individuo se constituye a sí mismo y que implica un modo de comportarse ante el mundo y establecer relaciones con los otros. Dar forma artística al *ethos* haciendo uso de la libertad y el poder propios.

Aquí encuentra su sitio la demanda de armonizar conocimiento y vida, una verdad plasmada en la vida que otorgue validez a la palabra, es decir, hacer que el lenguaje se

corresponda con la conducta como verdad parresíatica opuesta a una verdad puramente teórica, en tanto establece una trabazón con la vida. Coraje de transformarse lentamente y coraje de hacer estallar las verdades admitidas mediante la ruptura, rechazo y denuncia, nueva ética del intelectual comprometido donde la conducta avala su verdad. Toma de palabra pública que abre el disenso, el decir la verdad se convierte en actividad específica que quiebra pertenencias y confronta conductas y reglas de comunidad, y que viene avalada éticamente. Se trata de un hablar peligroso que se sale de las creencias de la mayoría. Como la palabra del loco, rompe lo común y consolidado, práctica parresíatica del discurso que Foucault ejercita en la arqueogeneología de su propio tiempo y que define su función pública como intelectual.

La *epimeleia* interrumpe el proceso de subjetivación que opera el poder y abre la posibilidad de construir la subjetividad fuera de sus esquemas. Actuar ético-político que persigue la transgresión y refundación de lo público y que garantiza el privilegio de hablar. Autoconfiguración libre de carácter estético que quiebra identidades impuestas e instaura la diferencia, hace nacer el Otro que convoca nuevamente el carnaval de las máscaras de la locura.

Aunque el tema de la transgresión presente en el lenguaje sin obra del loco y la literatura parece diluirse en este amplio recorrido, consideramos que en el fondo de la filosofía foucaultiana, como pretendemos haber mostrado, asoma siempre un murmullo que esparce continuamente su palabra. El discurso de Foucault se revela como un discurso permanentemente pronunciado desde esa región límite habitada por el insensato, desde la cual se renuncia a la solidez de la verdad y el significado para instalarse en el vértigo del juego y del azar. Este es el no lugar, el lugar cero, la región en blanco que permite a Foucault adoptar una constante actitud transgresora, desatando mitos y evidencias y redefiniendo las relaciones de poder institucionalizadas que se presentan con pretensiones de absoluto y generan formas de subjetividad impuestas.

En el último capítulo de la investigación, nos empeñemos en mostrar cómo en la apuesta foucaultiana tiene su punto de incidencia Hegel más que Bataille en relación con este tema particular de transgresión y locura con sus rupturas y continuidades. Adoptando Foucault en principio la idea de transgresión batailliana que excede el sentido y revela el carácter lúdico de la verdad, donde se planta la locura, aborda en forma significativa el tema de la locura moderna recurriendo al mismo personaje de Hegel, el sobrino de Rameau, quien juega idéntico papel desestructurante y

destrutivo, resultado del enfrentar la nada, revelando, de esta forma, la fuente de alimentación de la transgresión batailliana. Esta estancia en las regiones de la muerte tiene como efecto inmediato la renuncia a la significación cerrada y la apertura del sentido al descubrir el fondo oscuro desde el cual se proyecta el sentido desde las prácticas colectivas anónimas e inconscientes. La diferencia sin embargo que abre una distancia definitiva entre Foucault y Hegel es que mientras este último hace una lectura desde su entramado histórico en términos de continuidad y encadenamiento lógico de la pluralidad histórica de sentidos que redefinen continuamente sujeto y mundo, Foucault, desde el suyo, la lee en términos de discontinuidad, dispersión y azar.

Lo que intentamos es justamente ponderar la influencia de estas dos vertientes⁵⁴⁴ de pensamiento, la hegeliana y la batailliana, en la reflexión de Foucault relativa al vínculo entre transgresión y locura, haciendo ver que si bien es innegable el peso que adquiere la propuesta de Bataille en tanto parece conducir a Foucault al planteamiento de un esteticismo fuerte que apuesta por el carácter lúdico de la verdad, asentado sobre un fondo de ausencia y vacío, consideramos que Hegel sigue extendiendo su sombra a todo lo largo de la producción foucaultiana, no únicamente porque en el fondo resuena la palabra del músico loco que sacude lo establecido, sino porque Foucault carga dicho esteticismo con un peso estratégico que lo inserta en las relaciones de poder emanadas de prácticas sociales que se institucionalizan, remisión a prácticas sociales desde donde, según Hegel se construye y transgrede el sentido y que ya no se mantienen únicamente en el nivel puro del lenguaje o en prácticas heterológicas con efecto de rebelión subjetiva, adquieren realidad y efecto social, estatuyendo distintas racionalidades históricas. Pero sobre todo, en la medida en que Foucault, al igual que Hegel, experimenta la necesidad de retornar al ámbito del sentido para pronunciar su discurso y abandonar el lenguaje sin obra de la locura, sentido en apertura y pluralidad que supera la clausura del significado con pretensiones de verdad universal y definitiva. El vértigo debe dar nacimiento nuevamente a la obra a riesgo de hundirnos en el puro movimiento nulificador de las formas acabadas y con ello a la anarquía y la muerte, desperdiciando el poder creativo de las fuerzas en interacción que las convierte en fuente continua de nuevas producciones. Para Hegel resulta necesario retornar a la obra y construir nuevos parámetros compartidos, después de haberse enfrentado con la nada y el vacío, pero

este retorno al sentido carga ya con la riqueza de haber descubierto la fuente de las proyecciones significativas, conciencia ya irreversible ganada por el nosotros. Ese no lugar habitado por la locura que excede el sentido tiene un efecto de trastocamiento que revela al mundo como ficción y queda así relativizado. Desde nuestra consideración, de esta locura que habita la nada y que escandaliza a Hegel se agarra Bataille y también Foucault para plantear la verdad como ficción, una ficción que en Foucault, inspirado por Hegel, atiende a lo colectivo y alcanza solidez social y política, determinando la percepción del mundo y la identidad de los sujetos al fundar una determinada racionalidad histórica.

Tal como lo advierte Derrida, es preciso abandonar también esta punta hiperbólica para fundar sentido, un sentido que adquiere desde ese momento, como impronta de su paso por esas regiones oscuras y silenciosas de la muerte, un carácter precario y transeúnte, pero que alcanza organización real al ser resultado del juego de fuerzas individuales que de modo inconsciente tejen una estrategia anónima que se institucionaliza y determina los modos de ser, pensar y actuar de una época, pero por efecto mismo del dinamismo de dichas fuerzas en interacción y de la autoconciencia de sus límites está llamado a ser transgredido y reconfigurado de continuo.

BIBLIOGRAFIA

Primaria:

- Foucault, Michel, *Los anormales. Curso en el Collage de France 1974-1975*. 2ª ed., 2ª reimp., ed. de Valerio Marchetti y Antonella Salomón. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. 350 pp.
- -----, *La arqueología del saber*. 22ª ed. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo Veintiuno Editores, 1970. 355 pp.
- -----, *Defender la sociedad. Curso en el Collage de France (1975-1976)*. 2ª ed. Ed. Mauro Bertani y Alessandro Fontana. Trad. Horacio Pons. México, FCE, 2006. 287 pp.
- -----, *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Introd. Angel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías, Barcelona, Paidós, 2004. 224 pp.
- -----, *Enfermedad mental y personalidad*, 3ª ed., 2ª reimp. Trad. Emma Kestelboim. Buenos Aires, Paidós, 2008. 122 pp.
- -----, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*, vol. I. Introd. Trad. y ed. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1999. 393 pp.
- -----, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en Martínez Terán, Teresa, coord., *Escritos filosóficos. Veinte Años después de Foucault*. México, Ediciones sin Nombre, 2005.
- -----, *Hermenéutica del Sujeto*. Trad. y ed. Fernando Alvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1994. 142 pp.
- -----, *Historia de la locura en la época clásica I*, 1ª ed., 8ª reimp. Trad. Juan José Utrilla. México, FCE, 1999, 575 pp.
- -----, *Historia de la Locura en la época clásica II*, 2ª ed., 9ª reimp. Trad. Juan José Utrilla. México, FCE, 2002. 411 pp.
- -----, *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*. 30ª ed. Trad. Ulises Guiñazú, México, Siglo Veintiuno, 2005. 194 pp.
- -----, *Historia de la sexualidad, 2- El uso de los placeres*. 13ª ed. Trad. Tomás Segovia. México, Siglo Veintiuno, 2004. 232 pp.
- -----, *Historia de la sexualidad, 3- La inquietud de sí*. 13ª ed. Trad. Tomás Segovia, México, Siglo Veintiuno, 2004. 232 pp.

- -----, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Trad. Ariel Dillon. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2009. 140 pp.
- -----, *Microfísica del poder*. 3ª ed., Trad y ed. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1992. 189 pp.
- -----, *Nacimiento de la Biopolítica. Cursos del Collage de France (1978- 1979)*. Ed. de Michel Senellart. Trad. Horacio Pons, Akal, Madrid, 2009. 350 pp.
- -----, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. 22ª reimp. Trad. Francisca Perujo, México, siglo veintiuno, 2009. 293 pp.
- -----, *Nietzsche, Freud, Marx*. Trad. Carlos Rincón, pról. Eduardo Grüner. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995. 62 pp.
- -----, *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. México, Tusquets, 2009. 76 pp.
- -----, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971. 82 pp.
- -----, *Las palabras y las cosas*. 29ª ed. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Siglo Veintiuno Editores, 1999. 375 pp.
- -----, *Raymond Roussel*. 4ª ed. Trad. Patricio Canto. Siglo Veintiuno Editores, México, 2007, 189 pp.
- -----, *Saber y verdad*, Ed., trad. y pról. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1991. 245 pp.
- -----, *Siete sentencias sobre el séptimo ángel. Con un ensayo de Ángel Gabilondo*. 2ª ed. Trad. Isidro Herrera. Madrid, Arena, 2002. 88 pp.
- -----, “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio C. Paredes. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- -----, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Trad. Mercedes Allendesalazar, introd. Miguel Morey. Barcelona, Paidós, 1990. 150 pp.
- -----, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. 3ª ed. Trad. Francisco Monge. Barcelona, Anagrama, 2005. 105 pp.
- -----, *La verdad y las formas jurídicas*. 5ª reimp. Trad. Enrique Lynch. Barcelona, Gedisa. 1998. 174 pp.

- -----, “La vida de los hombres infames” en *Michel Foucault, Estrategias de Poder, Obras Esenciales*, vol. II. Introd., trad. y ed. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Barcelona, Paidós, 1999
- -----, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. 34ª ed. Trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo Veintiuno Editores, 2005. 314 pp.
- -----, *Yo, Pierre Rivière. Habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...* Trad. Joan Vinyoli. México, Tusquets, 2010. 220 pp.

Secundaria:

- Balbier, E. *et al, Michel Foucault, filósofo*. 2ª reimp. Trad. Alberto Luis Bixio. Barcelona, Gedisa, 1999
- Bataille, Georges, *El erotismo*, Trad. Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. México, Tusquets, 2008. 289 pp.
- Bataille, Georges, *Escritos sobre Hegel*. Trad. Isidro Herrera. Madrid, Arena Libros, 2005. 94 pp.
- Bloch, Ernst, *Sujeto –objeto, el pensamiento de Hegel*. 2ª ed. Trad. Wenceslao Roces, José María Ripalda. México, FCE, 1983. 314 pp.
- Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*. Trad. Aníbal C. Leal. Buenos Aires, Amorrortu, 1969. 155 pp.
- Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Prometeo 3010, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- Cordua, Carla, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos, 1989. 223 pp.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2004. 141 pp.
- Derrida, Jacques, “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989
- -----, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva” en *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989
- Díaz, Esther, *La filosofía de Michel Foucault*. 3ª ed. Buenos Aires, Biblos, 2005. 186 pp.

- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio C. Paredes. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001. 303 pp.
- Dri, Rubèn, *La odisea de la conciencia moderna*, Buenos Aires, Biblos, 1998. 294 pp.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*. Trad. Tomás Kauf. Barcelona, Anagrama, 1992. 499 pp.
- Fimiani, Mariapaola, *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*. Pról. Hugo Cabello, Buenos Aires, Herramienta, 2008. 133 pp.
- Gabilondo, Ángel, *El discurso en acción*, Barcelona, Anthropos, 1990 206 pp.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*. 10ª ed. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003. 331 pp.
- García Canal, Inés, *El loco, el guerrero, el artista*. México, UAM, 1990.
- Gros, Frédéric, coord., *Foucault. El coraje de la verdad*. Trad. Antonio Sánchez. Madrid, Arena, 2010. 140 pp.
- Gros, Frédéric y Levy, Carlos, dir., *Foucault y la filosofía antigua*. Trad. Elena Marengo. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003. 174 pp.
- Gros, Frédéric, *Foucault y la locura*. Trad. Eduardo Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000. 107 pp.
- Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 1990. 280 pp.
- -----, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós/I:C:E. de la U:A:B:, 1991.
- Hegel, G. W. F, *La constitución de Alemania*. Introd., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Aguilar, 1972. 248 pp.
- -----, *Ciencia de la Lógica*. 4ª ed., Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar/ Hachette, 1976. 754 pp.
- -----, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. 2ª reimp. Trad., introd. y notas de Ramòn Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 2005. 630 pp.
- -----, *Escritos de Juventud*. Trad. Zoltan Szankay y Josè Maria Ripalda. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978. 436 pp.

- -----, *Escritos pedagógicos*. Trad. e introd. Arsenio Ginzo. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991. 188 pp.
- -----, *Fe y saber*. Trad. introd. y notas Vicente Serrano. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000. 166 pp.
- -----, *Fenomenología del espíritu*. 4ª reimp. Trad. Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1981. 483 pp.
- -----, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973. 621 pp.
- -----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1974. 701 pp.
- -----, *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de Juan Luis Verma. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975. 392 pp.
- -----, *Sistema de la eticidad*, Trad. Luis González Hontoria. Introd. Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Editora Nacional, 1982. 194 pp.
- -----, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Trad., introd. y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Editorial Aguilar, 1979. 180 pp.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Madrid, Península. 1974, 392 pp.
- -----, *Lógica y Existencia*, Trad. Ma. Cristina Martínez Montenegro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987. 234 pp
- Hurtado, Valero, *Michel Foucault. Un proyecto de ontología histórica*. Málaga, Ágora, 2008, 256 pp.
- Klenner, Arturo, *Esbozo del concepto de libertad*. Santiago de Chile, LOM Ediciones/ Universidad Arcis, 2000. 304 pp.
- Kojève, Alexandre, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires, La Pléyade, 1972. 254 pp.
- -----, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires, La Pléyade, 1975. 295 pp.
- -----, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires, La Pleyade, 1972. 190 pp.

- Lancers, Patxi, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1996. 232 pp.
- -----, *La herida trágica*. Barcelona, Anthropos, 1997. 223 pp
- Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 3ª ed. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1972. 551 pp.
- Marrades, Julián, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. Madrid, Mínimo Tránsito, 2001. 385 pp.
- Martínez Terán, Teresa, coord., *Escritos filosóficos. Veinte Años después de Foucault*. México, Ediciones sin Nombre, 2005.
- Mathieu Potte-Boneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Trad. Hilda H. García- Buenos Aires, Manantial, 2007. 287 pp.
- Minello Martín, Nelson, selec. y notas, *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*, México, Colegio de México, 1999.
- Murillo Susana, *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires, Oficina de Publicaciones CBS, Universidad de Buenos Aires, 1997. 237 pp.
- Nancy, Jean-Luc, *La inquietud de lo negativo*. Trad. Juan Manuel Garrido. Madrid, Arena, 2005. 102 pp.
- Nancy, Jean-Luc, *El olvido de la filosofía*. Trad. Pablo Perera Velamazán. Madrid, Arena, 2003. 111 pp.
- Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1990
- Sollers, Philippe, dir., *Bataille*, Paris, Union générale D`editions, 1972.
- Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. 319 pp.
- -----, *Fuentes del yo*. Trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1996. 609 pp.
- Trías, Eugenio, *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1984. 131 pp.
- -----, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Ediciones Destino, 1995. 202 pp.
- Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, 2ª. ed. Barcelona, Editorial Laia, 1971. 430 pp.

- Valcárcel, Amelia, *Hegel y la ética*. Prol. Javier Muguerza. Barcelona, Anthropos, 1988. 430 pp.