



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

DIAGNÓSTICO Y ESTRATEGIA COMO TAREAS DE LA FILOSOFÍA A PARTIR  
DE LA PROPUESTA DE MICHEL FOUCAULT

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA  
*IGNACIO BÁRCENAS MONROY*

TUTORA DRA. SILVANA RABINOVICH KAUFMAN  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

MÉXICO, D.F. ABRIL 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis es cernir, dentro de la arqueología y la genealogía propuestas por Michel Foucault, la apuesta propiamente filosófica que allí podemos encontrar. Parece que a partir del pensamiento de Foucault se desarrolla una forma muy peculiar de entender la filosofía, que supera de antemano la visión que se tiene de ella como un discurso meramente teórico, y que sería muy provechoso retomar en nuestra actualidad a propósito de los problemas que nuestro presente plantea.

Y el primer problema que creemos nos plantea la filosofía en la actualidad, es su justificación. Las políticas de orden global que permean e inciden en la educación plantean como problema principal su pertinencia. Pero a menudo resulta que la justificamos adscribiéndola a fines y principios ajenos a ella en tanto que fenómeno actual, la mayoría de las veces a valores anacrónicos que no pueden hacer que se conecte con lo que de contemporáneo pudiera tener nuestra situación. Así, al justificar a la filosofía por esos medios, se la debilita de antemano, perdiendo la insolencia que le es propia, pues al remitirla al humanismo, a la democracia y a otras tantas causas, terminamos por desarmarla de su tesón crítico. Pero, ¿es seguro que la filosofía en la actualidad se presente como crítica? Me parece que aquí es donde encontramos la pertinencia del estudio del autor propuesto. Michel Foucault, desde mi punto de vista, redefine el quehacer filosófico y nos da nortes de una posible definición de la filosofía muy original. Nuestra tarea, por principio es mostrar en qué consistiría y qué riesgos podría conllevar.

Quizá no sea muy pertinente la división académica que a menudo se hace de las etapas del pensamiento de Foucault, pero el hecho de planteárnoslas como punto de inicio obedece a la naturaleza del análisis que se ha llevado a cabo. Lo que se pretende es sacar a la luz la peculiaridad de los procedimientos arqueológico y genealógico respectivamente, aunque al final ambos se nos presenten como indisociables uno del otro, pero con la consigna de resaltar lo que pensamos es una manera distinta de entender la filosofía.

A lo que se aspira es, en suma, mostrar que cada uno de ellos plantea nuevas perspectivas para la práctica filosófica, en un diálogo constante con las posturas teóricas que predominaban por entonces. Dos son los aspectos que se nos ofrecen en esta tarea. Por un lado la filosofía se nos presenta como un *diagnóstico*, en particular se hace patente en la arqueología y en concreto en el análisis de las prácticas discursivas, pues el

punto relevante de este procedimiento son los discursos en tanto que actos concretos del lenguaje tal y como éste se presenta y es hablado. En efecto se encuentra en la arqueología una pragmática relevante, que permite situar el objetivo de la filosofía dentro de los discursos que producen efectos de verdad, además de que configura la experiencia dentro de la cual estamos insertos, al mismo tiempo que damos con una tarea muy específica propia de eso que llamamos filosofía. El diagnóstico nos permite erigirnos como diferencia, diferencia que se establece al compararnos con otro tipo de prácticas, con respecto a otros modos de actuar y de decir.

A través de esta reflexión nos damos cuenta de que la filosofía deja de ser por principio una serie de contenidos que no logran conectar con los problemas que nos aquejan, haciéndola un ejercicio inútil de conocimientos abstractos que tienen poco o nada que ver con nuestra existencia concreta. En su lugar observamos que la filosofía se vuelve un acto, una práctica que debe ser ejercida como una tarea cuyos alcances son directamente proporcionales a las posibilidades que nos brinda la forma de ser de nuestro lenguaje.

Por principio entendemos que definir la filosofía plantea dos problemas. El primero es el de la demarcación de un criterio justo que determine qué es lo propiamente filosófico de lo que no lo es, qué es lo que hace la pertinencia de un problema filosófico. A partir de allí surge el asunto de ver si podríamos enmarcar en un concepto único posturas totalmente distintas unas de otras. Por ello, ante esa problemática, solo partiremos de un comentario de Foucault con respecto a su propio trabajo:

Que ce que je fais ait quelque chose à voir avec la philosophie est très possible, surtout dans la mesure où, au moins depuis Nietzsche, la philosophie a pour tâche de diagnostiquer et ne cherche plus à dire une vérité qui puisse valoir pour tous et pour tous le temps. Je cherche à diagnostiquer, à réaliser un diagnostic du présent: à dire ce que nous sommes aujourd'hui et ce que signifie, aujourd'hui, dire ce que nous disons. Ce travail d'excavation sous nos pieds caractérise depuis Nietzsche la pensée contemporaine, et en ce sens je puis me déclarer philosophe. (Foucault, 2001a:634)<sup>1</sup>

Encontramos aquí, parece, dos elementos clave para determinar lo que es la filosofía para Foucault. En primer lugar la tarea del diagnóstico del presente y en segundo lugar la dispersión de los actos filosóficos en diferentes tipos de dominios, extendiendo la actividad filosófica en frentes diversos. En la medida en que se trata de un diagnóstico,

---

<sup>1</sup> “Que lo que yo hago tenga algo que ver con la filosofía es muy posible, sobre todo en la medida en que, al menos después de Nietzsche, la filosofía tiene como tarea diagnosticar y no tratar más de decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos. Yo trato de diagnosticar, de realizar un diagnóstico del presente: decir lo que nosotros somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que somos. Este trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche el pensamiento contemporáneo. En este sentido, me puedo declarar filósofo”.

la filosofía, o mejor, la actividad filosófica se convierte en un Ethos, de una forma de ser propio de la Modernidad. Foucault encuentra en Kant esta actitud esta forma de ser, que no es otra cosa que una actitud crítica. Por crítica habría que entender “el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva”. Kant define a la Ilustración, en el ámbito de lo que sucede en su presente, como ese paso de la niñez a la mayoría de edad, esto es, en la actitud propia del que busca un estado de madurez, esa misma definición lo aboca a la tarea de una crítica, su tarea se define por el emplazamiento espacio temporal que habita. Es esta actitud que Foucault va a desarrollar llamándola ontología histórica del presente.

El primer apartado de este trabajo nos describe la génesis de los conceptos clave que explican esta nueva forma de entender la filosofía, que se da como un acto concreto y la relación de éste con la experiencia, término clave, y el pensamiento.

El segundo capítulo nos habla de la forma que adquiere el ser del lenguaje en nuestra actualidad y nos plantea las posibilidades que ese lenguaje es capaz de realizar, entre otras cosas, la noción misma de experiencia; pero también la posibilidad misma de una arqueología y una genealogía.

En segundo lugar, como otro aspecto de este nuevo filosofar, tenemos la estrategia, esto es, la manera en cómo podríamos introducirnos dentro de un régimen de fuerzas siempre en desequilibrio. Para ello analizamos el tema del poder que desarrolla Foucault en el tercer capítulo de este trabajo, resaltando que el mero hecho de localizarlo en los puntos donde se ejerce concretamente, es ya tomar partido e introducirse en la racionalidad de las relaciones de poder.

Finalmente estudiamos, en el cuarto capítulo la cuestión de la verdad y de la historia, el hecho de abordarlos en conjunto obedece a la inquietud que tenemos por desenmarañar su relación que a menudo se nos presenta incompatible y problemática pues, ¿cómo la verdad podría volverse histórica sino a partir de una lectura que privilegie el progreso? A lo que apuntamos es a una consideración de la verdad y de la historia que excluya por principio los temas trascendentales, entendiendo por trascendental todo aquello que no tiene cabida en las prácticas concretas realizadas por los seres humanos.

Concluimos que la filosofía, lejos de constituirse como un corpus de conocimientos, es una práctica, un experimentar constante que trata de evadir nuestra propia condición, con el fin de convertirnos en otra cosa distinta a la que somos. Esto último es a lo que nos invita Foucault cuando, al hablar de la tarea de la filosofía, nos dice lo siguiente: “Il y a

des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder et à réfléchir. [...] Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui- je veux dire la activité philosophique- si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement?" (Foucault, 1984b: 16)<sup>2\*</sup>

Con ello creemos que se acentúa el tesón crítico de la filosofía y se la coloca como una actividad cada día más pertinente.

---

<sup>2</sup>“Hay momentos en la vida donde la cuestión de saber si se puede pensar de otra manera a como se venía pensando es indispensable para seguir viendo y reflexionando...Pero ¿qué es la actividad filosófica en la actualidad, es decir, la actividad filosófica sino es el trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo? Y si no consiste, en lugar de legitimar lo que ya se sabe, de ver cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera.”

\* Todas las traducciones han sido tomadas de las ediciones en español que pueden consultarse en la bibliografía, al final del texto. Las excepciones a esta afirmación, es decir, las traducciones que ha realizado el propio autor, son señaladas con un TA.

## CAPÍTULO PRIMERO

### LA FILOSOFÍA COMO ACTO

#### 1.1 El acto filosófico, la experiencia y el pensamiento

El ser humano es un ser que siempre se encuentra actuando, siempre está haciendo algo, conduciéndose de un modo u otro, realizando alguna actividad, incluso cuando se dice que “no hace nada”. No sería exagerado pensar que mientras hayan existido, existan o existan en un futuro seres humanos habrá actos. En este sentido el acto es todo y nada con respecto al ser humano. Todo en la medida en que el acto explica al ser humano, su forma de ser; y nada porque el acto es absolutamente neutro en cuanto a su contenido pues no vale universalmente, ya que solo se puede explicar a partir de la multiplicidad de los actos singulares que se cometen efectivamente. Por ello, dentro del análisis foucaultiano, será un aspecto metodológico poner entre paréntesis esas unidades teóricas que aglutinan en un solo elemento la explicación de los actos. En otras palabras: la forma de actuar de alguien o de algunos explica la forma de ser de aquellos que así actúan, pero esa explicación no vale para generalizar cualquier tipo de comportamiento que nos pareciera igual, así se nos presentara, con más razón, en otro tiempo y otro lugar. Cada acción demanda una explicación propia por la simple razón de que cada acto es único e irrepetible. Ahora bien, parece que lo que hace que los actos tengan su singularidad es que siempre están en relación con otros actos. Esa disposición de los actos, la posición de unos con respecto a otros, esa tirada de dados por así decirlo es lo que los hace únicos. En suma los actos son complejos debido a que están relacionados con otros actos y al mismo tiempo son singulares. Singularidad y pluralidad elementos explicativos del acto. No existen actos aislados, sino que ya decir acto implica una pluralidad de actos, una situación relacional. De tal modo que si hablamos del acto y no de actos en plural es simplemente por una cuestión de método, cuyo fin consiste en una definición. A propósito de los actos discursivos que Foucault llama enunciados, Deleuze señala: “Suivant un paradoxe constant chez Foucault, le langage ne se rassemble sur un corpus que pour être un milieu de distribution ou de dispersion des énoncés, la règle d’une «famille», naturellement dispersée.” (Deleuze, 1986:27).<sup>3</sup> Esta

---

<sup>3</sup> “Según una paradoja constante en Foucault, el lenguaje se agrupa en un corpus para ser un medio de distribución o de dispersión de los enunciados, la regla de una «familia» naturalmente dispersada”.

dispersión de las cosas nos recuerda que nada de lo humano, de los actos humanos, no provienen de de una naturaleza o de una razón, y tampoco reflejan especularmente el orden de los objetos, sino que obedecen al azar y al devenir.

Foucault entiende a la filosofía como una serie de actos concretos que forman parte del hacer cotidiano del ser humano. Sin embargo existen ciertos elementos que distinguen al acto filosófico de los demás actos. Podemos decir que un acto no-filosófico es una posición del existente, la actualización de un estado entre muchos posibles, una forma de ser situada en un espacio, tiempo y lenguaje determinados. Pero el acto filosófico propiamente dicho, está, por decirlo de alguna forma, replegado sobre sí mismo, es una especie de “volonté qui se veut toujours au plus près d’elle-même” (Ewald, 2004: 31)<sup>4</sup>. Por ello hay que entender que el acto filosófico es una actitud peculiar con respecto al acto a secas, ya que este último se encuentra precedido por un espacio, un tiempo y un lenguaje, los cuales vendrían a ser la posibilidad de su despliegue, mientras que el acto filosófico traza una distancia con respecto a él mismo, hasta el punto que las coordenadas en donde se podría localizar se vuelven indiscernibles. De ahí que los actos no-filosóficos se desplieguen en coordenadas ya establecidas, pero los actos filosóficos no. El acto filosófico, por esta razón, introduce un devenir que se convierte en acontecimiento. Podemos decir que el acto a secas es una repetición indefinida del presente, el atributo del presente es que siempre se repite, nunca se sale de lo actual. El acto filosófico no sería lo que se sale de la actualidad sino el acto que lleva al límite a la actualidad manteniéndose en sus límites, en la figura de *ni esto ni lo otro*, pura diferencia. En otras palabras, la tarea de la filosofía no será decir algo nuevo o novedoso, sino contentarse con hacer el diagnóstico del presente, es decir, el análisis de las fuerzas que nos hacen ser tal como somos.

Y esto tiene consecuencias considerables para lo que significará la filosofía en tanto actividad para Foucault.

On se plaint parfois qu’il n’y ait pas de philosophie dominante en France. Tant mieux. Pas de philosophie souveraine, c’est vrai, mais une philosophie ou plutôt de la philosophie en activité. C’est de la philosophie que le mouvement par lequel, non sans efforts et tâtonnements et rêves et illusions, on se détache de ce qui est acquis pour vrai et qu’on cherche d’autres règles de jeu. C’est de la philosophie que le déplacement et la transformation des cadres de pensée, la modification des valeurs reçues et tout le travail qui se fait

---

<sup>4</sup>“..voluntad que siempre se quiere lo más cerca de ella misma”.



pour penser autrement, pour faire autre chose, pour devenir autre que ce qu'on est (Foucault, 2001b : 929)<sup>5</sup>

En efecto, atendiendo a los actos no-filosóficos, éstos se encuentran dirigidos. Todo lo que hay son actos, de tal manera que todo lo que es, por el hecho mismo de que ha llegado a ser y gracias a su propia conformación, tiene ya ésta u otra dirección. Toda posición es ya acto. Lo que no es acto simplemente no es. Pero el acto filosófico va a contracorriente de esa forma simple de ser del acto, en provecho de otra forma de ser. Se dirá que eso es lo que ya decían Sócrates, Platón, Kant o Hegel, sin embargo, el análisis de los actos que efectúa Foucault no intenta situarlos en un más allá ideal, sino que los actos filosóficos se mantienen en el límite, pues más allá de las coordenadas en las cuales estos se sitúan solo tenemos la incertidumbre de su próximo acomodo por otras fuerzas y otros criterios dictados por el azar. Se dirá que a partir de esta distinción se reactiva la vieja partición del saber entre la opinión y la filosofía, entre la *Episteme* y la *Doxa*; sin embargo, se trata de otra cosa: la filosofía no reside en contenidos concretos, en temas o cierto tipo de saberes jerarquizados de acuerdo a su grado de aproximación a la verdad; la filosofía se convierte en una actitud, en una búsqueda constante de formas de vida. Claro que en un momento determinado esa forma de vida puede convertirse en un contenido, en una tesis, pero no hará falta la actitud filosófica que la recuse como contenido. En otras palabras, el acto simple es la opinión, pero el acto filosófico, al estar en su contra, desgarrar el suelo firme donde ella se emplaza y donde nos encontrábamos seguros, reemplazándolo por arenas movedizas.

Tampoco hay para el acto filosófico un Ser que lo espere para ponerse a existir. No hay nada que anteceda al acto filosófico, no existe un ser originario ni abstracto que espere, desde el fondo de los tiempos, una mirada, una escucha, para salir a la luz. Por esto último se explica la actitud de Foucault hacia los universales, a lo trascendental, pues, en todo momento niega la posibilidad de que existan verdades generales, ya que lo único que tenemos es la serie de singularidades que denominamos actos y para comprenderlos no es necesario inscribirlos en alguna necesidad racional o entidad trascendental totalizante, pues sólo bastaría remitirse a la rareza del acto mismo. El

---

<sup>5</sup> “Se lamentan de que no haya filosofía dominante en Francia. Tanto mejor. No hay filosofía soberana, es verdad, sino una filosofía o, más bien, filosofía en actividad. Es filosofía el movimiento por el cual (no sin esfuerzos y obstáculos, sueños e ilusiones) uno se distancia de lo que está adquirido como verdadero y busca otras reglas de juego. Es filosofía el desplazamiento y la transformación de los cuadros de pensamiento, la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer otra cosa, para devenir distinto de lo que se es.”

mismo universal es un acto, sólo que quiere pasarse por una verdad general, maldad intrínseca del universal. La filosofía utiliza a menudo el universal como grilla de inteligibilidad de los actos concretos pero, ¿cómo sería esa explicación si hacemos como si los universales no existieran? Los actos explicarían a los universales y no a la inversa. Por ello es de suma importancia revertir el efecto del universal y señalar de qué acto es el producto. En suma el universal no explica nada ya que es lo que debe ser explicado, utilizando para ello, como vía de inteligibilidad, a los actos. En la *Histoire de la Folie* se parte del supuesto de que la Locura no existe, y todo el libro es el esfuerzo por explicar el universal Locura por medio de las experiencias concretas de la locura que se han hecho en la historia.

De lo anterior resulta que tenemos que habérmolas con una multiplicidad de actos, pues, por definición, los actos son actos porque se encuentran en una situación relacional con otros actos, es decir, que un acto es acto porque está actuando sobre algo y ese algo es otro acto, por ello lo que constituye al acto como tal es su libertad, pues es su condición de posibilidad, aunque esa libertad se encuentre ya comprometida en una relación desde el inicio. Así, una obra de arte, la enfermedad, un gesto, la prisión, el crimen, una risa, un cuerpo, la locura, el manicomio, una ecuación matemática, la enumeración que hago ahora de los actos, la vida, la muerte son actos y, por lo tanto, tienen una orientación, o mejor dicho, contienen una dosis de pensamiento “Il y a toujours un peu de pensée même dans les institutions les plus sottes, il y a toujours de la pensée même dans les habitudes muettes” (Foucault: 2001b: 999).<sup>6</sup> La noción de acto es muy importante en la medida en que es la que va a permitir que se despliegue una *historia del pensamiento*, que es el nombre que le da Foucault a su tarea y donde inscribe su proyecto entero. El hombre es un ser que siempre se encuentra en acto, siempre esta haciendo o diciendo algo, de tal suerte que hasta el no hacer nada es ya estar actuando sobre algo; la peculiaridad es que ese estar en acto conlleva pensamiento. Pero, ¿en qué consiste esa historia del pensamiento? ¿Qué es lo que se entiende por pensamiento y por qué se hace posible contar su historia?

El problema surge con la definición que se da del pensar dentro de la tradición filosófica, pues no se ve claro cómo podría el pensamiento habitar en todas partes sin violar de una u otra forma las jerarquías que han sido impuestas por la tiranía de los saberes englobadores, entre los cuales podemos encontrar cierto tipo de filosofía ¿No es

---

<sup>6</sup>“Hay siempre un poco de pensamiento incluso en las instituciones más tontas, siempre hay pensamiento hasta en los hábitos mudos”.

acaso la filosofía aquel discurso que toma su medida gracias al distanciamiento que se procura con respecto al sentido común, o sea, con todo aquello que no llega a adquirir una conceptualización sólida y que pasa por ser un saber ingenuo? En efecto, la filosofía sería una especie de tesoro en donde se podría leer los temas calificados como susceptibles de ser pensados de acuerdo a su importancia, con que hacer un repaso de los grandes edificios filosóficos resultaría inevitable y necesario. De ahí procede la importancia que ha ganado la historia de la filosofía, puesto que es la que aporta el objeto al pensar señalando que no se trataría de cualquier objeto, sino de temas y autores probados y avalados por la tradición. La historia de la filosofía es la que da al pensar el peso de la seriedad, pero a fin de cuentas un peso. Por todo ello el pensamiento estaría enfrascado en los esquemas de la representación, entendiendo ésta como un *volver-a-presentarse* de los objetos del pensar. Se tiene la costumbre de leer a los autores del pasado como si fueran contemporáneos, como si, por sustitución, pudieran aportar, entre toda la inmensidad de las cosas que han dicho, soluciones a los problemas actuales. Esto supone creer que los problemas siempre han sido los mismos, que son eternos y que nos toca el turno de intentar su solución o bien, su replanteamiento. Pero nuestro presente esta lleno de problemas que le son propios y son hacia ellos donde debemos enfocarnos.

Luego, frente a esta historia de la filosofía, se encontraría la historia de las ideas, o sea de las sub-filosofías, de aquellas ideas que precisamente no alcanzaron a cuajar como un objeto macizo para el pensar. Se trata de la historia de los márgenes, de todo aquello que jamás alcanzó un grado de cientificidad, “c’est la discipline des langages flottants, des œuvres informes, des thèmes non liés. Analyse des opinions plus que du savoir, des erreurs plus que de la vérité, non des formes de pensée mais de types de mentalité” (Foucault, 1969 : 179).<sup>7</sup> Lo que no impide que esta historia ponga en perspectiva al saber filosófico y científico, pues se presenta como la prefiguración de las científicidades, muestra la génesis de las más dignas unidades teóricas, a través de ella observamos el pasaje de la no-filosofía a la filosofía. Génesis, continuidad y totalización son las características principales que definen a la historia de las ideas: “L’histoire des idées est alors la discipline des commencements et des fins, la description des

---

<sup>7</sup>“Es la disciplina de los lenguajes flotantes, de las obras informes, de los temas no ligados. Análisis de las opiniones más que del saber, de los errores más que de la verdad, no de las formas de pensamiento sino de los tipos de mentalidad”.

continuités obscures et des retours, la reconstitution des développements dans la forme linéaire de l'histoire" (Foucault, 1969: 180).<sup>8</sup>

Foucault, frente a estos tipos de análisis opondrá la arqueología y la genealogía cuyos fines se oponen punto por punto a la historia de la filosofía y la historia de las ideas, pues lo que interesa al arqueólogo-genealogista es lo que resulta embarazoso y es desechado o eliminado metodológicamente, en el mejor de los casos, para el historiador de las ideas o de la filosofía, es decir, el acontecimiento, la discontinuidad y la singularidad de las prácticas humanas. Así, una vez que se reactiva la serie acontecimiento-ruptura-singularidad no sólo se da la posibilidad de una historia con procedimientos distintos, pues también se impugnarán, de paso, los análisis históricos continuistas que en el fondo resguardan temas trascendentales como el sujeto, la razón, el progreso. Lo importante ya no será la unidad que pueda formar el conjunto de las ideas o de los pensamientos, tanto como el análisis de los modos de hacer y de decir tomados como multiplicidades dispersas, o sea sin adscribirlos a unidades de sentido globalizantes.

Là où on racontait l'histoire de la tradition et de l'invention, de l'ancien et du nouveau, du mort et du vivant, du fermé et de l'ouvert, du statique et du dynamique, j'entreprends de raconter l'histoire de la perpétuelle différence ; plus précisément, de raconter l'histoire des idées comme l'ensemble des formes spécifiées et descriptives de la non-identité (Foucault, 2001a : 712).<sup>9</sup>

Así que, para Foucault, existe una vía distinta de la historia de los saberes que explican las formas de pensar y de la historia de las ideas sobre la que se puede realizar una historia del pensamiento. Pero esta vía supone considerar al pensar como un acontecimiento, es decir como un acto efectivo, como singularidad de un presente, en suma como diferencia, además de borrar la idea de que el sentido de la historia estaría gobernado por lo racional o la dialéctica. Para Foucault hay que asumir, por el contrario, que no somos más que miríadas de acontecimientos perdidos.

---

<sup>8</sup>“La historia de las ideas es entonces la disciplina de los comienzos y de los fines, la descripción de las continuidades oscuras y de los retornos, la reconstitución de los desarrollos en la forma lineal de la historia”.

<sup>9</sup>“En lugar de contar la historia de la tradición y de la invención, de lo viejo y lo nuevo, de lo muerto y de lo vivo, de lo cerrado y lo abierto, de lo estático y lo dinámico, intento contar la historia de la perpetua diferencia; más concretamente, contar la historia de las ideas en tanto que conjunto de las formas especificadas y descriptivas de la no identidad”.

La cátedra de Foucault en el Collège de France llamada “Historia de los sistemas de pensamiento”, le da al pensamiento el sentido que hemos descrito, esto es, una serie de acontecimientos diferenciados, alejándose de una historia de las ideas o de las mentalidades. Así entre los análisis formales del pensamiento y la historia social, Foucault apuesta por una historia que de cuenta, de una manera adecuada, de lo que la gente realmente piensa, de lo que realmente hace, de lo que realmente dice. Se trata de una historia del pensamiento en tanto que práctica y no como categoría lógica o abstracta, por ello el pensamiento siempre se encuentra en una situación relacional, es decir, situado y sitiado. En consecuencia lo efectivo son los actos, es lo más evidente pero también lo más oculto y ello por la razón de que las unidades teóricas que tienden a la generalización los ocultan, por consiguiente Foucault presenta el proceder arqueológico y genealógico como anti-ciencias, por la razón de que su objetivo es impugnar la jerarquización del saber elaborado por el saber científico o aceptado como válido. De hecho, el saber científico no nos dice lo que en verdad son las cosas, más bien sólo nos habla del dominio que impone sobre las cosas para que tengan un sentido, esa es la razón de hablar de un “saber” y no de un “conocimiento”, además de que ese saber tiene en nuestra sociedad un anclaje institucional muy expandido que multiplica a su vez sus vías de transmisión y reserva su posesión para unos cuantos. Esas anti-ciencias pretenden contrarrestar los efectos de poder del saber científico a partir de una vuelta a los actos concretos. En el caso de la arqueología el acto concreto lo denomina Foucault “enunciado” y, en lo que a la genealogía se refiere, ejercicio efectivo del poder.

La arqueología trabaja con los archivos tratando de desempolvar contenidos históricos concretos que habían sido sepultados por los sistemas globalizantes, y por ello tiene la virtud de la erudición, todo ello converge en lo que Foucault llama la *insurrección de los saberes sometidos*, “son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición” (Foucault, 2000: 21). Además por saberes sometidos Foucault entiende el saber de la gente, o sea, “... toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigidos” (Foucault, 200: 21). La conjunción de estas dos formas del retorno del saber es lo que hace posible la crítica de los edificios teóricos globales.

Hay que señalar que la aparición de estos nuevos objetos en el plano del pensamiento, que se presentan como objetos dignos del pensar o como el lugar donde se lleva a cabo el pensar, se debe a la relación existente entre las maneras de pensar del hombre y la sociedad, la política, la economía, la historia, etc. Es decir, que Foucault no propone tal o cual objeto para el pensar por que le parezca interesante o atractivo, sino que el pensamiento se construye en relación con un presente determinado, con los problemas que toman forma en su interior, pues el hombre es un ser pensante y siempre está emplazado en un sistema de relaciones sociales, culturales, económicas, políticas, etc.

El pensar es una especie de intencionalidad vacía, intencionalidad porque el pensamiento siempre tiene contenido o está vuelto hacia las cosas, vacía porque esa intencionalidad no parte de una conciencia trascendental. Aunque quizá esta comparación con la intencionalidad no sea muy feliz, pues decir que hay una intencionalidad vacía es decir que no hay intencionalidad, de hecho el punto de ruptura de Foucault con la Fenomenología radica en el rechazo total de esa noción. De ahí que no se pueda definir en sí al pensar, pues por debajo de él no se encuentra la conciencia, de hecho para Foucault no existe un en sí del pensamiento sino múltiples formas de experiencia del pensar que se dan como prácticas. De este modo no están los que piensan y los que no piensan, sino que por el mismo hecho de hacer y decir cualquier cosa, esos actos ya están ceñidos por el pensamiento. Nosotros vemos ya una dimensión ética en ese sentido, pues cabe preguntarnos cuál es el modo actual, o el campo relacional contemporáneo, en donde se despliega nuestro pensar y qué tipo de objetos es pertinente pensar en relación con nuestra actualidad.

Así, el pensamiento es, por una parte, aquello que se muestra inmediatamente en la cotidianidad animándola, pero quizá por esa razón se nos oculta —en todas partes hay *modos de pensamiento* que la mayoría de las veces adquirimos sin reflexionar—, las palabras que pronunciamos no se las lleva el viento, no pasan por pasar, sino que dejan huellas y esas huellas habitan en nosotros, su desciframiento dice nuestra propia historia, por ello Foucault se puede preguntar “Mais qu’y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent, et que leurs discours indéfiniment prolifèrent? Où donc est le danger?” (Foucault, 1971: 10).<sup>10</sup> Por la otra, o más bien además de esta primera

---

<sup>10</sup>“Pero ¿qué hay de tan peligroso en el hecho de que la gente hable y de que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿En dónde está por tanto el peligro?”.

caracterización, el pensamiento es ese grado de libertad que permite tomar distancia de esas huellas que sufrimos, el pensamiento es:

...ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins. La pensée, c'est la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème (Foucault, 2001b : 1416).<sup>11</sup>

A su vez, a partir de este embrollamiento del pensamiento consigo mismo, se ponen en marcha las reglas que nos permiten considerar al pensamiento precisamente como ese embrollamiento o como problema, pero de esas reglas no podemos dar cuenta, puesto que las estamos utilizando en tanto que práctica. No podemos pensar las reglas a partir de las cuales pensamos lo que pensamos, porque nos encontramos en su interior, no podemos objetivarlas puesto que no las percibimos, es por ello que el pensamiento siempre está en relación con un impensado, esto impensado es ya en lo que nos estamos convirtiendo o en lo que nos podemos convertir, por eso pensar en tanto práctica es querer ya ser otra cosa de lo que se es, es un distanciarse de sí mismo. Si el pensamiento tiene un fin sería este: Desprenderse de sí mismo. Vemos como no es cuestión de un mero cambiar por cambiar, o cambiar porque las cosas van mal. Se trata del ejercicio de la libertad que es posible gracias al ejercicio del pensamiento.

El pensamiento no es entonces una entidad abstracta, tampoco es aquello que nos permite representarnos cosas, enjuiciar ideas, o denunciar el hecho de que las cosas no vayan tan bien como esperamos, antes bien, es el trabajo del pensamiento sobre sí mismo. El pensamiento se dice a sí mismo: “La pensée a à penser ce qui la forme, et se forme de ce qu'elle pense” (Foucault, 2001a: 953).<sup>12</sup> Cuando se da este trabajo, los modos de pensamiento que nos son evidentes y familiares se vuelven problema, por ello el papel del pensar no se ajusta tanto al orden del reconocimiento de lo que somos como del extrañamiento de nosotros mismos. “Le travail de la pensée n'est pas de dénoncer le mal qui habiterait secrètement tout ce qui existe, mais de pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel, et rendre problématique tout ce qui est solide” (Foucault, 2001b: 1431).<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup>...aquello que permite tomar distancia en relación con aquella manera de hacer o actuar, de dársela como objeto de pensamiento y de interrogarla a propósito de su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad con respecto a aquello que se hace, el movimiento por el cual uno se desprende de ello, se le constituye como objeto y se lo reflexiona como problema”.

<sup>12</sup>“El pensamiento tiene por pensar aquello que lo forma y se forma de aquello que piensa”.

<sup>13</sup>“El trabajo del pensamiento no es el de denunciar el mal que habitaría secretamente en todo lo que existe, sino de presentir el riesgo que amenaza en todo lo que es habitual y de volver problemático todo lo que es sólido”.

El ser humano siempre ha tenido la tendencia de sentirse instalado en el interior de la razón y, si existen momentos en la historia que parece desmienten este hecho no hay que preocuparse, pues la dialéctica nos enseña cuan necesarios son esos momentos negativos para el progreso humano. La dialéctica es el rechazo de todo lo que compromete la seguridad y el sentido y los fines de la humanidad, tenemos esa enfermiza ilusión de lo eterno. Como dice Blanchot:

Incansablemente, edificamos el mundo, a fin de que la secreta disolución, la corrupción universal que rige cuanto “es”, se olvide a beneficio de esta coherencia de nociones y objetos, de relaciones y formas, clara, definida, obra del hombre quieto, donde la nada no podría infiltrarse y donde bastan hermosos nombres —todos los nombres son hermosos— para hacernos felices (Blanchot, 1996:73).

La historia del pensamiento es la historia de ese volverse problema de las cosas que nos pasan o, como dice Foucault a través de un neologismo, sería la historia de las problematizaciones. Por problematizaciones habría que entender la puesta en duda de hábitos, conductas, instituciones que se han anquilosado o sedimentado desde hace tiempo, suponiendo desde luego que no se trata de la aparición de objetos preexistentes de los que no se tenía plena conciencia, sino de prácticas que introducen un objeto en el juego de lo falso y lo verdadero. Por ejemplo, problematizar sobre el psicoanálisis no quiere decir hacer una crítica de tipo epistemológica, en el sentido de decir qué aspectos son falsos o erróneos y cuáles otros son verdaderos de la teoría psicoanalítica, pues para ello tendríamos que tomar como parámetro ese objeto preexistente sobre el que se cierne el saber psicoanalítico, o sea, la psique humana. En cambio, se problematiza el psicoanálisis cuando se lo toma al nivel de una práctica o una experiencia, en este sentido la preocupación se traslada y entonces se pregunta por sus condiciones de posibilidad, por el peso que ha ganado en nuestras sociedades, por el hecho de que se ha vuelto susceptible de análisis de corte epistemológico. No interesa tanto si el psicoanálisis es falso o verdadero, sino los efectos que produce y esto en la medida de que ha entrado en los juegos de verdadero y falso.

El pensamiento no se dirige a objetos y no parte de un sujeto, pero sobrevuela al sujeto y al objeto, juega en una zona indiferenciada a partir de donde es posible marcar las diferencias, puesto que él mismo es diferencia y esto en la medida que es acto. Por lo pronto llamemos a esa zona *presente*, con la advertencia de que no se trata de una noción temporal tanto como ético-espacial.



En nuestra vida cotidiana adoptamos formas de pensamiento que la mayoría de las veces damos por sentado, se nos presentan como evidencias, la arqueología en este caso actúa como el elemento que dota a esos modos de pensamiento de sus contenidos históricos concretos, entonces se presenta una dificultad, pues tal parece que, precisamente por evidentes, no los tienen. En este orden de ideas las quejas nietzscheanas encuentran justificación:

Hasta este día, nada de lo que le da color a la existencia ha tenido todavía su historia: ¿dónde se ha emprendido jamás una historia del amor, de la avaricia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad? Una historia comparada del derecho o simplemente de las penas hace falta totalmente, incluso (Nietzsche, 2001:I, 7).

El pensamiento presenta entonces esta extraña anfibología consistente en ser lo que anima nuestras prácticas cotidianas por un lado y, por el otro, aquello que permite tomar distancia de ellas. A partir de allí podríamos diferenciar el acto a secas y el acto filosófico propiamente dicho. En efecto, los actos no filosóficos se contentan con repetirse indefinidamente o sólo quieren auto-conservarse. Tenemos ya, pues, una primera diferencia entre los actos filosóficos y los que no lo son, a saber: los actos filosóficos están dispuestos a ser otra cosa de lo que son, mientras los otros tienen perseverancia en su ser propio. Los actos que hemos mencionado apenas (la locura, la muerte, la enfermedad...) pueden o no ser actos filosóficos, de acuerdo a esta disposición. El carácter filosófico de los actos viene dado por el trabajo del pensamiento sobre sí mismo, por el ejercicio de la libertad.

Muchas veces consideramos que la libertad es algo que debe alcanzarse, como si ésta estuviera fuera de los actos, que es más bien aquello hacia lo cual tienden los actos. Para Foucault la libertad no está fuera de los actos si no que es su condición de posibilidad, de alguna forma la libertad es primero. Cuando Foucault hable acerca de una concepción positiva del poder, es decir, de que el poder no sólo produce efectos negativos como reprimir, negar, imposibilitar, sino que además produce, querrá decir lo siguiente: El poder no se ejerce desde afuera sobre la vida o sobre los sujetos, no es una especie de fatalidad que recaería sobre el hombre para controlar sus aspiraciones más puras, como la libertad. Antes bien, para que el poder se ejerza sobre cualquier cosa, es necesario que produzca una resistencia, que produzca la vida sobre la que se posará. Lo que sucede es que, gracias a la concepción jurídica que tenemos del poder, se oscurece esa libertad primordial. La historia del pensamiento de que hemos hablado puede traducirse entonces como un análisis de la libertad. Somos más libres de lo que creemos:

Mon rôle est de montrer aux gens qu'ils sont beaucoup plus libres qu'ils ne le pensent, qu'ils tiennent pour vrais, pour évidents certains thèmes qui ont été fabriqués à un moment particulier de l'histoire, et que cette prétendue évidence peut être critiquée et détruite (Foucault, 2001b : 1597).<sup>14</sup>

Así el trabajo del pensamiento no consiste en una autorreflexión o toma de conciencia por parte de un sujeto, sino en una disolución de la conciencia en el exterior de la historia. Existe, podríamos decir, cierta violencia del acto sobre sí mismo aportada por el pensar, es por ello que “Penser ne console ni ne rend heureux” (Foucault, 2001a:963)<sup>15</sup>, o sea que el pensar no tiene fines ulteriores, no se subsume a los juegos de la dialéctica, no remite a nada más que a sí mismo y por eso mismo los suelos a los que estamos tan acostumbrados tambalean y se derrumban, destruyendo la amarga tiranía de nuestras vidas cotidianas. Pero ello no tiene otra consecuencia que la afirmación del todo del azar en un presente, pero ese presente no es una unidad de tiempo entre el pasado y el futuro, tanto como un acontecimiento espacial, un *ethos* en suma. Así que el pensamiento deja de ser pura especulación y se convierte en crítica, esa crítica es a su vez transformación. La crítica se concreta a partir de la búsqueda de todo lo que ha hecho posible al pensamiento, del hecho de que los actos tengan ésta dirección y no otra. Pero esa misma crítica es también transformación de los cuadros del pensamiento. El acto filosófico no es un acto al que le sobrevenga una conciencia desde fuera, sino que es ya un desgarrar. Acto filosófico: aquel cuyo ser es un no querer ser, quizás el gesto de llevar cualquier acto hasta sus límites pero sin traspasarlos. Por ello el acto filosófico es desde el inicio una crítica del pensamiento y, al mismo tiempo, transformación del pensamiento.

Se dirá que el estudio de los estados o posiciones de lo existente, que aquí hemos llamado simplemente actos, ya había sido descrito por la fenomenología de corte husserliano y lo había nombrado “acto de vivencia”, siendo el lugar donde el ser humano se encuentra con un horizonte de sentido a partir del cual se determinan las significaciones que circulan al interior de la cultura o sociedad donde se está inserto. En este caso, el sentido es un estado pre-teórico que fundamenta todo significado teórico. Así el sentido se remite a lo vivido (el estado) que se refiere a su vez a un *cogito*, o como

---

<sup>14</sup>“Mi tarea consiste en mostrar a las gentes que son más libres de lo que pudieran pensar, que tienen por verdaderos, por evidentes ciertos temas que han sido fabricados en un momento particular de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida”.

<sup>15</sup>“Pensar no consuela ni hace feliz”.

dice Husserl a la “esencia de una subjetividad trascendental” (Husserl, 1986: 229). Foucault piensa que ese estado es un conjunto de elementos que se relacionan entre sí y no se remiten a ningún *cogito*, es más, esa relación puede ser descrita sin referencia a un sujeto, en otras palabras, el sujeto no es la condición de posibilidad de esa relación sino que solamente es el producto de esa operación relacional que configura el sentido. La reflexión de ese “estado” toma, para Foucault, la forma de un análisis de las condiciones formales de la aparición del sentido: “...le sens n’apparaît pas «déjà là», ou plutôt, «il y est déjà», oui, mais sous un certain nombre de conditions qui sont des conditions formelles” (Foucault, 2001a: 630)<sup>16</sup>. En un estado cualquiera aparecen ciertas significaciones que se muestran como vivencias inmediatas de una sociedad en un momento dado, sin embargo, las significaciones de esas vivencias cambian radicalmente en el momento que aparece un objeto distinto al que estaban referidas en un principio, entonces el sentido inicial desaparece y da lugar a otra cosa, es decir a la aparición de un horizonte de sentido diferente, aunque quizá ya no sea propio hablar de “horizonte de sentido”, puede darse el caso de que la significación y las funciones que tengan el mismo concepto de sentido —que es la significación que asume la fenomenología— también desaparezca en provecho de otra cosa, pues el sentido quizá no sea sino sólo un fenómeno de superficie y, tras él, se encuentre el sistema que lo articula.

Ahora bien, más que el análisis de las condiciones formales que hacen posibles las significaciones —tarea que tomará por su cuenta el estructuralismo, o al menos, cierto tipo de estructuralismo—, lo que llamará la atención de Foucault son esos cambios bruscos donde se observan mutaciones radicales en el modo y los objetos del pensar en el ser humano, “a quel événement ou à quelle loi obéissent ces mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues, décrites, énoncées, caractérisées, classées et sues de la même façon?” (Foucault, 1966: 229)<sup>17</sup>. Por ejemplo, el tono delirante de las palabras de los locos ha sido percibido como error, más tarde como enfermedad y en nuestra época, todo ese murmullo hormigueante de lenguaje que gira sobre sí mismo, encuentra cobijo en algo así como la literatura. La pregunta es: ¿Cómo fueron posibles estos cambios en la percepción, en la enunciación y en la descripción de esas insensatas palabras?

---

<sup>16</sup>...el sentido no aparece “ya ahí”, mejor, “ya está ahí”, sí, pero bajo cierto número de condiciones que son condiciones formales”.

<sup>17</sup>¿A qué acontecimiento o a qué ley obedecen estas mutaciones que hacen que, de súbito, las cosas ya no sean percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas clasificadas y fatigadas de la misma manera?”

...on ne peut pas dire que je fasse du structuralisme, puisque au fond je ne me préoccupe ni du sens ni des conditions dans lesquelles apparaît le sens, mais des conditions de modification ou d'interruption du sens, des conditions dans lesquelles le sens disparaît pour faire apparaître quelque chose d'autre (Foucault, 2001a: 631).<sup>18</sup>

Además, esas mutaciones deben describirse sin recurrencia a temas trascendentales o antropológicos. El tema de la discontinuidad va encaminado a sopesar de la mejor manera las transformaciones discursivas, y sólo adquiere valor en esa medida, pues no se trata nada más de describir “islotos de coherencia”, sino de explicar el por qué de los cambios, pero sin apelar al progreso de la razón o a los fines del ser humano.

Foucault no se opone a la fenomenología desde el punto de vista estructuralista, pero tampoco se suma al complejo de las herejías husserlianas que comprenden la anti-fenomenología como “transformación de la fenomenología” (Waldenfels, 1997: 147). Lo que sí es verdad para el arqueólogo, es que tanto el estructuralismo como la fenomenología tienen las mismas condiciones de posibilidad, es decir, las dos obedecen a cierto estado de los signos que es su lugar común y ese estado de los signos no es otra cosa que la aparición del signo a partir de una teoría de la significación (*Cfr.* Foucault, 1966: 312, 332). El estructuralismo y la fenomenología pueden oponerse y librar batallas<sup>19</sup>, pero ninguno de esos combates va a contracorriente de lo que los ha hecho posibles, en otras palabras, esas batallas no apelan a una transformación radical en el modo de ver los signos, esas dos corrientes no producen ningún cambio en cuanto a los cuadros de pensamiento se refiere. Podría decirse que, de acuerdo con lo que hemos expuesto a propósito del pensamiento, el debate entre la interpretación, propuesta por la fenomenología, y la formalización, no ponen en juego ningún acto filosófico, esto en la medida en que, para producir el debate mismo, se afianzan en sus posiciones, es decir, en la repetición del estado de signos que les ha dado lugar de nacimiento.

El problema que ve Foucault con la fenomenología es la cuestión del sujeto. Como dice Veyne “El error de la fenomenología no es que no explique las cosas, puesto

---

<sup>18</sup>...no se puede decir que haga estructuralismo, puesto que en fondo no me preocupo ni del sentido ni de las condiciones a través de las cuales aparece el destino, sino de las condiciones de modificación o de interrupción del sentido, de las condiciones mediante las cuales el sentido desaparece para hacer aparecer otra cosa distinta.”

<sup>19</sup>Es la oposición que se da entre historia y estructura, diacronía y sincronía. Debate que es contemporáneo para Foucault. Cuando hablamos de “batallas” no es para darle un tono irónico a esos debates, sino para subrayar que en realidad era algo que dominaba con mucha fuerza a los intelectuales de la época.

que nunca ha pretendido explicarlas, sino describirlas a partir de la conciencia, considerada como constituyente y no como constituida” (1984: 235).<sup>20</sup>

El problema no es la negación del sujeto, sino la costumbre de considerarlo como la fuente y el origen del sentido, esto es, el asunto es su estatuto. Al respecto, no podemos pasar por alto el hecho de que en un momento dado Foucault asumió una actitud de negación total con respecto al sujeto, precisamente cuando en *Les Mots et les Choses* habla de una inminente desaparición del hombre cuyos signos pueden leerse en nuestra época, en el momento en que las ciencias humanas funcionan sin referencia a un sujeto soberano, dador de sentido, teniendo como modelo el análisis del lenguaje. Recordemos que una de las “tesis” de ese libro, que cierra con la lapidaria frase “l’homme s’effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable” (Foucault, 1966:398)<sup>21</sup>, es la de mostrar la incompatibilidad de dos existencias: la del hombre y la del lenguaje. Sin embargo, Foucault regresará unos años más tarde sobre sus palabras y corregirá: la muerte del hombre no significa la muerte del sujeto, las ciencias humanas transforman la subjetividad del ser humano mas no la anulan, ya que:

...au cours de leur histoire les hommes n’ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c’est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple des subjectivités différentes et qui n’auront jamais de fin et ne nous placent jamais face à quelque chose qui serait l’homme. Les hommes s’engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le déplace en même temps, le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet (Foucault, 2001b:894).<sup>22</sup>

En el fondo, pese a esta matización, la posición de Foucault se mantiene intacta. El saber de las ciencias humanas no nos muestra al fin la positividad del ser humano, al verdadero hombre, su prístina verdad; solamente se trata de una figura contingente, de un pliegue del saber, que adquiere su volumen al interior de la historia. Es importante

---

<sup>20</sup> En general, en lo que a la fenomenología se refiere, habría que guardar más distancia y ser precavidos con la interpretación que propone Foucault y en este caso Veyne. Un lector más avezado de la fenomenología de Husserl quizá podría señalar, con libro en mano, los lugares que desmientan una lectura estrecha. Pero no hay que olvidar que para Foucault la fenomenología es una integrante más de la caja de herramientas, de las cuales se sirve a cada instante no para restaurarlas en su verdad, sino para utilizarlas en provecho de otra cosa.

<sup>21</sup> “...el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”.

<sup>22</sup> “...en el curso de su historia los hombres jamás han cesado de transformarse a sí mismos, esto es, de desplazar continuamente su subjetividad, de constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes, que no tendrán fin y nunca nos colocarán frente a algo que sería el hombre. Los hombres se comprometen perpetuamente en un proceso en el cual en la misma medida que constituyen objetos, son desplazados, deformados, transformados y transfigurados como sujetos”. TA

señalar estos aspectos para hacer frente a las críticas, un tanto precipitadas, de esa pretendida “vuelta al sujeto” que acomete Foucault al final de su vida con el tema de la subjetividad. Foucault de ninguna manera resucita al sujeto que ha matado.

El problema del sujeto es, entonces, el aspecto medular por el cual Foucault toma distancia de la fenomenología, y va a ser de suma importancia en la consideración de la filosofía como acto, pues al referir lo vivido a una conciencia, la actitud fenomenológica hace de la filosofía una empresa con actitud universalista o totalizante, el mismo Husserl considera que la fenomenología puede y debe dar cuenta de la totalidad, siendo la conciencia intencional el elemento que permitiría realizar tal universalización. Es el *cogito* lo que impide ver los sistemas relacionales mediante los cuales se configuran las significaciones:

Je crois cependant qu'à partir du moment où l'on ne peut pas tout décrire, que c'est en occultant le cogito, en mettant d'une certaine manière entre parenthèses cette illusion première du cogito que nous pouvons voir se profiler des systèmes entiers de relation qui autrement ne seraient pas descriptibles. En conséquence je ne nie pas le cogito, je me limite à observer que sa fécondité méthodologique n'est finalement pas aussi grande que ce que l'on avait pu croire et que, en tout cas, nous pouvons réaliser aujourd'hui des descriptions qui me paraissent objectives et positives, en nous passant totalement du cogito (Foucault, 2001a : 638).<sup>23</sup>

Podemos decir de lo anterior, que el acto filosófico o la filosofía como acto, es una de las posibles formas de hacer filosofía, distinta de aquella otra forma que encontró su cumplimiento con Hegel y que consistía en pensar la totalidad, afirmándose como la vía real de la filosofía. En efecto, esta nueva forma de entender la filosofía, aparece cuando la filosofía en su versión universal, empieza a menguar en tanto que discurso autónomo, y ello porque aparece en escena un nuevo objeto que la transformará sustancialmente: el saber. Desde esta perspectiva, la filosofía con pretensiones universales, o considerada como filosofía de los primeros principios, se ha convertido en “un métier de professeur d'université” (Foucault, 2001a:973)<sup>24</sup>, perdiendo su papel y función.

---

<sup>23</sup>“Creo, sin embargo, que a partir del momento en que no todo puede ser descrito, que es ocultando al cogito, poniendo de cierta forma entre paréntesis aquella ilusión primera del cogito, que podemos verse perfilar sistemas enteros de relación que de otra forma no serían descriptibles. En consecuencia no niego el cogito, me limito a observar que su fecundidad metodológica no es tan grande como se le hubiera podido creer y que, en todo caso, podemos realizar en la actualidad descripciones que me parecen objetivas y positivas, pasando por alto la cuestión del cogito”.

<sup>24</sup> “Un oficio de profesor de universidad.”

En este punto, es decir, cuando la filosofía se ve comprometida por las políticas educativas estatales, volvemos a encontrarnos con Nietzsche. Para él, el genio filosófico necesitaba de ciertas condiciones mínimas sin las cuales su posibilidad se encontraba comprometida. La principal, sin duda, era la libertad. Pero el filósofo por la coacción a ganarse el pan, tuvo que someterse a las reglas del estado, tuvo que ponerse al servicio de él. Con ello el Estado desarmaba a la filosofía y parecía decirle al filósofo: Sí, se permite la filosofía, pero bajo estas condiciones, cumpliendo estos horarios, discutiendo estos asuntos. En esa situación el filósofo se convertía en el apologista del Estado, incluso en los momentos en que el filósofo colocaba al Estado como el blanco de la crítica. Aunque no podamos suscribirnos enteramente a estas suposiciones, lo que nos parece de suma importancia es el hecho de que lo que interesaba a Nietzsche era amalgamar la filosofía con la vida, con la acción cotidiana, pero para poder hacerlo es necesario un poco de libertad, podemos ver que esa libertad se encuentra contenida en la propia relación de saberse comprometido con el estado, no está fuera de la relación como una meta, se trata de un ensayo, de un experimentar: “En las universidades sólo se enseña la crítica de las palabras con otras palabras, nunca la única crítica de una filosofía que es posible y que prueba algo, a saber, ensayar si se puede vivir de acuerdo con ella” (Nietzsche, 2000a: 112).

Si la filosofía es un “*lieu d’un choix originel, qui se trouve à la base de toute une culture*” (Foucault, 2001a:973)<sup>25</sup>, entendiendo ese “*choix originel*” como “*un choix qui délimiterait tout un ensemble constitué par le savoir humain, les activités humaines, la perception et la sensibilité*” (Foucault, 2001a:974)<sup>26</sup>, está claro que, dentro del complejo teórico de la filosofía universal, no se encuentra ninguna decisión original que nos concierna, en otras palabras, la filosofía ha abandonado a la filosofía universal o con pretensiones totalizadoras se ha ido a refugiar en la lingüística, en la sociología, en la historia. Son más importantes para nuestra sociedad las decisiones que se han tomado en la lingüística (Saussure), o el psicoanálisis (Freud), o la economía (Marx) que toda la fenomenología de Husserl o los planteamientos de Bergson. Se ha desplazado a otros campos, se ha volatilizado, multiplicando sus puntos de localización, “*Le savoir s’est démultiplié. Le problème philosophique contemporain est de cerner le savoir à l’extrême*

---

<sup>25</sup>...lugar de una decisión original, que se encuentra sobre la base de toda una cultura”.

<sup>26</sup>...una decisión que delimitaría todo un conjunto constituido por el saber humano, las actividades humanas, la percepción y la sensibilidad”.

de lui même, de définir son propre périmètre” (Foucault, 2001a :580).<sup>27</sup> Si quisiéramos señalar el punto de inflexión de este acontecimiento, tendríamos que concentrarnos en la figura de Nietzsche, pues es él quien introdujo nuevos objetos en la reflexión filosófica, objetos políticos, literarios, históricos. Así se puede explicar que el último gesto filosófico realizado en la filosofía universal, cuando todavía presumía de autonomía, haya sido el de Hegel,

C’est que, en gros, l’essence de la philosophie hégélienne consiste à ne pas opérer de choix, c’est-à-dire à récupérer dans sa propre philosophie, à l’intérieur de son discours, tous les choix qui ont été faits dans l’histoire (Foucault, 2001a :974).<sup>28</sup>

Aquí es donde se inscribe el empobrecimiento de fundamentos de la filosofía. Nuestra fatalidad comienza con la ausencia de una filosofía primera. Se le pide a menudo a la filosofía que dé fundamentos acerca del mundo, de dios, de la cultura; pero históricamente ya no es su función ni su papel. El empobrecimiento de la filosofía es el enriquecimiento de los campos de acción en que puede tener lugar.

Este cambio también se debe a lo que Foucault llama la “disciplinización de los saberes” que tiene lugar en el siglo XVIII y constituye el hecho macizo de lo que llamamos ciencia, y es en ese instante cuando la filosofía deja de tener papeles de legitimación o de juicio sobre el saber; pues con el advenimiento de ese cuerpo de saberes llamados ciencia, surgen problemas de jerarquización, de ordenamiento entre esos mismos saberes, “Y creo que por una parte desaparece en ese momento, por eso mismo, el papel a la vez fundamental y fundador de la filosofía. En lo sucesivo, ésta no podrá cumplir ningún papel efectivo en el interior de la ciencia y los procesos del saber” (Foucault, 2000:170). Todas estas perspectivas han contribuido a formar la filosofía como una actividad, una actividad “engagée dans un certain nombre de domaines” (Foucault, 2001a:608)<sup>29</sup>, y con ello llegamos al ocaso de la figura del sabio, de aquél que acumula conocimiento, finaliza la enciclopedia y comienza la biblioteca. La crítica no va dirigida a los contenidos de los cuales se sirve el discurso filosófico tradicional, tanto como a la misma actitud que asume esa forma de filosofía, en otros términos, el objetivo de Foucault no es una crítica de la razón o del progreso o de los meta-relatos; la

---

<sup>27</sup>..el saber se ha dividido. El problema filosófico contemporáneo es de cernir el saber al extremo de sí mismo, de definir su propio perímetro”.

<sup>28</sup>..es que, en suma, la esencia de la filosofía hegeliana consiste en no operar decisión, es decir, a recuperar en su propia filosofía, al interior de su discurso, todas las decisiones originales que han sido realizadas en la historia.”

<sup>29</sup>...comprometida en cierto número de dominios”.



búsqueda se ejerce, por el contrario, sobre racionalidades concretas, pues existe pensamiento hasta en las actividades más cotidianas y es casi seguro que en los hábitos mudos se escondan los comienzos relativos, las innumerables fundaciones, “car ce fut de mesquinerie en mesquinerie, de petite chose en petite chose que, finalement, les grandes choses se sont formées” (Foucault, 2001a:1412).<sup>30</sup> De este modo los actos filosóficos se multiplican en diversas esferas que no tienen mucho que ver con la filosofía institucional o la historia canónica de la filosofía, pues el acto filosófico puede darse en los lugares más inesperados.

Ahora bien, esta filosofía como acto se presenta como un diagnóstico del presente, pues su tarea consiste en poner de relieve las significaciones que nos invisten actualmente, se parte de una situación presente. Por ejemplo, en la actualidad tenemos una forma de designar al loco, o al criminal o a la filosofía misma y en ese mismo orden tenemos al enfermo mental, al anormal y consideramos a la filosofía como universal. Todas estas significaciones se configuraron en un momento dado y nosotros nos limitamos a repetir su origen incesantemente al momento de utilizarlas, sin conocer obviamente su fecha de nacimiento. Más aún, la repetición se ejerce en la medida misma en que se desconoce el origen de las significaciones en las que nos reconocemos. Por lo tanto, es necesario hacer su genealogía para analizar los elementos que, en un momento determinado, configuraron tales significaciones.

...un sens a pris corps qui nous surplombe, conduit notre aveuglement, mais attend dans l'obscurité notre prise de conscience pour venir à jour et se mettre à parler. Nous sommes voués historiquement à l'histoire, à la patiente construction de discours sur les discours, à la tâche d'entendre ce qui a été déjà dit (Foucault, 1963 : XII).<sup>31</sup>

Se busca el momento de su invención, su origen, los ardidés que han hecho que adquiriera un espesor, con el claro objetivo de ya no padecerlo, pues se trata de evitar la repetición. La repetición de ese sentido, que es la suma de nuestras significaciones, asume la forma de lo cotidiano, de lo evidente, de lo que precisamente por ordinario pasa por eterno e incuestionable. Ahora bien, la filosofía como acto tiene como meta un distanciamiento con lo habitual restaurando sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas, de

---

<sup>30</sup>“...pues fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez, que finalmente se formaron las grandes cosas.”

<sup>31</sup>“...ha tomado cuerpo un sentido que recae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la oscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse a hablar. Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho”.

“rendre difficile les gestes trop faciles”<sup>32</sup>; en esa misma medida la filosofía es crítica, entendiendo que “une critique ne consiste pas à dire que les choses ne sont pas bien comme elles sont. Elle consiste à voir sur quels types d’évidences, de familiarités, de modes de pensée acquis et non réfléchis reposent les pratiques que l’on accepte” (Foucault, 2001b:999)<sup>33</sup>.

Nos hemos acostumbrado tanto tiempo a nuestro estado que ni siquiera pensamos que en un momento fue creado o construido y, con esta actitud, solo lo justificamos y lo repetimos al infinito ya que tenemos la idea de que las cosas siempre han sido así.

Il paraît aller de soi que la finalité de la psychiatrie est de guérir les malades, celle de la prison de sanctionner les délits et d’amender leurs auteurs... Il semble que la sexualité —Freud l’a dit— est placée sous le régime du refoulement et de la répression. Mais le génie de Foucault est de bousculer ces certitudes apparentes et de montrer que la réalité est contradictoire et aporétique (CGP, 1997 :162).<sup>34</sup>

Aunque la realidad sea contradictoria y aporética, no por ello deja de ser inteligible y susceptible de una descripción, lo que sí se evita es adscribirla a una necesidad histórica.

De todo lo anterior se desprende que el acto filosófico sea en el fondo un diagnóstico y que además verse y parta de una actualidad, lo que Foucault llama “presente”. Sin embargo, ya hemos dicho que este presente no debe entenderse desde el punto de vista cronológico, sino desde la perspectiva espacial, pues el presente es un lugar donde se encuentran casualmente y sin necesidad alguna una infinidad de elementos cuya suma da como resultado la complejidad de lo que somos. Es por ello que la filosofía, desde el principio, se presenta para Foucault como un diagnóstico de nuestra cultura a partir de una situación presente, donde diagnóstico significa diferenciar lo que somos de lo que no somos, a la manera como el diagnóstico médico, señala la diferencia entre una y otra enfermedad. Pero esta misma actitud de diagnosis quiere evitar, desde el principio, la repetición. Al respecto es significativa la crítica que hace Foucault a propósito del marxismo en los años sesenta, cuando Sartre proclamaba al marxismo

---

<sup>32</sup>“Hacer difíciles los gestos demasiado fáciles”.

<sup>33</sup>“Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien tal como son. Consiste en ver sobre qué tipos de evidencias, de familiaridades, de modos de pensar adquiridos y no reflexionados, reposan las prácticas que se aceptan”.

<sup>34</sup>“Parece de suyo que la finalidad de la psiquiatría sea curar a los enfermos, la de la prisión de sancionar los delitos y enmendar a sus autores... Parece que la sexualidad —lo ha dicho Freud— está situada bajo el régimen del retroceso y de la represión. Pero el genio de Foucault estriba en trastornar esas certezas aparentes y mostrar que la realidad es contradictoria y aporética.”

como la filosofía insuperable de nuestro tiempo. Sartre encontraba en el discurso marxista motivos con los que emocionarse, como la reconciliación del hombre consigo mismo a partir de los principios existencialistas; para Foucault el marxismo pertenecía a una época que estaba dejando de ser nuestra, por ello mismo enarbolar al marxismo de esa forma significaba para él un anacronismo, un patetismo, “*La Critique de la raison dialectique, c’est le magnifique et pathétique effort d’un homme du XIXe siècle. En ce sens, Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste*” (Foucault, 2001a: 570-571)<sup>35</sup>. Estudiar y analizar los contornos del saber, empresa sin lugar a dudas menos apasionante que el encuentro del hombre consigo mismo, incide directamente sobre la formación de ese saber, situándonos en el lugar exacto en donde una praxis puede tener valor. De esta manera, las condiciones de posibilidad que dieron origen a la economía revolucionaria, dieron también origen a la economía burguesa, las dos son síntomas de la configuración antropológica del saber en el siglo XIX, y el marxismo no altera en absoluto esa disposición, pues se aloja cómodamente en su interior, “*Le marxisme est dans la pensée du XIXe siècle comme poisson dans l’eau: c’est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer*” (Foucault, 1966:274)<sup>36</sup>.

La filosofía se convertirá en diagnóstico o sea en arqueología. Muchas veces Foucault no se reconocerá como filósofo, prefiere dejar ese nombre para el pensador con pretensiones universales, su actividad es ser arqueólogo. El objetivo de la arqueología será entonces, la búsqueda de las condiciones de posibilidad de nuestro saber.

Podemos introducir aquí lo que Foucault denomina “Ontología histórica del presente”. Para Foucault existen dos formas de filosofía que conviven en la actualidad, ambas se dan como crítica, pero asumen dos posturas diametralmente opuestas. La primera de ellas es entendida como una *analítica de la verdad*, donde lo primordial es establecer cómo es posible llegar a la verdad de lo que son las cosas, determinar cuáles son los obstáculos que impiden obtenerla y analizar bajo qué medios resulta mejor su consecución. Esta vertiente de la filosofía fue abierta por Kant cuando, en su gran obra crítica, analizaba las condiciones mediante las cuales era posible un conocimiento verdadero. La segunda de ellas es la que precisamente Foucault llama una *ontología histórica del presente*, en esta ontología de lo que se trata es de explicar el sentido y

---

<sup>35</sup>“La Crítica de la razón dialéctica es el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX. En este sentido, Sartre es el último hegeliano y diría también, el último marxista”.

<sup>36</sup>“El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar”.

valor de las cosas que acontecen en nuestra actualidad. Esta empresa crítica fue de igual manera inaugurada por Kant, pues cuando éste se pregunta —en un texto de 1784— por la Ilustración, plantea la cuestión filosófica del presente. No cabe duda de que algunos pensadores ya habían reflexionado sobre la relación de la filosofía con el presente y esto al menos de tres maneras. A) Primero el presente se representaba como perteneciente a una Edad del Mundo, distinta de otras por ciertas características específicas, tal es el caso de Platón; B) El presente se analizaba como realización ya que se leían en él los signos anunciadores de una nueva época, así la hermenéutica histórica de San Agustín; C) Se analizaba el presente como un punto de transición hacia el comienzo de un mundo nuevo, el presente aquí es el umbral de una época por venir, movimiento que se repetiría cíclicamente, de esta manera era reflexionado por Vico. La Ilustración para Foucault es leída en el texto de Kant no tanto como una época, pues el presente ahí no es considerado dentro de un periodo más general que la englobaría, la singularidad del texto de Kant radica en que lo que se pregunta es la especificidad del momento presente tratando de encontrar la diferencia de lo que significa pensar hoy. La Ilustración no es entonces una época sino una actitud, así la alternativa que se ofrece en estar a favor o en contra de los ideales de Ilustración es vista como un chantaje político, debido a que lo que nos acerca a ella no es contemplado desde un punto de vista doctrinal, sino la actitud que nosotros mismos tenemos con el presente en una crítica permanente con nuestro ser histórico.

En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche (Foucault 2004:867)<sup>37</sup>.

El trabajo de Foucault tiende su filiación con esta actitud propiamente moderna y es por ello que proclama para la filosofía la actividad del diagnóstico. La pregunta que va a servir de guía en esta indagación es entonces “¿qué somos?” Ahora bien, para saber qué es lo que somos es necesario recurrir a la historia como grilla de lectura privilegiada, pues lo que somos no solamente es lo contemporáneo, sino es el resultado de un buen

---

<sup>37</sup>“Refiriéndome al texto de Kant, me pregunto si no se podría tomar a la Modernidad más como una actitud que como un periodo de la historia. Por actitud me refiero a un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección que es hecha por algunos cuantos; en fin, una forma de pensar y sentir, una manera de obrar y de conducirse que, al mismo tiempo, señala una pertenencia y se presenta como una tarea.”

número de transformaciones que hay que describir. Aunque esta recurrencia a la historia no es privativa de una ontología histórica del presente pues, el análisis interno de la verdad, dentro de una filosofía universal, también se da en términos históricos. Por ello tenemos que distinguir al menos dos maneras de hacer historia. Una historia interna de la verdad, en la cual se estudiaría la evolución de la misma hacia formas cada vez más acabadas; y una verdad considerada en el exterior de la historia, en donde se pondrían en evidencia las condiciones de posibilidad de la verdad.

Ahora bien, lo que Foucault entiende por historia es la acumulación, mas no sucesión, de los diferentes estados en los cuales el ser humano cobra volumen y medida. Llamemos a ese estado, que hemos dicho se configura por las significaciones que asumimos, para retomar el vocabulario propiamente foucaultiano, experiencia.

La noción de experiencia recorre toda la obra de Foucault. Desde la “Introduction” a *Le Rêve et l’Existence* de Binswanger, en donde Foucault denuncia el trato que hace Freud del sueño, pues queda reducido a una dimensión meramente psicológica, “mais il n’a pas su le connaître comme forme spécifique d’expérience” (Foucault, 2001a: 108)<sup>38</sup>; hasta el proyecto de una *Histoire de la sexualité*, cuyo proyecto se describe como “une histoire de la sexualité comme expérience, —si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité” (Foucault, 1984b:10)<sup>39</sup>; podemos observar su importancia. Aunque esta noción sufre cambios significativos en el planteamiento foucaultiano, a nuestro entender el peso de esta idea radica en que mienta la actitud propia de quien se cuestiona por las significaciones que lo rodean y, a su vez, esta actitud introduce —o quiere introducir—, en medio de esas tantas significaciones, el objeto capaz de desvanecerlas en provecho de otra cosa. En otras palabras la experiencia y el pensamiento son lo mismo, mejor dicho, pensar es experimentar. Ahora bien, el objeto que introduce la experiencia es bifaz, se trata de lo que podríamos llamar acontecimiento-límite.

Pero antes de puntualizar la noción de acontecimiento, diremos algunas palabras a propósito de la experiencia. La noción de experiencia es un término con una carga muy fuerte debido al uso que se le ha dado en la tradición filosófica, sobre todo asociada a las teorías del conocimiento. Es precisamente Kant quien la considera y la trabaja con

---

<sup>38</sup>cc...pero él no ha sabido reconocerlo como una experiencia”.

<sup>39</sup>cc...una historia de la sexualidad como experiencia —si se entiende por experiencia la correlación, en una cultura, entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”.

mayor profundidad, pero siempre la piensa al interior del conocimiento. En efecto, para Kant el problema consiste en delimitar los alcances de la razón con respecto al conocimiento verdadero, apodíctico y necesario. Para ello parte del hecho, para él, de que todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo procede de ella. Kant “ve” desde fuera a la experiencia, por ello podemos hablar de “la noción de experiencia en Kant”. No podríamos decir lo mismo si nos referimos a Bataille, de quien Foucault retomará el uso de ese concepto, porque lo que ahí está en juego es la “experiencia *de* Bataille”. Bataille denomina a esa experiencia “*expérience intérieure*” y la define en los siguientes términos:

J'appelle expérience intérieure un voyage au bout du possible de l'homme. Chacun peut ne pas faire ce voyage, mais, s'il le fait, cela suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent, le possible. Du fait qu'elle est négation d'autres valeurs, d'autres autorités, l'expérience ayant l'existence positive devient elle-même positivement la valeur et l'autorité (Bataille, 1954 :19).<sup>40</sup>

Bataille considera que siempre se ha pensado a la experiencia en relación con fines ajenos a ella misma, de esta manera la encontramos a menudo al servicio del conocimiento o de la religión. Por ello ahora se la quiere considerar en sí misma, en su interioridad misma, sin que encaje en “proyecto” alguno, “la nature de l'expérience est, sauf dérision, de ne pouvoir exister comme projet” (Bataille, 1954:59)<sup>41</sup>. De esta forma la experiencia se pone en la situación de negar los fines que antaño la comandaban y que se erigían como valores y a los cuales tenía como misión venerar: Dios, el conocimiento. Si antes la experiencia era un instrumento, una parada en el camino, para llegar a Dios o para alcanzar el conocimiento, ahora, al quitarle esos fines de donde adquiriría cierta autoridad, se convierte en la autoridad misma. De ahora en adelante tener una experiencia es una negación de todo el saber que cobija al ser humano para dejarlo en la intemperie del “no-saber”. Ir hasta el límite de lo posible del hombre quiere decir: “que la limite qu'est la connaissance comme fin sois franchie” (Bataille, 1954:20)<sup>42</sup>. Ese saber que es negado y puesto a prueba es el que cada ser humano tiene por el sólo hecho de existir y, cuando lo hacemos a un lado, y con él al proyecto al que pertenece, nos enfrentamos a lo desconocido donde precisamente “l'homme atteint l'extrême du

---

<sup>40</sup>«Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor y la autoridad”.

<sup>41</sup>«...la naturaleza de la experiencia es, salvo irrisión, no poder existir como proyecto”.

<sup>42</sup>«...que el límite que es el conocimiento como fin sea franqueado”.

posible” (Bataille, 1954: 11)<sup>43</sup>. Una vez puestos en ese límite, la angustia nos devora, nos sentimos con un peso menos pero al precio de nuestro desvanecimiento, “l’extrême est le seul point par où l’homme échappe à sa stupidité bornée —mais en même temps pour y sombrer” (Bataille, 1954:51)<sup>44</sup>. Si hemos considerado a la experiencia independiente de todo proyecto, es porque le permitimos que nos conduzca a donde ella quiera, sin prescribirle un puerto de antemano en el que pudiéramos estar seguros, y si acaso tiene un objetivo, éste consistiría en un lugar de perdición y sinsentido. Lo que introduce Bataille es una afirmación no dialéctica de la negación. Pero no hay que engañarnos, eso desconocido a lo que nos exponemos no está más allá de la experiencia, es la forma de “nuestra” experiencia. Para Foucault se trata de un gesto de trasgresión, pero entendiendo que no se da un paso más allá del límite, sino de que uno se sitúa en él:

La transgression est un geste qui concerne la limite; c’est là, en cette minceur de la ligne, que se manifeste l’éclair de son passage, mais peut-être aussi sa trajectoire en sa totalité, son origine même. Le trait qu’elle croise pourrait bien être tout son espace. Le jeu des limites et de la transgression semble être régi par une obstination simple : la transgression franchit et ne cesse de recommencer à franchir une ligne qui derrière elle aussitôt se referme en une vague de peu de mémoire, reculant ainsi à nouveau jusqu’à l’horizon de l’infranchissable (Foucault, 2001a :264-265).<sup>45</sup>

Foucault piensa la experiencia como límite, pues piensa en el pliegue donde impera el reino ilimitado del límite, por ello la experiencia es “l’éclair dans la nuit” (Foucault, 2001a:265)<sup>46</sup>, que de vez en cuando le da nombre a lo oscuro. Los actos filosóficos que realiza Foucault son, nada más y nada menos, que experiencias:

Le rôle essentiel que joue cette notion dans la réflexion de Foucault s’explique par la fonction très particulière qu’elle y remplit : celle d’un pli, dirait Deleuze, pli que se situe à l’intersection des théories et des pratiques, des discours et des institutions, du subjectif et de l’objectif, du normal et du pathologique, du vrai et du faux, du montré et du caché, etc. : en ce sens, penser des expériences, c’est

---

<sup>43</sup>...el hombre alcanza el límite de lo posible”.

<sup>44</sup>...el extremo es el punto por el que el hombre escapa a su cegata estupidez, pero, al mismo tiempo, para hundirse en ella.”

<sup>45</sup>“La transgresión es un gesto que concierne al límite; es allí, en la delgadez de la línea, donde se manifiesta el relámpago de su paso, pero quizás también su trayectoria total, su origen mismo. La raya que ella cruza podría ser efectivamente todo su espacio. El juego de los límites y de la transgresión parece estar regido por una sencilla obstinación: la transgresión salta y no deja de volver a empezar otra vez a saltar por encima de una línea que de inmediato, tras ella, se cierra en una ola de la escasa memoria, retrocediendo así de nuevo hasta el horizonte de lo infranqueable.”

<sup>46</sup>“El relámpago en la penumbra”.

comprendre leur rapport à un impensé qui ne constitue nullement un au-delà de l'expérience, mais représente la manière complexe et tordue dont l'expérience revient sur elle-même, et s'effectue en se disant (Macherey, 1992 :VIII-IX).<sup>47</sup>

El acto filosófico apela a un presente determinado, es una forma de incidir en lo que nos es contemporáneo, la filosofía como acto crea un espacio para reflexionar lo que somos en el presente. Pero esta búsqueda es, al mismo tiempo, un ya no querer ser lo que se es, es la intención de convertirse en algo completamente distinto, transformar el presente en pasado. Todos estos elementos que acontecen simultáneamente conforman el espesor del acontecimiento. El acontecimiento es el objeto que Foucault introduce en los intersticios del sentido que nos domina, para, de esa manera, posibilitar el cambio. ¿Pero entonces en qué nos convertimos?, ¿hacia qué nueva forma nos acercamos? ¿Cómo será la nueva configuración en la cual nos reconoceremos? Este tipo de preguntas no son pertinentes, puesto que nuestra experiencia ya no está dominada por el proyecto de una Historia Universal, es el acontecimiento lo que queremos superar. “L'acte philosophique, qui est susceptible d'interrompre le présent et donc de l'ouvrir à la fois sur le passé et sur l'avenir, est l'acte même qui dit le présent” (CGP, 1997 :226).<sup>48</sup>

De lo único que estamos seguros es del cambio, esto es, del presente, pues se repite incesantemente. La definición que da Foucault de la experiencia, aunque lacónica, conlleva toda la complejidad de la que hemos hablado, una experiencia, dice, “est quelque chose dont on sort soi même transformé” (Foucault, 2001b:860).<sup>49</sup>

La mayoría de los críticos de Foucault no entienden esta dimensión ética de la filosofía como acto, sino simple y llanamente como teoría, y a partir de las categorías de la filosofía tradicional, esgrimen sus argumentos. Para tomar sólo un ejemplo, Merquior nos dice refiriéndose al tratamiento de la historia que hace Foucault: “su historia está lejos de ser siempre sólida. (...) sus confusiones conceptuales y debilidades explicatorias más bien contrarrestan sus aportaciones reales” (Merquior, 1988: 267). Merquior no toma en cuenta que el asunto de Foucault no se enmarca, primero, en un proyecto;

---

<sup>47</sup>“El papel esencial que desempeña esta noción en la reflexión de Foucault se explica por la muy particular función que ahí llena: aquella de un pliegue, diría Deleuze; pliegue que se sitúa en la intersección de teorías y de prácticas, de discursos y de instituciones, de lo subjetivo y lo objetivo, de lo normal y lo patológico, de lo verdadero y de lo falso, de lo mostrado y de lo oculto, etc.: en este sentido, pensar las experiencias, es comprender su relación con un impensado que no se constituye de ninguna forma en un más allá de la experiencia, sino que representa la manera compleja y torcida en la cual la experiencia regresa sobre ella misma, y se efectúa diciéndose”.

<sup>48</sup>“El acto filosófico, que es susceptible de interrumpir el presente y de abrirlo a la vez hacia el pasado y hacia el porvenir, es el acto mismo que dice el presente”.

<sup>49</sup>“...es algo de lo cual se sale transformado”.



segundo, que los acontecimientos no son hechos o datos, sino actos filosóficos singulares.

Con ello observamos que la cuestión ética no es un período dentro del pensamiento de Foucault, sino que consiste en uno de los pilares de su reflexión que se remonta a la arqueología y pasa por la genealogía; éstas son ya de entrada una ética. La actitud ética es la actitud filosófica por antonomasia, esto es, la actitud que uno mismo tiene a propósito de sus propias prácticas, de su forma de hablar, de hacer. En suma, a lo que apunta la ética en Foucault es a los modos de ser, a la relación que uno mantiene consigo mismo.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LA FILOSOFÍA COMO DIAGNÓSTICO: ARQUEOLOGÍA

#### 2.1. Ser del lenguaje, literatura y prácticas discursivas

Si bien la experiencia como tal se da en una unidad, cuando se la analiza para entenderla, nos percatamos al instante que es por naturaleza un espacio compuesto por actos de índole distinta, incluyéndose el acto mismo que los describe. Hay, entonces, un nivel de análisis que es la descripción de los actos aglutinados en la experiencia y, en otro nivel que no es precisamente de análisis, está el acto que describe a los actos. La razón por la que el acto descriptivo no puede ser elucidado, al menos exhaustivamente, es que se trata de actos en los cuales nos movemos, y ellos indican el emplazamiento desde donde hablamos, por tanto, aunque se intente su análisis, siempre dejarán un resto impensable. Ahora bien, ese resto impensable es lo que permite la posibilidad de que sean pensados en otro momento y a partir de otras reglas, reglas que se pondrán en juego según otras prácticas. Esto tiene consecuencias importantes para la consideración de la experiencia: primero, la experiencia no es un hecho, sino un acontecimiento; segundo, ese acontecimiento es una puesta en relación desde el inicio, en el sentido de que gracias al acontecimiento es como puede existir el análisis y, al mismo tiempo, el acontecimiento es el resultado de dicho análisis.

...les structures fondatrices de l'expérience moderne produisent ce qu'elles partagent, suscitent ce qu'elles nient, et se produisent du coup comme structures absolument neuves au lieu de se ramener à la division d'une réalité dont les termes seraient posés avant elles (Potte-Bonneville, 2004: 38)<sup>50</sup>.

En cuanto al acto mismo que describe los actos que conforman la experiencia, no podría efectuarse a menos de que se introdujeran nuevamente los temas trascendentales, esto es, aquellos que conciernen a una conciencia constituyente y su correlato del origen y el retorno, estos últimos componentes de una historia lineal. En efecto se trataría de rescatar en un segundo grado una conciencia que sería capaz, gracias a su desdoblamiento, de contemplar desde afuera a los actos concretos, pero a costa de ellos

---

<sup>50</sup>...las estructuras fundadoras de la experiencia moderna producen aquello que distribuyen, suscitan lo que niegan y se presentan de golpe como estructuras absolutamente nuevas en lugar de remitirse a la división de una realidad de la cual los términos estarían dados de antemano.”

mismos, pues en ese caso, lo que fundaría a los actos sería nuevamente una conciencia aún más primigenia y los actos solamente tendrían una importancia secundaria. Por consiguiente, el análisis de los actos se opone frontalmente a los temas trascendentales, pues estos esquivan de antemano la rareza de nuestro presente, inscribiéndolo dentro de los avatares de una conciencia al interior de una historia continua y en progreso constante, no sin antes haber convertido el acontecimiento en un hecho.

Le discours qui est le nôtre a permis, de notre temps, de parler de discours en général, de formuler la méthode archéologique. Mais nous ne pouvons guère apercevoir ce discours nôtre, puisque nous parlons à l'intérieur de ses règles et que lui-même, à nos yeux, serait objectivé si nous l'apercevions. Nous ne connaissons pas notre actualité : tel est l'obstacle incontournable (Eribon, 2001: 50).<sup>51</sup>

A esos actos, tanto los descritos como el que los describe, Foucault los llama prácticas, con el fin de llamar la atención a propósito de su rareza y la forma concreta en que se dan, para diferenciarlos también de los actos de conciencia. En ese sentido las prácticas son la racionalidad o la regularidad que define lo que los hombres dicen, hacen y piensan. Al respecto Foucault analiza tres tipos de estas prácticas, mejor dicho, “regímenes de prácticas”. Tenemos prácticas discursivas, prácticas no-discursivas y prácticas que podemos llamar éticas, o prácticas de cómo se constituye uno a sí mismo como sujeto. La Arqueología es un análisis que privilegia las prácticas discursivas, pero esto no querrá decir que el objeto de ese análisis sea solamente este tipo de prácticas, sino que se estudia también, y de una manera importante, la relación que tienen esas prácticas con las prácticas no-discursivas, la manera en cómo las prácticas no-discursivas inciden en la formación de lo propiamente discursivo, aunque ciertamente existe preponderancia de éste último pues, en una práctica discursiva lo decisivo es explicar el hecho de que en un momento dado una cosa sea vista tal como se ve, que una palabra sea empleada con esta u otra significación. La genealogía por su parte se encarga con más detenimiento de las prácticas-no discursivas, pero también lo hace en relación con las prácticas discursivas, de tal forma que al entrecruzamiento de esas dos prácticas se le nombrará dispositivo. En este sentido lo importante será la explicación del por qué de la conducta de los hombres. Ahora bien, las prácticas de cómo los hombres se constituyen en sujetos, ya están presentes en los análisis efectuados por la arqueología y

---

<sup>51</sup>“Nuestro discurso permite, en nuestro tiempo, hablar del discurso en general, de formular el método arqueológico. Pero apenas podemos percibir ese discurso nuestro, puesto que hablamos al interior de sus reglas y que él mismo, bajo nuestra mirada, sería objetivado si lo percibiéramos. No conocemos nuestra actualidad: tal es el obstáculo ineludible.”

la genealogía, sólo que en estos estadios no se desarrollarán a fondo. Diríamos que la intensidad va recorriendo ciertos puntos del análisis, pero sin descartar a los demás aspectos involucrados en la experiencia. No puede hacerse el reproche o desacreditar estos análisis por reduccionismo, pues se presentan como vías de investigación que van desarrollándose en puntos singulares. Así, por ejemplo, en *Les mots et les choses* sólo se desarrolla la investigación a partir de las prácticas discursivas, o sea, qué es lo que se puede y por qué se puede decir algo en un momento dado acerca de las palabras, o del trabajo, o de la naturaleza; pero ese trabajo se sitúa al nivel del saber, del discurso en tanto que produce una verdad, y se deja de lado su enraizamiento en otro tipo de prácticas, es decir, la relación que tiene ese saber con las instituciones, decisiones políticas, aspectos sociales, diagramas de distribución de los seres, configuración del espacio, relaciones de fuerza.

En este apartado estudiaremos el análisis arqueológico referente a las prácticas discursivas y la manera en cómo se articulan con las demás prácticas para formar ese espacio de dispersión de los actos que Foucault llama experiencia. Para tal efecto, nos parece pertinente remontarnos a la manera en como se plantea el problema del lenguaje para Foucault, para ello habrá que recorrer el camino de la cuestión del lenguaje en su propio ser, al uso del lenguaje que se da como práctica.

El entorno donde empieza a proyectarse el itinerario del pensamiento foucaultiano está habitado por la fenomenología, el estructuralismo y el psicoanálisis, entre otras tendencias teóricas, por supuesto. En la *Introducción* a *El sueño y la existencia* del psicoanalista existencial Binswanger, Foucault anotaba: “1900, les *Logische Untersuchungen*, de Husserl, 1900, la *Traumdeutung*, de Freud. Double effort de l’homme pour ressaisir ses significations et se ressaisir lui-même dans sa signification” (Foucault, 2001a: 97).<sup>52</sup> Estos esfuerzos colosales emprendidos para lo comprensión de lo humano, coincidían en el lenguaje como punto de partida. Por una parte Freud, cuando al darle al sueño el estatuto de la palabra apelaba a un sentido que habría que descubrir; por la otra Husserl, cuando adscribe la comprensión de los fenómenos de expresión a una conciencia que los utiliza como referencia, construyendo con ello la posibilidad de una fenomenología de la significación. Sin embargo, para Foucault, en ambos casos, al poner como prioridad el sentido de las significaciones, se dejaba de lado

---

<sup>52</sup>“1900, las *Investigaciones lógicas*, de Husserl; 1900 *La interpretación de los sueños*, de Freud. Doble esfuerzo del hombre por retomar sus significaciones y retomarse él mismo en su significación.”

la elucidación de los actos expresivos en sí mismos, pues éstos no eran reconstituidos en su necesidad. Dicho de otra manera, lo que esos análisis omitían era la realidad del lenguaje. “De la confrontation entre Husserl et Freud naissait une double problématique ; il fallait une méthode d’interprétation que restituât dans leur plénitude les actes d’expression” (Foucault, 2001a: 107).<sup>53</sup> A esto último es a lo que, partiendo del análisis existencial, había contribuido Binswanger, por la vía de una especie de amalgama entre la fenomenología y el psicoanálisis. El sueño no era “psicologizado” como lo había hecho Freud sino que era retomado “comme forme spécifique d’expérience” (Foucault, 2001a: 108).<sup>54</sup> Así, el sentido absoluto del sueño tomado como experiencia, venía a ser la muerte,

La mort porte alors le sens de la réconciliation, et le rêve où se trouve figurée cette mort est alors le plus fondamental qu’on puisse faire : il ne dit plus l’interruption de la vie, mais l’accomplissement de l’existence ; il montre le moment où elle achève sa plénitude dans un monde près de se clore (Foucault, 2001a: 123).<sup>55</sup>

Observamos ya cómo en este texto se hace patente, aunque de una forma embrionaria, la necesidad de una investigación que retome el lenguaje en su propia manifestación, en su materialidad en tanto que acto de expresión, y la relación a que pudiera dar lugar con la muerte, esa relación que vendrá a anudarse a través de la literatura. Será a raíz de estas inquietudes que, más tarde, Foucault tomará distancia de esa noción de experiencia todavía transida toda ella de fenomenología y encontrará una forma de experiencia a nivel de pensamiento, reflejando, por lo demás, la manera en cómo el lenguaje se nos da en la actualidad.

...la littérature a sans doute été pour lui le lieu privilégié où s’est élaboré le statut de l’expérience considérée comme telle, et à partir duquel ont pu être pensées, sur son modèle en quelque sorte, d’autres « expériences », comme celle de l’exclusion, du savoir, de la punition ou de la sexualité (Macherey, 1992: IX).<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup>“De la confrontación entre Husserl y Freud, nació una doble problemática: faltaba un método de interpretación que restituyera en su plenitud a los actos de expresión.”

<sup>54</sup>“como una forma específica de experiencia.”

<sup>55</sup>“La muerte lleva entonces el sentido de la reconciliación, y el sueño donde se encuentra figurada aquella muerte es entonces el más fundamental que pueda hacerse: no dice más la interrupción de la vida, sino el cumplimiento de la existencia; muestra el momento donde ella realiza su plenitud en un mundo cerca de cerrarse.”

<sup>56</sup>“La literatura ha sido sin duda para él (Foucault) el lugar privilegiado donde se ha elaborado el estatuto de la experiencia considerado como tal y a partir de la cual han podido ser pensados, de alguna forma sobre su modelo, otras “experiencias, como la de la exclusión, el saber, el castigo o de la sexualidad.”

Pero para aclarar la noción de “Literatura” es necesario, antes, detenernos un poco en la noción de locura desarrollada en *La historia de la locura en la época clásica*, obra que, según Foucault, está inspirada por obras literarias “Ce qui m’a intéressé et guidé, c’est une certaine forme de présence de la folie dans la littérature” (Foucault, 2001a:196).<sup>57</sup> Ahora bien, en el primer prefacio a dicha obra, se señala que cuando una cultura funda su identidad, lo hace a partir de una proyección de lo negativo, es decir, que sus valores fundamentales, su “positividad”, se yerguen a través de una negación, y es por esta negación que dicha cultura configura su condición de posibilidad y de aparición histórica. La historia de una cultura no nace por un gesto positivo, sino de la negación de lo que para ella será el exterior. La posibilidad de la cultura occidental se debe a esos gestos fundadores donde se da la partición de sus contenidos positivos y sus límites. En este caso, occidente se erige sobre varias particiones: el sueño y la vigilia, las prohibiciones y permisiones sexuales, la división entre oriente y occidente y, la escisión entre razón y locura. El momento esencial se da cuando se produce la elección, cuando se produce la decisión de lo que para una cultura será lo exterior, y esa decisión pronto queda oscurecida por la preeminencia que se da a sus contenidos positivos. De ahí que cada cultura pueda escribir, por un lado, una historia dialéctica, que hace referencia a los contenidos afirmativos, a su interioridad y, por lo tanto, esa historia funciona como memoria; por otro lado, también puede desplegarse, a caballo con esa historia dialéctica, una estructura trágica que funciona como su revés, como su lado amenazante pero nunca presente. Por eso, para Foucault, la locura es para la razón occidental una “Ausencia de obra”, puesto que nunca es designada como una manifestación positiva. De ahí que los saberes que tienen derecho a la palabra sobre la locura, no hagan otra cosa que remitirla a un olvido, y a lo mucho desplieguen un monólogo sobre ella. Pero la locura en sí misma no tiene derecho a la palabra, pues siempre ha estado ausente. Ella queda excluida de la historia y por ello mismo, la historia dialéctica siempre estará acompañada de una ausencia de obra. Entonces, más que hacer la historia del lenguaje sobre la locura, esto es, partiendo de verdades terminales que nos ofrece el saber psiquiátrico, se trata más bien de hacer “l’archéologie de ce silence” (Foucault: 2001a:190).<sup>58</sup>

La plénitude de l’histoire n’est possible que dans l’espace, vide et peuplé en même temps, de tous ces mots sans langage qui font entendre à qui prête l’oreille un bruit sourd d’en dessous de l’histoire,

---

<sup>57</sup>“Lo que me ha interesado y guiado es una cierta forma de presencia de la locura en la literatura.”

<sup>58</sup>“La arqueología de ese silencio.”

le murmure obstiné d'un langage qui parlerait tout seul —sans sujet parlant et sans interlocuteur, tassé sur lui-même, noué à la gorge, s'effondrant avant d'avoir atteint toute formulation et retournant sans éclat au silence dont il ne s'est jamais défait. Racine calcinée du sens (Foucault, 2001a: 191).<sup>59</sup>

Por lo tanto, la historia de la locura presentada por Foucault no tiene el cometido de devolver a la locura su voz propia, pues nunca la ha tenido, sino de restituir el gesto que separa a la razón de la locura y que sin embargo las une, con el fin de vislumbrar ese intercambio constante por medio del cual la razón y la historia occidentales son posibles. No se trata de una apología de la locura, sino de la denuncia del olvido de aquel gesto fundador que separa, no sin violencia, la razón y la locura.

*Grosso modo*, en el Renacimiento la locura está presente como un hecho estético y cotidiano, la locura es el momento en donde el hombre está enfrentado a la sombría necesidad del mundo, a una naturaleza de tinieblas. Mientras que en la época clásica la locura es excluida y reducida al silencio, convirtiéndose en la ocasión para que aparezcan el error y la mentira, la falta moral de los hombres y, por ello mismo, la locura es nada, en la medida en que se presenta como el reverso de la razón. Finalmente, en la época moderna, la locura es considerada como enfermedad mental, es decir, como un fenómeno natural ligado a la verdad del hombre. Para la psiquiatría moderna el delirio se convierte en una patología de la facultad de hablar debido quizá a disfunciones que tienen como sede el cerebro.

Para Foucault, en esta historia, la época clásica nos muestra un dato importante: la locura revela la existencia de un discurso delirante, o mejor dicho, decir que alguien está loco es señalar cierta incongruencia en las palabras, en la sintaxis, es denunciar un sistema de proposiciones falsas, a tal grado que el lenguaje va a formar de cabo a rabo la estructura de la locura.

Las palabras de los locos son la ocasión ideal del error y la mentira, y por ello se la avecina a todas las figuras de sinrazón: disipadores, homosexuales, blasfemadores, libertinos, vagos, pues todos estos personajes forman parte de la negación dado que se alejan del camino recto de la razón. La locura es nada en la medida en que no hay una diferenciación clara con respecto a las demás figuras de la sinrazón, se encuentra en un

---

<sup>59</sup>«La plenitud de la historia no es posible sino en el espacio, vacío y lleno al mismo tiempo, de todas esas palabras sin lenguaje que hacen escuchar, a quien preste oídos, un ruido sordo por debajo de la historia, el murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría *totalmente solo*, sin sujeto hablante y sin interlocutor, amontonado sobre sí mismo, anudado en la garganta, derrumbándose antes de haber alcanzado toda formulación y regresando sin estruendo al silencio del cual nunca se ha separado. Raíz calcinada del sentido.»

estado indiferenciado y encerrada con ellas. Las palabras del delirio son objeto de risa por la nadería que hacen circular.

Mais ce *rien*, son paradoxe est de le *manifeste*, de le faire éclater en signes, en paroles, en gestes. Inextricable unité de l'ordre et du désordre, de l'être raisonnable de choses et de ce néant de la folie. Car la folie, si elle n'est rien, ne peut se manifester qu'en sortant d'elle-même, et en prenant apparence dans l'ordre de la raison ; en devenant ainsi le contraire d'elle-même (Foucault, 1972 :310).<sup>60</sup>

El delirio es, en suma, un caudal de palabras que expresan una nada, un lenguaje que se embrolla sobre sí mismo, que anuncia, visto desde la razón, la sinrazón. ¿Acaso esa expresión vacía no es la misma que encontramos cuando Nietzsche nos habla de que no hay *nada* que interpretar, debido a que lo único que hay son interpretaciones? En efecto, Foucault observa en algunas “obras” de literatura esta forma de ser del lenguaje, ya sea en Hölderlin, Bataille, Blanchot, Artaud, o Roussel. Sin embargo la crítica literaria ve en ellas la ocasión para reconstruir las identidades de sus autores, cuando lo que en realidad sucede es que esas “obras” desplazan a sus pretendidos autores, los desmoronan, puesto que a lo que apunta ese lenguaje es a una ausencia de obra. Para la crítica literaria los locos delirantes expresan su delirio a través de la escritura literaria, de este modo es como la psicopatología puede explicar las obras de estos escritores reconstruyendo sus identidades. Pero para Foucault el delirio y la escritura son el lugar de una “expérience radicale du langage qui annonce qu'il n'est jamais contemporain de son soleil d'origine” (Foucault, 1963b: 205).<sup>61</sup> El delirio anuncia una característica esencial del lenguaje que es su repetición al infinito:

...tanto el delirio del insensato como la escritura literaria exhiben el lenguaje en la raíz de su posibilidad, la evidencia neutra y enloquecedora de que en el principio del lenguaje no hay otra cosa que el lenguaje mismo (Gros, 2000: 73).

El lenguaje no dice otra cosa que el lenguaje mismo, o mejor, que las cosas nacen de los embrollamientos del propio lenguaje. Así podríamos ya, entonces, definir lo que es la literatura: es el lenguaje que se dice a sí mismo, que se pliega y se repliega

---

<sup>60</sup>“Pero esa *nada*, tiene por paradoja *manifestarla*, hacerla estallar en signos, en palabras, en gestos. Inexplicable unidad del orden y del desorden, del ser razonable de las cosas y de esa nada de la locura. Pues si la locura es nada sólo puede manifestarse saliendo de sí misma, y tomando una apariencia en el orden de la razón; convirtiéndose así, en lo contrario de ella misma”.

<sup>61</sup>“...experiencia radical del lenguaje que anuncia que él no es jamás contemporáneo de su sol de origen”.



incesantemente, y es por ello que en ella se configura la posibilidad de una experiencia de pensamiento.

Que el lenguaje no sea contemporáneo de su sol de origen, se puede explicar por la manera “racional” en que creemos utilizar el lenguaje. El habla de todos los días nos muestra esta forma de considerar al lenguaje. Utilizamos el lenguaje como si fuera un objeto trascendente, como si alcanzara a las cosas mismas pues, si no fuera así, simplemente no existiría comunicación alguna. Siempre tenemos la certeza de que hablamos de algo, pensamos que el referente es lo que impulsa e incita a hablar y es imprescindible en la medida de que es un componente esencial del significado. Incluso si el referente es concebido como una construcción elaborada por los ardides de una pragmática, no por ello dejamos de suponer que las cosas se iluminan con el lenguaje. Aquí de alguna manera concebimos que el sentido existe antes del lenguaje. Si no existieran los objetos a los cuales se refieren las palabras, simplemente habitaríamos los terrenos del delirio, en donde el lenguaje es dejado a su suerte. Para nosotros esta es la cosa más natural: siempre que hablamos, hablamos de algo, y ese algo no necesariamente está frente a nosotros, pues puede presentarse como una promesa, como un retorno posible, como un origen. No sólo este fenómeno se presenta en el uso cotidiano que hacemos del lenguaje, en realidad anima, y con mayor fuerza, lenguajes especializados como el de la ciencia y la filosofía.

Pero siempre existe el deseo de alcanzar el sentido primigenio de las cosas a través del lenguaje, como si allí se encontrara el origen.

El tema acuciante del origen apuntaba con claridad a ese “conacimiento”, en lo profundo de los tiempos, de las palabras y las cosas, el momento en que uno y otras intercambiaban la reciprocidad de su identidad. El lenguaje supone entonces el momento originario en que las cosas se ajustan a la justicia de sus designaciones (Gros, 2000: 78).

El lenguaje se nos presenta bajo una estructura signifiante. La existencia de una intención latente puesta en juego por el lenguaje es uno de los supuestos sin los cuales el hablar no podría desarrollarse. Las palabras significan algo, ya sea que representen algo fuera de ellas o bien la intención de quien hace uso de ellas considerándolas como el instrumento de la comunicación; de cualquier forma se despliegan a partir de una trascendencia propia del lenguaje. Se tiene la sospecha que el lenguaje dice otra cosa que lo que dice, que las palabras dichas hacen alusión a un no dicho que se encuentra por debajo de ellas y que éstas no agotan nunca. De ahí se explica la proliferación del

lenguaje en el comentario, pues tal parece que las palabras nunca acaban de colmar su función nominal, como si estuvieran a la espera y en alerta de aquello que las llenaría y que al final nunca llega; por ello el comentario sigue desdoblándose al infinito, pues siempre habrá comentario sobre el comentario, con el cometido de llegar de una vez hacia aquello que se dirige el lenguaje encontrándose en una reserva inagotable. En el momento en que se llegara a cumplir la nominación total, el comentario se detendría, pues se encontraría en plena identificación con la nominación primera. El comentario “interroge le discours sur ce qu’il dit et a voulu dire; il cherche à faire surgir ce double fond de la parole, où elle se retrouve en une identité à elle-même qu’on suppose plus proche de sa vérité; il s’agit, en énonçant ce qui a été dit, de redire ce qui n’a jamais été prononcé” (Foucault, 1963a: XII).<sup>62</sup>

Hay varios supuestos que, la mayoría de las veces, pasamos por alto con respecto a este uso que hacemos del lenguaje, sin los cuales quizá no proliferaría tan incesantemente. El primero de ellos radica en considerar una insuficiencia del lenguaje con respecto a la riqueza del pensamiento. Aquí el lenguaje no alcanza a transmitir fehacientemente lo pensado, siempre deja en la sombra restos de pensamiento y estos restos son la esencia de lo que efectivamente se dijo. Otro supuesto es el de que el significado desborda al significante, y cuando se pregunta por el significado de un significante cualquiera, el significado mismo se convierte en significante. Así, para algún día llegar a la verdad del significado, hay que darse a la tarea de rastrear ese pensamiento que el lenguaje redujo a ruinas y esto indefinidamente, pues uno nunca puede estar seguro de haber alcanzado el cometido, pues la tarea del comentario es infinita. De tal suerte que en el lenguaje se dan cita varios elementos pero no el lenguaje mismo: al lenguaje lo habitan los objetos que éste designa, el sentido de las palabras, la intención del sujeto que habla, más las diversas interpretaciones que del significante se han hecho aglutinadas en la tradición. “Le langage semble toujours peuplé par l’autre, l’ailleurs, le distant, le lointain; il est creusé par l’absence” (Foucault, 1997: 187).<sup>63</sup> En este sentido la tarea del comentario procede a contracorriente de la literatura.

Lo anterior no quiere decir que la crítica que se hace al comentario vaya en el sentido de querer impugnar para siempre y desde siempre toda técnica de interpretación, pero sí al

---

<sup>62</sup>...interroga al discurso sobre lo que éste dice y ha querido decir, trata de hacer surgir ese doble fondo de la palabra, donde ella se encuentra en una identidad consigo misma, que se supone más próxima a su verdad; se trata de enunciar lo que ha sido dicho, de volver a decir lo que jamás ha sido pronunciado.”

<sup>63</sup>“El lenguaje parece poblado siempre por lo otro, lo de otro lugar, lo distante, lo lejano; está vaciado por la ausencia.”

menos decir que el lenguaje no se agota en el comentario o en la interpretación, además de señalar el anacronismo que supone el utilizar técnicas de interpretación para cernir los eventos del lenguaje, o bien utilizar teorías de la significación para localizar el acontecimiento de la literatura, en el momento mismo en que la existencia de los signos nos sugiere un uso del lenguaje totalmente distinto, un uso literario, esto es, en su autorreferencialidad. En varias ocasiones Foucault se lamentará de que no poseamos otro uso de la palabra además del comentario: N'est-il pas possible de faire une analyse des discours qui échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique? (Foucault, 1963: XIII).<sup>64</sup>

El comentario es un sedimento anterior a nuestra actualidad, pero que persiste debido quizá a que es una de las formas que nos protegen contra la falta de ser que despliega el lenguaje, contra el vacío que se abre cuando se habla. El comentario es un uso del lenguaje en el cual se nos permite instalar fuera de cualquier problemática que el lenguaje pudiera plantear. Sin embargo, estudiando el uso —juego— del lenguaje de Roussel, Foucault observa que el lenguaje, si se lo toma de manera diferente a como lo hacemos en la cotidianidad, esto es, cuando hablamos de las cosas razonablemente, nos depara una enfermedad que le pertenece por derecho propio: las palabras no son el espejo de las cosas ni tampoco están destinadas a contener la verdad de ellas; el lenguaje de lo que habla es de que antes del habla hay nada y que, paradójicamente, el lenguaje está encargado de expresar esa nada. Es por ello por lo que la literatura nos pone ante una experiencia radical del lenguaje, puesto que el uso de los signos que hace desenmascara la pasividad y la quietud en la que normalmente creemos utilizar el lenguaje. La literatura en su lugar nos muestra que el más simple *performance* verbal conlleva un peligro: socavar en sus cimientos el mero hecho de hablar y escribir. Además esta situación determina nuestro presente, y nos pone ante una tarea propiamente contemporánea que debemos asumir a nivel de pensamiento. En el caso del mismo Foucault, diremos que la arqueología, en tanto que diagnóstico y análisis de las prácticas discursivas, es la reacción ante este acontecimiento, ya que lo que trata de cernir dicho análisis es la dispersión del lenguaje, ese murmullo incesante, pero no con el objetivo de remitirlo a unidades formales, sino de mantener su inestabilidad, de

---

<sup>64</sup>“No sería posible hacer un análisis de los discursos que escapara a la fatalidad del comentario sin suponer ningún resto, ningún exceso en aquello que se ha dicho, sino por el mero hecho de su aparición histórica.”

mostrarlo tal como aparece. No otra es la función del enunciado, concepto muy importante para la arqueología, el enunciado es un conjunto de signos tomados al nivel de su existencia. Es por ello también que la arqueología siempre se mantiene en un nivel descriptivo. En primer lugar habría que rastrear si la interpretación ha sido la única forma de relacionarnos con el lenguaje y para ello hay que hacer la historia del signo mismo, de su modo de ser; con la finalidad de, en caso de que haya otra manera de ser del signo, observar las diferencias con nuestro presente y hacer el diagnóstico, o sea, responder a la pregunta del por qué nosotros utilizamos, o creemos utilizar, de tal manera el lenguaje y no de otra forma en la actualidad.

Foucault parte del adagio nietzscheano según el cual todo es interpretación, de tal forma que no hay signos primeros o enigmáticos, sino que el signo es ya una interpretación. Así, lo que se presenta antes del signo es la interpretación; por ello un análisis de las interpretaciones que se hacen pasar por signos primeros nos debe dar cuenta del ser mismo de los signos: antes de que el signo se ponga a significar, funciona de cierta manera y es ese funcionamiento el que hay que analizar, dado que lo que se quiere sacar a la luz es la fuerza que otorga sentido y hace que el lenguaje se convierta en signo.

Con esta observación se ponen en entredicho dos aspectos hasta entonces evidentes al momento de considerar al lenguaje. El lenguaje como plenitud de la palabra y como alegoría. En lugar de ese lenguaje en plena armonía con las cosas, como esa anterioridad de la cual el ser humano hace uso para referirse a las cosas permitiendo la comunicación de sus deseos o intenciones, nos encontraremos con un lenguaje en permanente desequilibrio, pues no está en su ser adecuarse al mundo o a las cosas y, sobre todo, nos encontramos con que es el lenguaje el que hace posible las diversas posiciones que asume un sujeto en tanto que hablante y no a la inversa. El sujeto que habla es solamente un rasgo secundario, un epifenómeno, producto del modo de ser del lenguaje que se presenta en su propio ser.

Tampoco el lenguaje estará destinado a decir forzosamente otra cosa con lo que dice, pues el signo no significa una interpretación puesto que es interpretación desde el inicio. Por eso no podemos comenzar con la definición de signo, porque éste ya se encuentra funcionando de tal o cual forma, no podemos hacer una teoría del signo, pero sí podemos interrogar al ser mismo de los signos en su funcionamiento.

Ce qui me paraît décevant, naïf dans les réflexions, les analyses sur les signes, c'est qu'on les suppose toujours déjà là, déposés sur la figure du monde, ou constitués par les hommes, et que jamais on n'interroge l'être même des signes. Qu'est-ce cela, le fait qu'il y ait

des signes, des marques, du langage? Il faut poser le problème de l'être du langage comme tâche pour ne pas retomber à un niveau de réflexion qui serait celui du XVIIIe siècle, au niveau de l'empirisme (Foucault, 2001: 531).<sup>65</sup>

En *Les mots et les choses* de lo que se trata es de estudiar cómo funciona precisamente el lenguaje con el fin de explicar un corpus de saberes llamados ciencias humanas, pero no desde el punto de vista epistemológico, sino al nivel de su posibilidad histórica. *Les mots et les choses* es mi libro de los signos, y la única persona en haberlo leído es Hyppolite, así solía referirse Foucault a su libro y a su mentor. “Es un libro trágico” había sentenciado Hyppolite. El título de este texto es de por sí engañoso, pues uno pensaría que con lo que se va a encontrar es con la descripción de cómo los hombres relacionan, a partir de un lenguaje y un mundo dado de antemano, las palabras con las cosas. Pero, como hemos visto, las cosas y las palabras de las que habla Foucault no preceden a las prácticas humanas, si no a la inversa: las prácticas humanas configuran las palabras y las cosas de las que se habla en un momento dado. Las palabras y las cosas son producto de la disposición del ser del lenguaje en tanto que este constituye una práctica concreta.

Foucault comienza su análisis a partir del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, en esa época se nos dice que la figura alrededor de la cual se organizaba el saber era la semejanza. Cuatro figuras de ella son descritas: la *convenientia*, la *aemulatio*, la analogía y el juego de las simpatías. Aquí el lenguaje forma parte del mundo, los signos son parte de la naturaleza, están puestos con antelación por dios. La naturaleza es toda ella un gran texto que hay que descifrar, el hombre para ello debe reconocer los signos y es aquí donde encuentra su pertinencia la semejanza.

Dans son être brut et historique du XVIe siècle, le langage n'est pas un système arbitraire; il est déposé dans le monde et il fait partie à la fois parce que les choses elles-mêmes cachent et manifestent leur énigme comme un langage, et parce que les mots se proposent aux hommes comme des choses à déchiffrer (Foucault, 1966: 50).<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup>“Lo que me parece decepcionante, ingenuo en las reflexiones, los análisis sobre los signos, es que se los supone ya ahí, dispuestos en la figura del mundo, o constituidos por los hombres y que jamás se interroga por el ser mismo de los signos. ¿Qué es aquello, el hecho que haya signos, marcas, lenguaje? Hace falta plantear el problema del ser del lenguaje como tarea, para no recaer en un nivel de reflexión que sería aquel del siglo XVIII, al nivel del empirismo.”

<sup>66</sup>“En su ser bruto e histórico del siglo XVI, el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y forma, a la vez, parte de él, porque las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma como un lenguaje y porque las palabras se proponen a los hombres como cosas que hay que descifrar.”

Por ello, en esa época, la forma de conocimiento está ligada a la adivinación, pues el hombre tiene como misión la búsqueda de los signos que le son anteriores y que proceden de un plan divino. Dios ha dispuesto los signos en la naturaleza de acuerdo a una denominación exacta, las palabras son el espejo de la naturaleza. Por ello también la interpretación juega un papel importante, hay que detectar los signos en la naturaleza, y nos encontramos con que es otra semejanza la que permite hacerlo. Así, durante el Renacimiento, Magia y Erudición se convierten en aspectos requeridos por la misma funcionalidad del signo y no como formas poco elaboradas desde el punto de vista racional. En realidad no se trata de saberes insuficientes que no alcanzaron un nivel racional aceptable, sino de aspectos requeridos por el funcionamiento del signo bajo la forma de la semejanza.

Pero el lenguaje, considerado como una práctica, sufre alteraciones en su modo mismo de ser, la semejanza va a ser criticada y dejar de funcionar como la forma en que se articula el saber, y se convertirá en el lugar del error y el engaño. Precisamente, a principios ya del siglo XVII, nos encontramos con la crítica que hace Bacon a la semejanza a través de su teoría de los ídolos. En otro sentido y con una significación más amplia encontramos la crítica que hace Descartes, pues de lo que se va a tratar ahora es de determinar las identidades y las diferencias a partir de un acto de la inteligencia que permite identificar las evidencias. Con ello, por medio de la comparación, se puede instaurar un orden, orden que obedece más a la forma del pensamiento que a la naturaleza de las cosas mismas. El pensamiento está encargado ahora de discernir. El saber se remite a una *mathesis*, entendida como una ciencia general del orden. El lenguaje deja entonces de pertenecer al mundo, se convierte en la forma misma del análisis, es un sistema arbitrario que permite el establecimiento del orden, se forma, en suma una teoría de la representación:

...c'est l'appartenance d'un calcul universel et d'une recherche de l'élémentaire dans un système qui est artificiel, et qui, par là-même, peut faire apparaître la nature depuis ses éléments d'origine jusqu'à la simultanéité de toutes leurs combinaisons possibles. A l'âge classique se servir de signes, ce n'est pas, comme aux siècles précédents, essayer de retrouver au-dessous d'eux le texte primitif d'un discours tenu et retenu, pour toujours; c'est tenter de découvrir le langage arbitraire qui autorisera le déploiement de la nature en son espace, les termes derniers de son analyse et les lois de sa composition. Le savoir n'a plus à désensabler la vieille Parole dans les lieux inconnus où elle peut se cacher; il lui faut fabriquer une

langue, et qu'elle soit bien faite -c'est-à-dire que, analysante et combinante, elle soit réellement la langue des calculs (Foucault, 1966: 76-77).<sup>67</sup>

Es importante señalar que la teoría de la representación que se elabora en la época clásica excluye de antemano cualquier teoría de la significación, en la medida en que existe un desdoblamiento del signo en la representación. El signo al presentarse en su transparencia representativa no ha menester de la consciencia.

Los saberes que se despliegan entonces son: la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas. Se trata de saberes del orden, pues el lenguaje al momento de nombrar también ordena: analizar en el fondo no es otra cosa que nombrar. Lo que nos parece importante aquí es que la figura del hombre no aparece como el punto alrededor del cual se ordenan los saberes, en otras palabras que no existe una teoría de la significación que reenvíe al problema de la conciencia constituyente. La conciencia constituyente sólo tiene lugar a la par que una teoría de la significación y del sentido, pero en la época clásica “la science pure des signes vaut comme le discours immédiat du signifié” (Foucault, 1966: 81).<sup>68</sup> Esto quiere decir que todo el saber de la época clásica se desarrolla a partir de una teoría de la representación, de una forma de ser singular de los signos, los cuales no muestran ninguna opacidad. La filosofía de la época clásica es de cabo a rabo una filosofía del signo

Observamos también una crítica frontal a la fenomenología. No existe un acto constituyente de la significación ni un análisis del sentido. No hay, antes de los signos, un sentido exterior o anterior que les dé su verdadero sentido:

Les signes n'ont donc pas d'autres lois que celles qui peuvent régir leur contenu : toute analyse des signes est en même temps, et de plein droit, déchiffrement de ce qu'ils veulent dire. Inversement, la mise au jour du signifié ne sera rien de plus que la réflexion sur les signes que l'indiquent (Foucault, 1966 :80).<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup>...es la pertenencia de un cálculo universal y de una búsqueda de lo elemental en un sistema artificial y que por ello mismo puede hacer aparecer la naturaleza desde sus elementos de origen hasta la simultaneidad de todas sus posibles combinaciones. En la época clásica, el servirse de estos signos no es ya, como en los siglos precedentes, un ensayo de encontrar por debajo de ellos el texto primitivo de un discurso tenido, y retenido, para siempre; es el intento de descubrir el lenguaje arbitrario que autorizará el despliegue de la naturaleza en su espacio, los términos últimos de su análisis y las leyes de su composición. El saber no tiene ya que desencallar la vieja Palabra de los lugares desconocidos en que puede ocultarse; es necesario fabricar una lengua y que esté bien hecha, es decir que, siendo analizadora y combinatoria, sea realmente la lengua de los cálculos.”

<sup>68</sup> “La ciencia pura de los signos tiene el valor del discurso inmediato de lo significado”.

<sup>69</sup> “Empero, los signos no tienen otras leyes que las que pueden regir su contenido: todo análisis de los signos es, al mismo tiempo, y con pleno derecho, un desciframiento de lo que quiere decir. A la inversa, el sacar a la luz lo significado no será más que la reflexión sobre los signos que la indican.”

Los objetos y sujetos que circulan al interior del saber de la época clásica se originan en el espesor del lenguaje mismo, a partir de la teoría de la representación; también podemos decir lo mismo de aquellos años finales del Renacimiento a partir de la teoría de la semejanza. Con ello queremos decir que no hay objetos y sujetos dados de una vez y para siempre, sino que se construyen a través de prácticas concretas, prácticas discursivas en este caso. Lo anterior excluye cualquier relativismo, pues uno despliega las posibilidades que se encuentran en el modo de ser del signo en un momento dado.

Para Foucault existen históricamente tres maneras de ser del signo, en el Renacimiento el signo asume la forma de la semejanza, en la Época clásica el modo de la representación y, en la Modernidad, el signo es pensado a partir de una teoría de la significación. A su vez, la forma de ser del lenguaje en cada uno de estos periodos estará reflejada en los objetos, temas y saberes que en su interior circulen. Lo importante es la configuración de la *episteme* en cada época, esto es la racionalidad de las prácticas discursivas, su regularidad. A Foucault lo que le interesan son las racionalidades, nunca la crítica de la Razón o de los metarrelatos. Antes bien son las prácticas concretas, los actos del lenguaje concreto lo que vale para el análisis. El hombre siempre se encuentra en acto, siempre está actuando, y todos esos actos no son inocentes, sino que están ya preñados de pensamiento. La misma mirada jamás será una mirada matinal, un leve gesto de lenguaje no es una primera palabra, un comienzo. El diagnóstico consiste en sacar a la luz esos pensamientos, esas racionalidades que dirigen nuestros actos.

La representación encontrará ciertos límites. El espacio donde se desarrollaban los conocimientos en la época clásica era el cuadro, puesto que de lo que se trataba era del establecimiento de un orden de acuerdo a las identidades y diferencias de los seres que eran nombrados. Ahora las cosas van a adquirir una profundidad propia, una especie de tercera dimensión que no tenían en la época clásica, la cual era, por así decirlo, bidimensional. El modo de ser de las cosas estará constituido por una historia que le es propia y la historia, a su vez, será la forma en que se van a dar al conocimiento. Los signos en la instancia que conocemos como Modernidad se van a dar en una forma dispersa y por ello van a dejar de ser el espacio donde se articula el saber. En ese sentido aparecen otros objetos del saber: el trabajo, la vida y el lenguaje en su dispersión. Una vez que son constituidos esos espacios empíricos, también tendrá lugar el tema trascendental como medida explicativa de las profundidades de las cosas, de su historicidad. Esos espacios empíricos solicitan de forma natural la aparición del hombre,



puesto que el hombre es el que vive, habla y trabaja. De esta forma se constituye lo que Foucault llamará el doblete empírico trascendental: ese ser que, paradójicamente, gracias a su finitud es que puede fundar esos saberes. Esos saberes le muestran que es un ser finito, pues en cada momento le muestran su precariedad, pero en esa misma medida el hombre funda esos saberes. A este movimiento Foucault lo nombra la analítica de la finitud.

La disposición del saber se vuelve antropológica, pues los conocimientos se refieren al hombre y el hombre, a su vez, los funda. A nivel del lenguaje, éste deviene un objeto como tantos otros, aunque, según Foucault, empiezan a existir ciertas compensaciones que consisten en la aparición de la formalización del lenguaje, la exégesis y la aparición de la literatura. Es aquí donde el estructuralismo y la fenomenología encuentran la condición de posibilidad histórica, es decir, en el mismo momento en que comienza el sueño antropológico. El lenguaje empieza a funcionar a partir de una teoría de la significación. Dicho de otro modo: la representación de los signos empieza a desvanecerse en el momento que surge la pregunta por el origen de la representación, es decir, ¿quién o qué es lo que otorga sentido a la representación? Entramos en la era del significado, era en la que se remiten las significaciones no al lenguaje mismo, sino a los actos constitutivos de la conciencia, pero para ello era necesaria la objetivación del lenguaje en una forma específica del saber.

Lo que muestra el análisis de Foucault es la incompatibilidad de los signos y el hombre, allí cuando el lenguaje se presenta en su ser en bruto, no existe la posibilidad de una conciencia.

La seule chose que nous sachions pour l'instant en toute certitude, c'est que jamais dans la culture occidentale l'être de l'homme et l'être du langage n'ont pu coexister et s'articuler l'un sur l'autre. Leur incompatibilité a été un des traits fondamentaux de notre pensée (Foucault, 1966 :350).<sup>70</sup>

Foucault intuye que el lenguaje de la literatura es un lenguaje que recusa la disposición antropológica de la Modernidad y por ello, forma parte de una nueva forma de ser del lenguaje. Esta forma de ser radica en que el lenguaje se remite a su ser en bruto, de alguna manera parecida a la forma que adoptó a finales del Renacimiento, con la gran

---

<sup>70</sup>«La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento.»

diferencia de que ya no se trata de un modo de ser transparente del lenguaje que se ajusta a las cosas como una gran calca, diciéndonos la esencia de ellas. El lenguaje de la literatura es un lenguaje sin apoyo, ya no tendrá ni principio ni fin, podríamos decir que es un lenguaje de ficción, y es ahí donde tienen lugar de nacimiento las cosas que nos rodean. Por ello se dice que en el fondo Foucault no escribe más que ficciones. La locura no existe, el cuerpo no existe, la vida no existe; a menos que se considere que esos objetos son la distancia de nuestro lenguaje.

Il n'y a pas de fiction parce que le langage est à distance des choses ; mais le langage, c'est leur distance, la lumière où elles sont et leur inaccessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence ; et tout langage qui au lieu de doubler cette distance, se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage que parle de cette distance en avançant en elle est un langage de fiction (Foucault, 2001a :308-309).<sup>71</sup>

Es por ello que la arqueología no es un modo tradicional de hacer historia, antes bien es una máquina que ficciona la historia para incidir en la actualidad produciendo efectos de verdad. El hecho de que hablemos de ficción no quiere decir que nos alejamos del discurso racional, o que inventemos mentiras como consolaciones. La ficción es nuestro modo de afirmar ese murmullo incesante del lenguaje. “Et si on me demandait de définir en fin le fictif, je dirais, sans adresse: la nervure verbale de ce que n'existe pas, tel qu'il est ” (Foucault, 2001a: 308).<sup>72</sup>

La arqueología en este sentido es una máquina muy parecida a las máquinas de Roussel. Deleuze dirá en su momento que “le livre de Foucault sur Roussel (1963) est déjà comme la version poétique et comique de la théorie des énoncés que Foucault crée dans *L'archéologie* (1969)” (Deleuze, 2003 :145).<sup>73</sup> No es posible una interpretación de la arqueología pues ésta no esconde nada, no necesita de un discurso que vaya hasta lo profundo de su significación ya que no guarda ningún sentido, es pura superficie, está hecha de puro lenguaje; en todo caso la explicación, no sólo de la arqueología, sino de la gran mayoría de los textos de Foucault, es el lenguaje en que están escritos, un lenguaje

---

<sup>71</sup>“No hay ficción porque el lenguaje esté a distancia de las cosas; de ellas, el lenguaje es su distancia, la luz en que están en su inaccesibilidad, el simulacro en el que se da únicamente su presencia; y todo el lenguaje que en lugar de olvidar esta distancia se mantenga en ella y la mantenga en él, todo lenguaje que hable de esta distancia adelantándose en ella es un lenguaje de ficción.”

<sup>72</sup>“Y si finalmente se me pidiera que definiera lo ficticio, diría desmañadamente: la nervadura verbal de lo que no existe, tal como es.”

<sup>73</sup>“El libro de Foucault sobre Roussel (1963) es ya la versión poética y cómica de la teoría de los enunciados que Foucault crea en *La arqueología* (1969).” Confróntese también lo que dice Yves Roussel: “Suficiente con comparar la compilación de *Nuevas impresiones de África* con, por ejemplo, la serie de cualidades de una función enunciativa, para preguntarse, del *Raymond Roussel* o de *La arqueología del saber*, qué libro repite al otro” (Luce, 1992:103).

que debe tomarse en su propia materialidad. Es lo mismo que decía Foucault a propósito de las máquinas de Roussel:

Fabriqués à partir du langage, les machines sont cette fabrication en acte; elles sont leur propre naissance répétée en elles-mêmes ; entre leurs tubes, leurs bras, leurs roues dentées, leurs systèmes de métal, l'écheveau de leurs fils, elles emboîtent le procédé dans lequel elles sont emboîtées. Et le rendent ainsi présent sans recul. Il est donné hors de tout espace, puisqu'il est à lui-même son propre lieu ; sa demeure est son enveloppement ; sa visibilité le cache (Foucault, 1963b: 85).<sup>74</sup>

La arqueología es una máquina que hace ver y hace decir, pero no funciona gracias al lenguaje, no consume lenguaje, antes bien es lenguaje y uno muy particular.

La arqueología es un diagnóstico, pero no es un diagnóstico acerca de una situación histórica determinada, en su lugar tenemos que la arqueología es “la” situación desde uno habla, en este caso, Foucault. En este sentido la arqueología tiene una función liberadora ya que no se limita a ser un estudio positivo de lo que realmente fue el pasado, sino que al describir un pasado, nos permite desembarazarnos de él, esto es, que dejamos de repetir formas añejas para situarnos en la singularidad de nuestro presente.

---

<sup>74</sup>“Fabricadas a partir del lenguaje, las máquinas son esa fabricación en acto; son su propio nacimiento repetido en ellas mismas; entre sus tubos, sus brazos, sus ruedas dentadas, sus sistemas metálicos, el ovillo de sus hilos, guardan el procedimiento dentro del cual están guardadas. Y lo vuelven así presente sin retroceso. Éste está dado fuera de todo espacio, pues es para sí mismo su propio lugar; su morada es su envoltura; su visibilidad lo esconde.”

## CAPÍTULO TERCERO

### LA FILOSOFÍA COMO ESTRATEGIA: GENEALOGÍA

#### 3.1. La genealogía del poder

El presente capítulo pretende exponer, sucintamente, la reflexión que hace Michel Foucault acerca de la cuestión del poder. No es asunto de aislar, dentro del conjunto conceptual que el pensador francés nos propone, el tema del poder. Muchas veces señaló que el tema general de sus investigaciones era el sujeto y no el poder. Nuestro propósito es, sin soslayar esas indicaciones, describir la forma en que fue utilizado el problema del poder en esa etapa, con todas las reservas que esa clasificación plantea, de su pensamiento que se ha dado en llamar genealogía.

La cuestión del poder en el pensamiento de Michel Foucault surge alrededor de tres eventos concretos, histórico uno de ellos, mayo del 68, momento en el cual la noción de lo político va a transformarse considerablemente invadiendo terrenos que antes nadie hubiera imaginado. Por otra parte su actividad en el GIP (Groupe d'Information sur les Prisons<sup>75</sup>) que ponía en práctica una nueva forma de militancia política y, finalmente, la lectura sistemática de Nietzsche.

Ahora bien, en los años sesenta, en Francia, los distintos grupos de oposición tenían la característica de ser ultra-izquierdistas y anti-intelectualistas, como lo fue la GP (Gauche Prolétarienne) que acogía entre sus miembros a comunistas, maoístas y en general sostenían “certezas fáciles de ciertas formas de marxismo” (Cfr. Macey, 1995: Capítulo VII), se trataba de grupos de jóvenes que llegaban a enrolarse en las fábricas para, según ellos, excitar el entusiasmo de los obreros, dejando la sensación de que “Tout se passe comme si les discours «révolutionnaires» restaient pénétrés de thèmes rituels qui se réfèrent aux analyses marxistes” (Foucault, 2001:1625)<sup>76</sup>. Del marxismo consideraban, como temas primordiales, la conciencia y la ideología. Uno de los aspectos que Foucault reprochará con más ahínco al marxismo de este tipo, es la suposición de un sujeto humano dado de una vez por todas, dotado de conciencia, y del cual vendría a apropiarse el poder, bajo la forma de la ideología de una clase social con intereses económicos definidos. Aparecen temas como el dominio de la clase burguesa sobre el cuerpo de los

---

<sup>75</sup>Grupo de Información sobre las Prisiones.

<sup>76</sup>“Todo sucede como si los discursos «revolucionarios» estuviesen penetrados de temas rituales que se refieren a los análisis marxistas”.

trabajadores; la clase burguesa, viéndose en la necesidad de aprovechar el tiempo, la vida y el cuerpo de una mano de obra barata, habría orquestado todo un complejo aparato de represión, donde la sexualidad, el tiempo, el trabajo debían ser controlados y, en algunos casos, suprimidos, pues eran vistos como una fuente del gasto inútil de la energía del obrero, todo ello resultaba en el enriquecimiento económico de unos cuantos. Vemos como se pudieron construir esos temas tan caros a Wilhelm Reich y Marcuse, quienes veían en el capital y la represión, los obstáculos que impedían el mediodía de la liberación. El cambio de la situación sería posible a partir de “necesidades ideales o determinaciones unívocas”. Pero ya en mayo del 68, Foucault no vacilaba en percibir a esta izquierda como ignorante, ciega en sus objetivos, pues sus dardos apuntaban hacia una representación del poder donde, en definitiva, no se encontraba. Para enfrentar al poder era necesario, en primer lugar, localizarlo en el punto de su ejercicio y, para ello, era menester algo distinto a la docta ignorancia. Una política progresista no tenía cabida en un discurso revolucionario ciego, sino que

Une politique progressiste est une politique qui reconnaît les conditions historiques et les règles spécifiées d'une pratique, là où d'autres politiques ne reconnaissent que des nécessités idéales, des déterminations univoques, ou le libre jeu des initiatives individuelles. Une politique progressiste est une politique qui définit dans une pratique les possibilités de transformation et le jeu de dépendances entre ces transformations, là où d'autres politiques font confiance à l'abstraction uniforme du changement ou à la présence thaumaturgique du génie (Foucault 2001:721).<sup>77</sup>

Por todo ello, si bien la cuestión del poder se presentaba como uno de los problemas insoslayables en el centro de los debates políticos e históricos, parecía que las herramientas construidas para su estudio reposaban en esquemas o modelos históricos que no correspondían a la manera como se ejercía el poder en ese momento. Había una profunda incompatibilidad entre las formas de conceptualizar o representar al poder y la realidad de su ejercicio.

Tomemos en cuenta el concepto del poder en los discursos políticos o jurídicos en circulación en esos días, observamos que nociones como las de “clase dirigente”,

---

<sup>77</sup>“una política progresista es aquella que reconoce las condiciones históricas y específicas de una práctica, mientras que las otras políticas sólo reconocen necesidades ideales, determinaciones unívocas y la interacción libre de las iniciativas individuales. Una política progresista es aquella que define, dentro de una práctica, las posibilidades de transformación y el juego de dependencias entre esas transformaciones, mientras que las otras políticas confían en la abstracción uniforme del cambio o en la presencia taumatúrgica de un genio”.

“limitación del poder”, “grupo en el poder”, “aparato de Estado”, “gobierno”, “partido en el poder”, “coacción”, “coerción”, “dominar”, “dirigir”, “distribución del poder”, entre muchas otras, apuntaban hacia una concepción atributiva y a la vez negativa del poder. El poder sería aquello que unos cuantos detentan, como los bienes o las riquezas, y también, tendría como principal característica, la de ser opresor, la de reprimir. El poder se localizaría en una institución que hace posible su funcionamiento, el Estado, y su forma de expresión, la ley. Verticalidad, por una parte, puesto que el poder se ejerce de arriba hacia abajo, y negatividad ya que siempre existe una sustracción de fuerzas que sufren las capas inferiores. Ahora bien, si a estas reflexiones agregamos la concepción según la cual, el poder siempre tiende a conservarse, ya sea manteniendo cierto tipo de relaciones de producción o de privilegios inherentes de su ejercicio para una clase determinada, tenemos el cuadro de una consideración en la que el poder se presenta como absoluto, emanando de un punto determinado. Además de que el poder se toma como una instancia exterior a los seres humanos que tiende a manipularlos y, a su vez, esos mismos seres humanos se ven en la necesidad de recurrir al derecho para oponerle cierta resistencia. Por ello, no es extraño que el correlato del poder así entendido, sea una teoría del poder, esto es “on sera toujours obligé de le considérer comme surgissant en un point et à un moment donnés, et on devra en faire la genèse, puis la déduction” (Foucault 1994: 302).<sup>78</sup>

En otras palabras, una teoría del poder inicia con la pregunta: ¿qué es el poder?, pero cuando la planteamos, ponemos en juego los supuestos mencionados, esto es, que demandamos una teoría del poder que explique de forma general su existencia. Las respuestas que pudieron darse parten del fenómeno de la represión, o bien de la economía, tomados como principios explicativos del fenómeno del poder.

Ahora bien, Foucault observa que la teoría que se exige para dar cuenta del poder, por su naturaleza misma, tiende a borrar los mecanismos, los distintos dispositivos a través de los cuales el poder produce efectos reales en diferentes niveles de la sociedad, en aras de la totalidad explicativa. Es propio de una teoría del poder apuntar hacia una unidad explicativa, en donde se ponga de manifiesto la dirección y el sentido que asume en nuestras sociedades el “Poder”.

Para Foucault, el poder, en realidad, no funciona tan homogénea y absolutamente en nuestras sociedades contemporáneas o, por lo menos habría que destacar que el poder así

---

<sup>78</sup>“Nos veremos siempre obligados a considerarlo como surgiendo de un punto y un momento dado, del que se deberá hacer la génesis y luego la deducción”.

entendido y representado es quizá ya una de sus ironías, pero no por el hecho de que ponga en juego los intereses de una clase social a partir de engaños, sino porque es anterior a cualquier intención de clase; mejor dicho, lo que hace posible el juego de las intenciones políticas son precisamente ciertas relaciones de poder. El sujeto, en suma, no es el elemento constituyente sino constituido. Lo que no quiere decir que el poder no sea intencional o que tenga su racionalidad propia, simplemente no es subjetivo. No se pueden explicar las relaciones de poder a partir del sujeto por el hecho de que éste es rebasado por todo el entramado que estas relaciones entretejen.

Es necesario, por tanto, construir una forma de análisis que dé cuenta del poder en su ejercicio mismo. Foucault encuentra una herramienta efectiva en la genealogía nietzscheana. La genealogía es una investigación histórica que se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales o absolutas, así como al desarrollo de teleologías indefinidas, esto es, que se opone tanto a la unidad explicativa del relato histórico como a la búsqueda del origen.

La genealogía trabaja en el elemento de la dispersión. En tanto análisis histórico no funciona como memoria, no utiliza a la historia como el elemento en el cual podríamos identificarnos, sino que el uso de la historia estriba en “la dissociation systématique de notre identité” (Foucault, 2001:1022).<sup>79</sup> Además, la genealogía no considera que la historia sea portadora de un sentido profundo, del cual el presente sería su expresión más elaborada, sino que despliega otra forma del tiempo. “Nous croyons que notre présent prend appui sur des intentions profondes, des nécessités stables, nous demandons aux historiens de nous en convaincre. Mais le vrai sens historique reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d’événements perdus” (Foucault, 2001: 1016-1017).<sup>80</sup> La genealogía, en fin, trata de ceñir y, muchas de las veces, de restituir los acontecimientos en su singularidad, sin el recurso a reducirlos a una unidad explicativa; en lugar de considerar la continuidad histórica, introduce la discontinuidad del azar, de los comienzos y de los accidentes.

Pero no sólo la genealogía trabaja de la forma descrita, sino que va aún más lejos. O, mejor dicho, que el interés genealógico por el acontecimiento, no obedece a una especie de positivismo histórico, en donde se podrían ver las cosas mejor y con más detalle, ni tampoco “a la grande, tierna y cálida francmasonería de la erudición inútil” (Foucault,

---

<sup>79</sup>...la disociación sistemática de nuestra identidad”.

<sup>80</sup>“Creemos que nuestro presente se apoya en intenciones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos.”

2000a: 18). La genealogía va más lejos aún en el sentido de que contrarresta el poder que tratan de ejercer los discursos con pretensiones universales sobre los discursos locales, constituyéndose en un saber utilizable en las tácticas actuales, esto es, en una relación de poder determinada, a la manera de una estrategia para conseguir ciertos efectos.

De ahí que “Tout l’effort de Foucault est de se déprendre de cette représentation et de nous donner un système de représentation du pouvoir qui sera plus adéquat et utile du point de vue historique et politique” (Davidson, 2004:390).<sup>81</sup>

En otras palabras, el tipo de saber global, totalizante, del cual algunas disciplinas no han podido desembarazarse, ha disfrazado, enmascarado y ocultado, a su vez, las pretensiones y las luchas por las que han tenido que pasar cierto tipo de saberes, llamados saberes sometidos, saberes que no se ajustan a los parámetros aceptados y demandados por las ciencias, saberes ingenuos alejados de un umbral epistemológico.

Lo que ha podido reactivar en la actualidad a estos saberes, es la erudición, en el sentido de que la erudición se aboca a hacer surgir los contenidos históricos concretos considerados en su especificidad, sin la necesidad de reducirlos a coherencias funcionales de gran envergadura o sistematizaciones formales. No otra cosa era lo que se proponía en la arqueología.

También no otra cosa era lo que proponía el funcionamiento del GIP. En lugar de entrar en el debate de las reformas que ponía en juego el sistema penitenciario francés, convencidos de que no existe una cárcel ideal, Defert y Foucault reunían y difundían información acerca del sistema de las prisiones, a partir de cuestionarios aplicados a los actores directos de esos combates: a los presos. De esta forma, dando la palabra a los presos y dejando que se expresaran por sí mismos, libraban una batalla localizada, se diría pequeña en comparación con la gran revolución que se imaginaban los radicales, pero con ello se rehusaban a entrar en el espectáculo del poder. La totalización, pensaban, aunque fuera para oponerse a ella, ya pertenece al poder y a la reacción. Un movimiento revolucionario se desploma cuando no se fragmentan las luchas, cuando no se dispersan en distintos puntos de ataque, cuando no se despliegan batallas pequeñas, pero efectivas y, en su lugar se coloca al gran ojo negro del poder. También, cuando el intelectual tiene la indignidad de hablar por los otros, nuevamente pone en

---

<sup>81</sup>“Todo el esfuerzo de Foucault estriba en desprenderse de aquella representación y proporcionarnos un sistema de representación del poder que sea más adecuada y útil desde el punto de vista histórico y político”.



funcionamiento ese esquema en el cual el poder viene a iluminar desde arriba a los sujetos. De la misma forma podríamos entender la fascinación de Foucault por lo que llamaba “La vida de los hombres infames”, esas vidas anónimas pero dotadas de gran energía que sólo se manifiestan al enfrentarse con el poder, infamia a la cual recurre una y otra vez a lo largo de su obra. “*Toutes ces vies qui étaient destinées à passer au-dessous de tout discours et à disparaître sans avoir jamais été dites n’ont pu laisser de traces —brèves, incisives, énigmatiques souvent— qu’au point de leur contact instantané avec le pouvoir*” (Foucault, 1994: 241)<sup>82</sup>.

De tal suerte que la genealogía no solamente se impone como tarea la consideración de los acontecimientos en su especificidad, sino que, además, sospecha de la pregunta sobre el “qué” del Poder, y en el mismo movimiento reclama para sí las pretensiones de un discurso histórico-político o, mejor, es una filosofía en acto, cuyo fin estriba en permitir la insurgencia de saberes otrora descalificados por los discursos tranquilizadores como la dialéctica, que descalifican de antemano “ese discurso amargo y partisano de la guerra fundamental” (Foucault, 2000:63).

La historia no es un saber neutro, como tampoco lo es cualquier saber. Toda saber es un lugar de agenciamientos. Uno de los puntos del cual Foucault se distanciará es de la concepción tradicional que maneja la filosofía acerca del saber considerado como un hecho desinteresado. El saber, por el contrario, siempre pone en juego un dispositivo de poder y a la inversa, todo poder supone cierto tipo de saber. “La historia no se limita a trazar el devenir del poder, sino que es, ella misma, un suceso del poder: un discurso del poder sobre sí mismo. Una forma, para el vencedor, de culminar su victoria mediante el relato que la justifica” (Zarca, 2004: 156).

La genealogía lo que busca es revertir ese discurso del poder, y para ello “*il faut entendre le grondement de la bataille*” (Foucault, 1975. 360)<sup>83</sup>. Foucault se pone de parte de los vencidos, como ya había hecho a propósito del discurso sobre la locura. El discurso histórico del poder es entonces el relato que éste se hace sobre sí mismo y este tipo de discurso es el discurso jurídico político, discurso que no permite que se escuchen las agitaciones, ese discurso que nos hace sordos a esos gritos casi imperceptibles debido a que nos damos una interpretación engañosa del poder. Pero en qué consiste esta interpretación teórico-jurídica del poder. En primer lugar nos indica que la constitución

---

<sup>82</sup>“Todas esas vidas que estaban destinadas a pasar por debajo de todo discurso y a desaparecer sin jamás haber sido dichas, no han podido dejar huellas —breves, incisivas a menudo enigmáticas— más que en el punto de encuentro con el poder”.

<sup>83</sup>“hace falta escuchar el estruendo de la batalla”.

del poder político adviene cuando cesa el conflicto o la guerra, el poder político tiene como objetivo que reine la paz. Segundo, la ley es vista como el vehículo que asegura la paz, tanto si es impuesta a un estado de fuerzas brutas como si es el producto de un contrato. El modelo jurídico es, entonces, lo que oculta el mapa estratégico de las relaciones de poder.

Por ello, piensa Foucault, si lo que queremos es deshacernos de este modelo, en lugar de suscribirnos a la proposición de Clausewitz, según la cual “la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios”, debemos invertirla y decir más bien que la política es la continuación de la guerra por otros medios (Foucault, 2000: 28).

De lo que resultaría que la guerra no desaparece cuando se impone el poder político, sino que, éste último la reconduce silenciosamente, no la interrumpe en absoluto, con lo cual también, aunque se cuente la historia de la paz, se estaría contando el relato de la guerra, de una guerra más fundamental. En ese mismo sentido las leyes no serían portadoras de un estado de paz, sino el vehículo que prolonga la guerra.

Desplazamiento entonces de la pregunta por el poder, en lugar de cuestionarnos “¿Qué es el poder?”, pregunta que nos llevaría hacia una teoría del poder, considerado éste como absoluto, se debe preguntar: ¿cómo se ejerce el poder? En una sociedad como la nuestra, ¿cuál es el dispositivo del poder?, ¿por qué mecanismos circula?, ¿cuáles son sus efectos?, entonces, el poder se considera de inicio como un “*faisceau ouvert, plus ou moins coordonné (et sans doute plutôt mal coordonné) de relations*” (Foucault, 1994: 302)<sup>84</sup>, y su inteligibilidad lo constituye, por tanto, una analítica de las relaciones del poder. La analítica del poder se opone a la teoría del poder.

De esta forma tenemos una consideración no jurídica del poder. Pero, ¿a qué poder se hace referencia? En primer lugar, hay que diferenciar tres aspectos: La analítica del poder tiene como objeto relaciones de poder, que son diferentes al poder entendido como capacidad, aquel que se emplea sobre cosas para modificarlas o emplearlas a través de aptitudes inscritas en los cuerpos o mediatizadas por instrumentos. Tampoco se refieren las relaciones de poder, a las relaciones de comunicación en la medida que pueden servir de base para influir en los demás. Aunque esto no quiere decir que entre capacidades objetivas, relaciones de comunicación y relaciones de poder exista un estado de exclusión recíproca, pues se da el caso que en algunas sociedades, sobre todo disciplinarias, se encabalguen y den coherencia a todo un dispositivo del poder. Pero la

---

<sup>84c</sup>...un conjunto abierto, más o menos coordinado (y sin duda tirando a mal coordinado) de relaciones.”

coordinación de estos tres tipos de relaciones no es constante ni homogénea. Lo que especifica a las relaciones de poder es que es un modo de acción de unos sobre otros, en términos nietzscheanos diríamos que es una relación de fuerzas, y como tal la fuerza nunca se encuentra en singular, si hay fuerza es que hay una relación con otras fuerzas, y por lo tanto una relación de poder. No hay poder que no sea el ejercido de unos sobre otros, de ahí que el poder no exista globalmente, o, mejor dicho, el poder no tiene esencia o atributo. Lo que existen son relaciones de poder determinadas local y temporalmente. En suma, el poder es relación y funcionalidad.

Le pouvoir n'existe qu'en acte, même si bien entendu il s'inscrit dans un champ de possibilité épars s'appuyant sur des structures permanentes. Cela veut dire aussi que le pouvoir n'est pas de l'ordre du consentement; il n'est pas en lui-même renonciation à une liberté, transfert de droit, pouvoir de tous et de chacun délégué à quelques-uns (...); la relation de pouvoir peut être l'effet d'un consentement antérieur ou permanent; elle n'est pas dans sa nature propre la manifestation d'un consensus (Foucault, 1984a: 312).<sup>85</sup>

Y de esta tesis principal podemos sustraer lo siguiente. El poder no se detenta, no es el privilegio de una clase o un Estado, sino que el poder se ejerce, “el poder no es nunca lo que alguien tiene, y tampoco lo que emana de alguien. El poder no pertenece ni a una persona ni, por lo demás, a un grupo; sólo hay poder porque hay dispersión, relevos, redes, apoyos recíprocos, diferencias de potencial, desfases, etc.” (Foucault, 2005: 19).

El poder no tiene un punto de localización privilegiado, sus efectos no se producen de arriba hacia abajo, sino que el poder circula, en una sociedad, en todas partes, viene de abajo, se extiende a una escala micropolítica. El poder pasa a través de dominados y dominantes, lo sufrimos y lo ejercemos. Así pues, una analítica del poder dispensa de un análisis de las instituciones de donde se supondría se encuentra el soporte de las relaciones de poder. Ciertamente el poder puede concentrarse en el Estado, pero si ello es así, es debido a toda la microfísica del poder que recorre una sociedad. El diagrama del poder en una sociedad, los puntos por donde pasa, es lo que hace posible que, en un momento dado, se aglutinen en una institución como lo es el Estado, pero jamás a la inversa.

---

<sup>85</sup>“El poder sólo existe en acto aunque, desde luego, se inscribe en un campo de posibilidades dispersas, apoyándose sobre estructuras permanentes. Ello también significa que el poder no es una forma de consentimiento. En sí mismo no es renuncia a una libertad, transferencia de derechos, poder de todos y cada uno delegado a unos cuantos (...); la relación de poder puede ser el efecto de un consentimiento permanente o anterior, pero no es por naturaleza la manifestación de un consenso”.

El poder no se explica totalmente por su índice de represión que pudiera ejercer. El poder, al contrario, produce, inventa, es creativo. Noción positiva del poder. El poder produce saber y también el saber circula al interior de las relaciones de poder, hay un acoplamiento entre dispositivos de poder y discursos de verdad. Aunque quizá ya la palabra dispositivo haga alusión a la relación entre lo discursivo y las relaciones de fuerza, el dispositivo es precisamente la disposición de las fuerzas, entre las cuales encontramos los efectos de verdad de algunos saberes.

Además “lo esencial en todo poder es que su punto de aplicación siempre es, en última instancia, el cuerpo. Todo poder es físico, y entre el cuerpo y el poder político hay una conexión directa” (Foucault, 2005:31).

El individuo no es aquello sobre lo cual recae desde el exterior el poder para alienarlo. El individuo es ya un producto de las relaciones de poder, los individuos son el resultado de ciertos mecanismos de poder, el sujeto no es algo que exista con anterioridad, en estado puro, ni que se encuentre por debajo de las relaciones de poder, “Y lo que podemos llamar individuo no es aquello a lo cual se aferra el poder político; lo que debemos llamar individuo es el efecto producido, el resultado de esa fijación (...) del poder político a la singularidad somática” (Foucault, 2005:78).

Una característica más. La posibilidad de una relación de fuerzas y en consecuencia de toda relación de poder, es la capacidad de resistencia de cada una de las fuerzas, es decir, que la capacidad que tiene una fuerza de ser afectada o de afectar se encuentra en su índice de libertad. La posibilidad de las relaciones de poder es su libertad. No hay violencia en las relaciones de poder, puesto que la violencia borra de antemano la posibilidad de una relación de fuerzas, por ejemplo, la fuerza afectando a una cosa inerte, es una violencia que se ejerce sobre dicha cosa, pero no constituye una relación de poder. La concepción jurídica del poder, también esconde esa disposición de toda fuerza a la resistencia. La concepción jurídica proyecta a la libertad como algo que se encuentra fuera de las relaciones de poder, pero la libertad es la posibilidad de esas relaciones.

Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce la liberté disparaît); mais un jeu beaucoup plus complexe: dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme condition d'existence du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque si elle se dérobait entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence); mais elle apparaît aussi

comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement (Foucault, 1984:314-315)<sup>86</sup>

Esta forma de concebir al poder es el producto de investigaciones históricas concretas, en las cuales Foucault reconoce tres tecnologías bien diferenciadas de ejercer el poder, o más bien tres dispositivos al interior de los cuales se van a definir determinadas relaciones de poder. Estos tres funcionamientos del poder son: el poder de soberanía, el poder disciplinario y el bio-poder. Cada uno de estos funcionamientos del poder son irreductibles, no se pueden reducir a una unidad que los explicaría en conjunto, aunque en una sociedad siempre hay constantes intercambios y relevos entre ellos, pero no por ello habría que concluir que, en el caso de nuestras sociedades democráticas, el funcionamiento del ejercicio del poder resulta de la suma de estas tres formas. A continuación me detendré en la descripción de cada una de ellas.

### **El poder de soberanía**

En este tipo de funcionamiento del poder, la relación de fuerzas que se produce es asimétrica y responde a la ecuación sustracción-gasto. Los actores son el soberano y el súbdito. El soberano sustrae del súbdito “productos, cosechas, objetos fabricados, armas, fuerza de trabajo, coraje; también tiempo y servicios” (Foucault, 2005: 62). Luego el soberano responde con un gasto que no es de la misma especie que el de la sustracción, así el don, o las retribuciones en forma de ceremonias religiosas. También la relación de soberanía supone una anterioridad fundadora, esto es, que para que exista dicha relación es necesario un acto fundador que esté dado de una vez por todas, así el soberano es soberano por derecho divino, o por derecho de sangre. O en la familia, que es una relación de soberanía, el padre de familia tiene un derecho de sangre sobre sus hijos. Además ese acto fundador debe reactualizarse constantemente a través de ciertas ceremonias y ritos, incluso de relatos. La reactualización del poder de soberanía obedece al hecho de su fragilidad:

---

<sup>86</sup>“No hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva (la libertad desaparece ahí donde se ejerce el poder), sino un juego mucho más complicado. En este juego, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder (al mismo tiempo como su precondición, puesto que debe existir libertad para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, puesto que si se sustrajera totalmente del poder que se ejerce sobre ella, éste desaparecería y debería sustituirse por la coerción pura y simple de la violencia); pero también aparece como aquello que no podría sino oponerse a un ejercicio del poder que en última instancia, tiende a determinarla completamente”.

Para que esa relación de soberanía se mantenga efectivamente, siempre existe, al margen del rito de recomienzo, de reactualización, al margen del juego de las marcas rituales, la necesidad de cierto complemento de violencia o cierta amenaza de violencia que está por detrás de esa relación, que la anima y la sostiene. El reverso de la soberanía es la violencia, la guerra (Foucault, 2005:63).

Otra de las características de este poder de soberanía radica en lo que Foucault denomina la falta de “isotopía” de este tipo de relaciones. Con ello se da a entender que las relaciones no son nunca estables, son heterogéneas, múltiples, incapaces de quedar fijadas en un sistema único. Esto quiere decir que no hay una determinación de los individuos que circulan al interior de dichas relaciones, además no solamente se refieren a multiplicidades humanas, pues, en efecto, pueden existir relaciones de soberanía a propósito de un camino, sobre la tierra, un molino. Aunque habría que decir que hay una tendencia a la individualización en la parte superior de la relación, se acentúa poco a poco la individualización en la figura del rey, sin embargo, esta individualidad del rey no se refiere a su propia finitud somática, sino a la solidez de su reino o de su corona. Así que en este tipo de relaciones de soberanía la individualidad parte de la capa superior y en la capa inferior sólo hay cuerpos pero no individualidad. En suma se trata de:

Un poder que no tiene función individualizadora o que sólo esboza la individualidad por el lado del soberano, y además, al precio de cierta curiosa, paradójica y mitológica multiplicación de los cuerpos. Por un lado, cuerpos, pero no individualidad; por otro, una individualidad pero una multiplicidad de cuerpos (Foucault, 2005: 66).

Como podemos observar esta manera de representar el poder, es muy parecida a como se nos presenta en la actualidad, sin embargo, no corresponde a nuestra sociedad en la medida que no vivimos en una monarquía, de ahí el desfase del que se hablaba al líneas más arriba. En otras palabras, la forma como a menudo se representa el poder, está anclada en la relación de soberanía, ya que siempre se plantea el problema de la soberanía, del rey, de sus límites de poder.

### **El poder disciplinario**

La tradicional historia de los saberes nos muestra al siglo XVIII como un siglo sin parangón en el desarrollo de la humanidad. Es la época en que se abandonan totalmente las tinieblas de la Edad Media y comienza para el hombre la era de la razón. Hegel por

ejemplo, veía en Descartes el momento en que la filosofía se encuentra, por fin, en casa después de un largo extravío. Pero también hay que notar, que el siglo XVIII es la época en que se organiza un nuevo dispositivo de poder basado alrededor de la disciplina, el siglo XVIII es también la época en que surgen las tecnologías positivas del poder (Foucault, 1999: Cours du 15 janvier 1975). Aunque la disciplina o los dispositivos disciplinarios no son, en sentido estricto, algo nuevo, sí se formalizarán en esta época. En efecto, ésta forma de poder se encuentra ya en la organización del ejército romano y también en las comunidades religiosas, pero sin llegar a producir un hecho macizo, el cual alcanzará en la época de Bentham. Hay que señalar, también, que este dispositivo no viene a reemplazar al poder de soberanía, puesto que, más bien, viene a superponérsele absorbiendo las relaciones de soberanía en el interior de su funcionamiento.

El poder disciplinario no es discontinuo, sino que se ejerce constantemente y sin respiro, y esto en la medida en que se adueña, a partir de una tecnología bien particular, la disciplina, de todos los gestos el tiempo y el comportamiento de los seres humanos; no funciona como el poder de soberanía, que lo hacía de manera discontinua y se apropiaba de los productos. El poder disciplinario es constante, implica un control sin lagunas, para afirmarse no se necesita de un acto ritual oneroso, sino que apunta hacia un estado óptimo en el que la vigilancia deje de parecer tal, es decir, en el momento en que se convierte en un hábito. El modelo de este poder disciplinario es el panóptico de Bentham, es decir, esa simple idea arquitectónica que permite ver todo sin ser visto. Lo que quiere decir que este poder tiende a hacerse invisible, y en esa misma medida no habrá subjetivación en la capa superior de las relaciones de poder que pone en marcha, pero sí lo hará en las capas inferiores. Ya Bentham soñaba como un demócrata cuando se daba cuenta que cualquiera podía colocarse en la torre central de vigilancia produciendo siempre los mismos efectos requeridos, no se necesitaba ser rey para tener el control. Es en este tipo de relaciones de poder donde la subjetivación de los individuos será posible. Los individuos son clasificados, ordenados, puestos en serie con monstruosa meticulosidad, de acuerdo a sus aptitudes, esfuerzos, capacidades, tomando como parámetro la norma.

Otra característica de este tipo de poder es la proliferación de la escritura alrededor de los individuos. Registros, carnés, bitácoras, biografías, diarios, el ser humano es sitiado por una ingente masa de documentos que lo fijan a una subjetividad, que lo atan a un rostro, a una identidad. El hombre de las ciencias humanas no es al que por fin le ha

llegado la luminosidad de las luces, sino que es el producto de estas sórdidas maquinaciones. El poder disciplinario podría definirse de la siguiente manera:

Fabrica cuerpos sujetos, fija con toda exactitud la función sujeto al cuerpo; sólo es individualizante en el sentido de que el individuo no es otra cosa que el cuerpo sujeto (...) El poder disciplinario es individualizante porque ajusta la función sujeto a la singularidad somática por intermedio de un sistema de vigilancia y escritura o un sistema de panoptismo pangráfico que proyecta por detrás de la singularidad somática, como su prolongación o su comienzo, un núcleo de virtualidades, una psique, y establece, además, una norma como principio de partición y la normalización como prescripción universal para todos esos individuos así constituidos (Foucault, 2005:77).

### **El biopoder**

El biopoder es un poder que se ejerce no tanto sobre los individuos, o retoma a estos como su objeto en tanto que forman parte de una población. El biopoder opera a contracorriente que el poder de soberanía, éste último era dueño de la vida de los individuos, tenía la decisión de dar la muerte en un momento dado, y con este acto se reafirmaba como poder. El biopoder se encarga, por el contrario, de administrar la vida de los individuos, desde que nacen hasta que mueren. Pone en marcha toda una biopolítica, cuyo objeto es la población. Se trata de una consideración del hombre a partir de su especie.

*C'est la prise en charge de la vie, plus que la menace de meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps (...) il faudrait parler de «bio-politique» pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine; ce n'est point que la vie ait été exhaustivement intégrée à des techniques qui la dominent et la gèrent; sans cesse elle leur échappe (Foucault, 1976:188).<sup>87</sup>*

Este tipo de poder, en su especificidad, no necesita de una vigilancia y una descripción exhaustiva de los individuos, pues no se trata de un tipo de dominio interno el que se encuentra en su horizonte, sino de las poblaciones, de la seguridad de esas poblaciones, de su salud. Según Foucault, puede ser que se trate de la secularización de un poder ya arcaico, el poder pastoral. El poder pastoral, en efecto, asegura la salvación de las almas en el más allá, es un poder que está dispuesto a sacrificarse por la vida y la salud del

---

<sup>87</sup>Es la toma del cuidado de la vida, más que la amenaza de muerte, lo que da al poder su acceso hasta el cuerpo (...) habría que hablar de "bio-política" para designar aquello que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana; no es que la vida haya sido exhaustivamente integrada a las técnicas que la dominan y la administran, sin cesar se les escapa".T.A.



rebaño. Este poder ha sido integrado de manera gradual al Estado. El estado es el que asegura la salvación de las almas pero no en un más allá, sino en esta tierra. Podríamos decir que, aunque este poder necesita vigilar y conocer a los individuos que se concentran en las poblaciones, tiende cada vez menos a ejercer una vigilancia continua en provecho de acciones globales. “Il aurait une action non pas sur les joueurs du jeu, mais sur les règles du jeu, et enfin dans laquelle il y aurait une intervention qui ne serait pas du type de l’assujettissement interne des individus, mais une intervention de type environnemental” (Foucault, 2004:265).<sup>88</sup>

Así pues, observamos que el poder no es un mecanismo negativo de represión, tampoco es ignorante, el poder sabe. No está sujeto a procesos de desconocimiento, todo lo contrario, el poder se apoya en un saber concertado. Y es en el juego de sus estrategias, en el intersticio de las libertades que son su condición de posibilidad, donde podemos trazar las líneas de fuga y convertirnos en otra cosa distinta a lo que somos. La historia es utilizada por Foucault para convertirla en otra cosa que el simple recuento de nuestras peripecias, se usa a la historia en provecho de algo nuevo.

Una vez que ha llegado a establecerse esta historia del poder a partir de una concepción no jurídica del mismo, podríamos estar seguros que no erramos en el blanco. No nos vamos a enfrentar a una representación del poder en una sociedad esclavista, en una sociedad de casta, en una sociedad feudal o en una sociedad con monarquía administrativa. Sino que nos encontramos en una sociedad que articula su dispositivo del poder a partir de las disciplinas y de la bio-política. Estamos en la situación de resolver la pregunta por el qué hacer, pues según esta historia, nos encontramos inmersos en dos funcionamientos del poder que proceden sobre la base de técnicas de individualización, en el caso del poder disciplinario y, por otra, procedimientos de totalización, cuando se trata del bio-poder. Nuestra tarea consistirá en ser capaces de crear nuevas formas de subjetividad, diferentes a las que se nos han impuesto. La lucha que cada vez tiene mayor relieve, son las luchas contra las formas de sujeción.

---

<sup>88</sup>“Habría una acción no tanto sobre los jugadores del juego, sino sobre las reglas del juego, en donde se desarrollaría una intervención que no sería del orden de la sujeción interna de los individuos, sino una intervención en el medio en el cual se encuentran.”

## **CAPÍTULO CUARTO**

### **HISTORIA Y VERDAD**

En un artículo más o menos reciente, François Ewald refiriéndose a Foucault dice lo siguiente: “Supprimez la vérité, il ne reste rien de Foucault” (Ewald 2004: 31).<sup>89</sup> Y es que para Foucault la cuestión de la verdad está en el centro de sus preocupaciones teóricas, a tal punto que no pocos han señalado que a partir de ahí sería posible encontrar el hilo de Ariadna que nos permitiría recorrer su obra desde un cuestionamiento propiamente filosófico (*Cfr.* Gros 2004: 11-25). Saber qué significa decir la verdad, por qué nuestros juicios y afirmaciones están animados por plegarse a la verdad, en suma, ¿de dónde proviene nuestra inquietud por la verdad?, son preguntas constantes de esta filosofía en acto. Aunque Foucault se instala en una nueva relación con la verdad, otro modo de concebirla y dirigirse a ella, parecida a la posición de un extranjero, de un exiliado de la filosofía.

Ahora bien, las preguntas que se hace Foucault parten del presente, de los problemas que se desarrollan en la actualidad. Paul Veyne llega a hablar de una especie de “periodismo trascendental”. Por ello la pregunta que le va a servir de guía en sus indagaciones es entonces “¿qué somos?”, es decir que lo que plantea el problema es la constitución misma de nuestras prácticas. Ahora bien, para saber qué es lo que somos es necesario recurrir a la historia como prisma que permita una lectura privilegiada, pues lo que somos no solamente es lo contemporáneo, sino es el resultado de un buen número de transformaciones que hay que describir. Aunque esta recurrencia a la historia no es privativa de una ontología histórica del presente pues, el análisis interno de la verdad, dentro de una filosofía universal, también se da en términos históricos. Pero como ya hemos visto en los capítulos anteriores, Foucault instaura, creo yo, una nueva forma de concebir la historia o, mejor dicho, una nueva forma de leerla.

Por ello tenemos que distinguir al menos dos maneras de hacer historia. Una historia interna de la verdad, en la cual se estudiaría la evolución de la misma hacia formas cada vez más acabadas; y una verdad considerada en el exterior de la historia, en donde se pondrían en evidencia las condiciones de posibilidad de la verdad.

---

<sup>89</sup>“Supriman la verdad, no queda nada de Foucault”.

La historia interna de la verdad se presenta como una historia lineal y global. El aspecto lineal nos daría cuenta de qué es lo que “realmente” somos, en el tono de un progreso constante de la humanidad, asumiendo que representaríamos la cúspide de ese progreso. El aspecto global, nos habla de que se trata de una historia que pondera la unidad explicativa del relato histórico, es decir, que la historia se comprende a partir de una significación metahistórica.

La verdad considerada en el exterior de la historia, por el contrario, nos abriría una dispersión en la cual seríamos la diferencia, en este tipo de historia no existiría ni principio ni fin, sino las tribulaciones del azar y la multiplicidad de los accidentes.

No es cuestión, sin embargo, de invalidar la tarea de una analítica de la verdad, de considerarla como uno de los tantos errores que se han cometido en la historia, sino de describir el por qué, en un momento preciso de la historia toma cuerpo una indagación acerca de la verdad de tal manera y el por qué de su preponderancia en las prácticas cotidianas que la colocan como una instancia explicativa.

Así, en lo que conocemos como historia de la filosofía, observamos que gran parte de ella tiene como uno de sus problemas principales el del conocimiento. Lo que se busca en concreto es el fundamento del conocimiento. La pregunta que se articula en esta búsqueda es: ¿A partir de qué fundamento un sujeto puede conocer el mundo? Esa es la pregunta que, de diferentes maneras, se ha hecho desde Platón a Kant. Una historia de la filosofía cuenta cómo ha tomado cuerpo esta pregunta y relata las distintas respuestas que han intentado responderla. De tal suerte que se considera a la historia de la filosofía como una disciplina animada, en el fondo, por describir los procesos mediante los cuales se va asegurando poco a poco, no sin contratiempos, la verdad. Dicho de otro modo, la historia de la filosofía forma parte también de las respuestas que se han dado a este problema, con la singularidad de que aquí se toma en cuenta a la historia como el lugar donde se despliega el proceso adquisitivo de la verdad.

Foucault toma distancia de este proyecto, como de muchos otros que toman a la verdad como el resultado de un desarrollo, al sostener que la tarea de la filosofía actualmente es diagnosticar y no emitir verdades con valor absoluto, de ahí que surja el conflicto sostenido que mantendrá con la filosofía, y en particular con la historia de la filosofía. Lejos de ver el acercamiento que Foucault tiene con respecto al problema de la verdad, como la justificación del proyecto prescrito por una historia de la filosofía, se opera un desplazamiento esencial, pues de lo que se trata no es ya de un análisis interno de la

verdad, es decir, la relación interna del conocimiento, sino una consideración que toma como punto de partida la exterioridad de la historia.

El problema no es la manera en cómo se adquiere la verdad, sino cómo y bajo que circunstancias se produce, cuál es en suma su condición de posibilidad. Pero esto altera también la concepción de la historia, o antes bien, se debe dejar entre paréntesis la historia considerada como desarrollo para abrirle el paso a una concepción de la historia que de privilegio al acontecimiento, y esto significa una concepción diferente de la temporalidad.

Dejar de lado el proyecto de una Razón que a lo largo de la historia iría recuperándose a sí misma; de la emergencia de una Historia concebida como memoria, o bien, el del “devenir têtú d’une science s’acharnant à exister et à s’achever dès son commencement” (Foucault 1969: 10)<sup>90</sup>, y ensayar, en su lugar, de establecer y hacer proliferar las diferencias será una de las tareas mayores de la arqueología. De la misma forma, en el momento en que se hace el diagnóstico, se introduce una insolencia, pues se está introduciendo una verdad que quiere introducirse en el juego de las estrategias.

Foucault hace un diagnóstico del presente, trata no tanto de establecer una metodología o una ciencia, su labor no es prescriptiva, ya que su tarea estriba en problematizar el hecho de que en un momento dado surja algo como la verdad, e incluso del hecho de que ahora se pregunte por la condición de su posibilidad. Si bien nos encontramos frente a una crítica renovada de la noción de verdad, no por ello habría que ver en este esfuerzo el intento por sustituir los añejos esquemas por una nueva teoría del conocimiento, o una metodología revolucionaria. Sin duda la figura del extranjero ha sido utilizada por la crítica; por recurso a la utopía según la cual un extranjero aparece dentro de los esquemas habituales de una sociedad para señalar lo irrisorio que puede ser esa forma de vida, lo salvaje y atroz que resultan sus prácticas, faltas que no aparecen evidentes a los sujetos que las ejercen precisamente por la costumbre o por el olvido, se ha propuesto, a menudo, una nueva escala de valores, considerados mejores, a los denostados. Así, además de que esta crítica de la razón utópica indica la falta o el error, también la juzga en el mismo movimiento. Pero, ¿a nombre de qué o quién las juzga? A nombre de otro tipo de valores considerados de nivel superior. No habría que engañarse, entonces, cuando Bachelard dirigiéndose a Foucault, a propósito de la Historia de la locura, dice: “Los sociólogos van muy lejos para estudiar a las tribus extranjeras. Usted les muestra

---

<sup>90</sup>“terco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo”.

que somos un revoltijo de salvajes. Es usted un auténtico explorador” (*citado en Eribon 1992 :167*). Si bien Foucault denuncia ciertos valores, no lo hace en nombre de valores pretendidamente superiores. Justificar los valores propios a partir del juicio de valores ajenos, es una característica de las sociedades occidentales que quizá encuentre su justificación filosófica en Kant. En Kant observamos el afán de una crítica de la razón que podríamos considerar como inmanente, esto es, que no se va a criticar a la razón por el sentimiento, la ilusión y menos todavía por lo irracional, sino a partir de sí misma. De ahí el nombre de la tarea que lleva por nombre “Crítica de la Razón Pura”, es decir, que no se apelará, para la realización de una crítica, a elementos extraños a la razón, sino a las ilusiones que provienen de la propia razón. Inmediatamente se observa una contradicción, pues la razón juzga y es juzgada, es juez y parte, por ello también la necesidad de que la razón se tenga que desdoblar en una Razón capaz de juzgar, la razón se lleva a juicio ante una Razón más general. Nietzsche dirá que Kant no ha llevado a sus límites la tarea crítica, ya que sólo se contentó con justificar los valores existentes, pues no pone en tela de juicio precisamente aquello que le permite juzgar, esto es, la propia Razón. Por este motivo termina convirtiéndose en un “obrero de la filosofía”. Hacía falta poner en duda esa recuperación que efectúa la razón desdoblándose.

On reconnaît la double lutte de Nietzsche. Contre ceux qui soustraient les valeurs à la critique, se contentant d’inventorier les valeurs existantes ou de critiquer les choses au nom de valeurs établies : “les ouvriers de la philosophie”, Kant, Schopenhauer. Mais aussi contre ceux qui critiquent, ou respectent, les valeurs en les faisant dériver de simples faits, de prétendus faits objectifs : les utilitaristes, les “savants”. Dans les deux cas, la philosophie nage dans l’élément *indifférent* de ce qui vaut en soi ou de ce qui vaut pour tous (Deleuze 1962: 2).<sup>91</sup>

Nietzsche apelará, para la crítica, a instancias totalmente nuevas, como lo son el cuerpo y el lenguaje. Y es en este sol nietzscheano donde Foucault encontrará nortes para orientarse en su propia búsqueda. Por lo pronto para él la situación de la filosofía ha dejado de ser la de legitimar o juzgar, “Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu’il veut, de l’extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où

---

<sup>91</sup>“Es aquí donde puede verse la doble lucha de Nietzsche: contra los que sustraen los valores a la crítica, contentándose con hacer el inventario de los valores existentes o con criticar las cosas en nombre de valores ya establecidos: los “obreros de la filosofía”, Kant y Schopenhauer. Pero también contra los que critican, o respetan, los valores haciéndolos derivar de simples hechos, de pretendidos hechos objetivos: los utilitaristas, los “sabios”. En ambos casos la filosofía nada en el elemento indiferente de lo que vale en sí o de lo que vale para todos”.

est leur vérité, et comment la trouver” (Foucault 1984b: 16).<sup>92</sup> Las pretensiones de la filosofía por lo universal, para Foucault, se diluyen constantemente a la luz de la proliferación del saber. Si antes la filosofía se encargaba de decirnos la verdad acerca de Dios, la Naturaleza, la Libertad, para a partir de allí construir una acción política o moral, ahora, al relacionarse con otros campos del saber, como lo son las ciencias humanas, ésta ha perdido su inquietud por el saber totalizante.

Au fond, qu'est-ce que cela signifie faire de la philosophie aujourd'hui ? Non pas constituer un discours sur la totalité, un discours dans lequel soit reprise la totalité du monde, mais plutôt exercer en réalité une certaine activité, une certaine forme d'activité. Je dirais brièvement que la philosophie est aujourd'hui une forme d'activité qui peut s'exercer dans des champs différents (Foucault 2001a: 640).<sup>93</sup>

Así la pregunta, con respecto al trabajo de Foucault, ¿de qué se trata, filosofía o historia?, deja de tener importancia. La filosofía se ha dispersado, ya no sólo se concentra en un punto, ya no ostenta un discurso unitario. Se puede objetar, sin embargo, que finalmente la cuestión del conocimiento y la verdad, siempre están en el centro de cualquier proyecto filosófico, no importa desde cual ángulo se lo vea. Después de Nietzsche, pese a todo, las cosas no son tan sencillas.

C'est vrai que la philosophie, en tout cas depuis Descartes, a toujours été liée en Occident au problème de la connaissance. On n'y échappe pas. Quelqu'un qui se voudrait philosophe et qui ne se poserait pas la question « qu'est-ce que la connaissance ? » ou « qu'est-ce que la vérité ? », en quel sens pourrait-on dire que c'est un philosophe ? Et je ne peux pas dire que je ne suis pas un philosophe, si c'est tout de même de la vérité que je m'occupe, je suis malgré tout philosophe. Depuis Nietzsche, cette question s'est transformée. Non plus : quel est le chemin le plus sûr de la Vérité ?, mais quel a été le chemin hasardeux de la vérité ? C'était la question de Nietzsche, c'est aussi la question de Husserl dans *La Crise des sciences européennes*. La science, la contrainte du vrai, l'obligation de vérité, les procédures ritualisées pour la produire traversent absolument toute la société occidentale depuis de millénaires et se sont maintenant universalisées pour devenir la loi générale de toute civilisation (Foucault 2001a : 30-31).<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup>“Hay siempre algo de derrisorio en el discurso filosófico cuando quiere, del exterior, dictar la ley a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla.”

<sup>93</sup>“En el fondo, ¿qué significa hacer filosofía hoy? No constituir un discurso sobre la totalidad, un discurso en el cual sea retomada la totalidad del mundo, sino ejercer en realidad una cierta actividad, una cierta forma de actividad. Diría, brevemente, que la filosofía es hoy una forma de actividad que puede ejercerse en diferentes campos”.

<sup>94</sup>“Es verdad que la filosofía, al menos desde Descartes, ha estado siempre ligada en Occidente al problema del conocimiento. No hay escapatoria. Cualquiera que se crea filósofo y que no se plantee la cuestión «¿qué es el conocimiento?» o «¿qué es la verdad?», ¿en qué sentido se podría decir que es filósofo? Y a mí, que me gusta decir que no soy filósofo, si en último término me ocupo de la verdad, soy, pese a todo, un filósofo. Desde Nietzsche esta cuestión se transformó. No se trata ya de ¿cuál es el camino

En efecto, de manera general, la pregunta que se viene planteando la filosofía tradicionalmente sería: ¿A partir de qué fundamento el sujeto es capaz de conocer el mundo? La respuesta a dicha pregunta se ha buscado ya sea por el lado del sujeto que conoce, o bien por el lado del mundo por conocer. Mas esta pregunta supone cierta armonía entre el sujeto que conoce y el mundo por conocer, además se suscribe a la idea de un sujeto dado de antemano, originario, el cual puede asumir su pertenencia, por derecho propio, a una verdad eterna enraizada en el mundo. Ya para el pensamiento escolástico la capacidad de la razón para la verdad era concebida como una *prima conditio*. El primero que operará una ruptura con esta idea, es Nietzsche. Ya en algunas páginas de *La ciencia jovial* y en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, encontramos algunas formulaciones que sugieren la incompatibilidad entre el hombre y el mundo, la sospecha de que el mundo no es en definitiva algo hecho a la mano del hombre y, de que tal vez, la verdad como tal no sea sino un engaño absolutamente necesario para la sobrevivencia de ese animal llamado hombre. Así, podemos leer en el párrafo 109 de *La ciencia jovial*, a propósito del mundo, lo siguiente:

¡Pero cómo habríamos de censurar o alabar al universo!  
¡Cuidémonos de imputarle impiedad e irracionalidad o su contrario!  
¡no es ni perfecto, ni bello, ni noble, y no quiere llegar a ser nada de todo eso, no aspira en absoluto a imitar al hombre! ¡El universo no puede ser representado de ninguna manera mediante nuestros juicios estéticos o morales! Tampoco tiene el universo un instinto de conservación y, en general, ningún instinto; tampoco conoce ninguna ley (Nietzsche 2001: &109).

La relación entre el sujeto y la verdad ya no se reflexiona a partir de una interioridad que daría lugar al conocimiento, sino que se establece una partición en donde el mundo llega a ser indiferente al ser humano. El mundo no tiene ninguna necesidad de ser conocido, mas aún, no está ahí para conocerse. Las condiciones de experiencia del sujeto que conoce y las condiciones del objeto por conocer son heterogéneas, como son homogéneas, por ejemplo, en Kant. Lo que sucede es que Nietzsche opone al concepto de “origen” (*Ursprung*), el concepto de “invención” (*Erfindung*) (Cfr. Foucault 2001a: 1005-1008). Buscar el origen de algo, es buscar lo que desde el principio de los tiempos está dado, es también dejar de lado todo lo que se ha podido decir de ese algo, de

---

más seguro de la Verdad?, sino de ¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad? Era la cuestión de Nietzsche, eso sí, , también es la cuestión de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. La ciencia, la imposición de lo verdadero, la obligación de verdad, los procedimientos ritualizados para producirla atraviesan completamente toda la sociedad occidental desde hace milenios y se han universalizado en la actualidad para convertirse en la ley general de toda civilización.”

remontar el falso saber que se ha acumulado en torno a ello, para encontrarlo, ya sin disfraces, en su identidad. Buscar el origen de este modo, es la tarea de una metafísica de las esencias, buscar el espacio virgen en donde éstas se despliegan y donde las cosas son fieles a sí mismas, en un tiempo anterior a toda historia, anterior a todo devenir, tiempo después del cual comienza a borrarse su nítida figura. La metafísica se sirve de la historia para disipar las sombras y las máscaras, para recobrar la esencia perdida de las cosas. La historia es memoria. La historia como memoria permite recobrar aquello que de mil formas se nos ha escapado. Aquí encuentra entonces sentido el hablar de esencia y apariencia, verdad y error, dependiendo del grado de proximidad que se tenga respecto del origen. El hombre encuentra en esta historia todas las formas de la reconciliación, y el cobijo del sentido, pues al final de toda la vorágine de la historia nos espera la promesa de que la verdad nos será devuelta en su integridad. Los riesgos a que se expone el ser humano no son más que aparentes, durante la odisea que se atraviesa en lo negativo se puede estar más tranquilo, ya que siempre uno está instalado en el terreno del sentido.

...on aime à croire qu'à leur début les choses étaient en leur perfection ; qu'elles sortirent éclatantes des mains du créateur, ou dans la lumière sans ombre du premier matin. L'origine est toujours avant la chute, avant le corps, avant le monde et le temps; elle est du côté des dieux, et à la raconter on chante toujours une théogonie (Foucault 2001a: 1007).<sup>95</sup>

Para Nietzsche, en cambio, el conocimiento no tiene un origen, sino que en un momento dado fue inventado. Cuando la filosofía, en su versión moderna, busca un origen del conocimiento se dirige a aquello que se encuentra inscrito desde siempre en la naturaleza humana, en este caso a las condiciones de experiencia intrínsecas de un sujeto que conoce, considerando a éste como una entidad intemporal. En otras palabras: para un sujeto, en cualquier tiempo y en cualquier lugar, existe una disposición natural para conocer, dicha disposición constituye las condiciones de posibilidad del conocimiento. Para Nietzsche, así como para Foucault, sucede que “La connaissance ne constitue pas le plus ancien instinct de l'homme ou, inversement, il n'y a pas dans le comportement

---

<sup>95</sup>“Uno quiere creer que en su comienzo las cosas eran perfectas; que salieron resplandecientes de las manos del creador, o en la luz sin sombra del primer amanecer. El origen está siempre antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo siempre se canta una teogonía”.



humain, dans l'appétit humain, dans l'instinct humain quelque chose comme un germe de la connaissance" (Foucault 2001a: 1412-1413)<sup>96</sup>.

La continuidad entre el hombre y el conocimiento se rompe, pues en el hombre solamente encontramos instintos, y es en la lucha de estos instintos en donde adquiere volumen el conocimiento pero a título de residuo. El conocimiento se convierte entonces en un efecto de superficie. El conocimiento no tiene la misma forma que los instintos, es más bien el producto de la batalla, y aquí Foucault retoma de nuevo a Nietzsche, "La connaissance est l'effet des instincts; c'est comme un coup de chance, ou comme le résultat d'un long compromis. Elle est encore, dit Nietzsche, comme «une étincelle entre deux épées», mais qui n'est pas faite avec le même fer" (Foucault 2001a: 1413).<sup>97</sup> De esta forma se establece por un lado el hombre, como un compuesto de fuerzas, y por el otro, el mundo y, en otra dimensión, el conocimiento, que ya no es conformidad, sino resultado de una violencia, y a su vez, violencia impuesta al mundo. "La connaissance ne peut être qu'une violation des choses à connaître, et non pas une perception, une reconnaissance, une identification de celle-ci ou à celles-ci" (Foucault 2001a : 1414).<sup>98</sup>

Si en algún momento ha surgido algo como el conocimiento y la verdad, se debe más bien a la necesidad que tiene el ser humano de determinar un lugar para volverlo familiar y poder habitar en él. Y lo logra a partir de una voluntad de dominio. En eso reside precisamente el enmascaramiento que Nietzsche se ha encargado de denunciar. Se quiere la verdad por la utilidad que aporta y no tanto por ella misma.

...la fuerza del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida. (...) No sólo la utilidad y el placer, sino todo tipo de instintos tomaron partido en la lucha por las «verdades»; la lucha intelectual se convirtió en quehacer, estímulo, profesión, obligación, dignidad: el conocimiento y la aspiración a la verdad se dispusieron finalmente en su lugar, como algo que se ha menester entre las otras menesterosidades. A partir de entonces, no sólo la creencia y la convicción fueron un *poder*, sino también la prueba, la negación, la desconfianza, la contradicción; todos los instintos «malvados» quedaron subordinados al conocimiento, puestos a su servicio, y recibieron el brillo de lo permitido, distinguido, útil y, por último, la aureola y la inocencia de lo *bueno*. (...) El pensador: ése es ahora el ser en el cual luchan su primera lucha el instinto por la verdad y

---

<sup>96</sup>“El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen del conocimiento”.

<sup>97</sup>“El conocimiento es el efecto de los instintos, es como un lance de suerte, o el resultado de un largo compromiso. Dice Nietzsche que es como “una centella que brota el choque entre dos espadas”, pero que no es del mismo hierro del que están hechas las espadas”.

<sup>98</sup>“El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas”.

aquellos errores sostenedores de la vida, luego que el instinto por la verdad quedó *demostrado* como un poder sostenedor de la vida (Nietzsche 2001: &110).

La verdad se convierte en ilusión, pero en ilusión necesaria para conservar la vida. Se puede incluso hablar de una especie de mentira trascendental —puesto que permite la vida—, y la podemos encontrar ya en los mitos. Aunque para nosotros los mitos son una fase primaria del conocimiento, un conocimiento rudimentario, si dejamos por un momento al margen estos juicios epistemológicos, podemos observar que la propia noción de mito es de por sí significativa: “un mito es un relato hermoso y profundo que da cuerpo y sustancia a una de las aventuras esenciales del hombre, y asimismo, una mentira propalada por un débil mental, un «mitómano» precisamente” (Tournier 1996:11). El hombre se engaña sobre la valoración que otorga al conocimiento, pues en el fondo, el conocimiento toma forma a partir de un engaño y si se le considera como la más alta y desinteresada de las producciones que el hombre puede realizar, es porque se ha olvidado que es un engaño.

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad (Nietzsche 2000: 18-19).

Aquí se explica la sospecha de Nietzsche frente a toda acción que se presenta como búsqueda desinteresada de la verdad, pues en el fondo subyace una voluntad de dominio.<sup>99</sup> Decir que algo como el conocimiento fue inventado, quiere decir que supone un acontecimiento que conlleva una ruptura con lo que le es anterior, y además que esa

---

<sup>99</sup>Quizá también aquí encuentre eco la empresa de Gilles Deleuze. Éste, al querer dar al pensamiento una nueva imagen, distinta a la imagen del pensamiento clásico, tendrá que poner en entredicho varios de los postulados bajo los cuales el pensamiento clásico asegura su funcionalidad, uno de los cuales es el del ideal o del sentido común, es decir, “el presupuesto por el que se hace del sentido común la facultad de concordia de todas las facultades que garantiza su acuerdo entre sí y con el objeto exterior al que se aplican” (Morey 1989: 16).

ruptura tuvo como fuente una mezquindad, un inicio inconfesable. Ya no se trata de la solemnidad del origen, sino de oscuras relaciones de poder por el que el conocimiento emerge a la superficie. No hay algo parecido a la buena voluntad en el conocimiento: “Derrière la connaissance, il y a une volonté, sans doute obscure, non pas d’amener l’objet à soi, de s’identifier à lui, mais, au contraire, une volonté obscure de s’en éloigner et de le détruire. Méchanceté radicale de la connaissance” (Foucault 2001a : 1416).<sup>100</sup>

La identificación que a menudo se hace entre la felicidad, el amor y el conocimiento es desterrada categóricamente. El conocimiento tiene que ver con el odio y la hostilidad. Para Foucault, otra de las consecuencias que conlleva la ruptura que Nietzsche ha introducido en el pensamiento es la consideración del sujeto. Lo que antaño aseguraba la continuidad del conocimiento con el mundo era la figura de dios. Una vez revelada la voluntad de poder que anima al conocimiento, la función de dios se presenta como inoperante. Nietzsche es el que realiza la separación entre la teoría del conocimiento y la teología. Pero también, lo que aseguraba la homogeneidad entre los instintos y el conocimiento, esto es, la unidad del sujeto, se pone en entredicho. Ya que si no hay continuidad entre el deseo y el conocer, el instinto y el saber, se puede entonces prescindir del sujeto. La muerte de dios proclamada por Nietzsche, en el fondo reclama la muerte del sujeto.

Los filósofos hasta entonces, para aproximarse al conocimiento se dirigían al sujeto y su conexión original con el mundo; ahora para desentrañar las relaciones de poder que se encuentran inmersas en el conocimiento, es necesario comportarse como un político, para encontrar el momento de la invención del conocimiento, pues lo que se busca no es ya la verdad a secas, sino la política de la verdad, esto es las batallas, los periplos, que en un momento dado hacen que surja ese centelleo luminoso, pero efímero, que es el conocimiento.

Decir que no hay origen implica también que no existe una significación original, sino más bien, que hay una significación impuesta en un momento dado, allí se ha librado una batalla, de ahí que todo sea interpretación.

L’histoire d’une chose, en général, est la succession des forces qui s’en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s’en emparer. Un même objet, un même phénomène change de sens suivant la force qui se l’approprié. L’histoire est la variation de sens, c’est-à-dire, « la succession des phénomènes d’assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendantes les uns des autres »

---

<sup>100</sup>“Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento”.

(...) il y a toujours une pluralité de sens, une Constellation, un complexe de successions, mais aussi de coexistences, qui fait de l'interprétation un art (Deleuze 1962: 6).<sup>101</sup>

La interpretación en Nietzsche no significa, sin embargo, intentar saber qué es lo que hay en el significado, sino que dirige la mirada hacia quién ha impuesto la significación. La pregunta ya no es un ¿qué?, sino un ¿quién? Llevadas las cosas al límite, el Hombre no existe, lo que existe son fuerzas (instintos) en conflicto en el hombre que a su vez entran en relación con fuerzas exteriores, el resultado de esa relación puede provocar que, y sólo mientras dure esa relación determinada, surja una forma derivada como el Hombre. Ahora bien, no siempre entran en relación las mismas fuerzas y de la misma manera, lo que hace que la relación de las fuerzas dé como resultado formas siempre nuevas. Lo que Nietzsche interpreta son entonces maneras de ser, modos de existencia, y no tanto los significados de las cosas que los hombres dicen. De igual manera habría que decir de los fenómenos, que en sentido estricto tampoco existen, sino que son una actualización de la fuerza que se ha apoderado de ellos, asimismo esta porción de realidad que ciertas fuerzas se han apropiado en un momento dado, que denominamos Fenómeno, cambiará en el momento que alguno de los factores de dicha relación cambie o se deshaga. Tanto para Nietzsche como para Foucault es válido el adagio de Duns Escoto, “*materia est in actu, sed nullius est actus* (la materia es en acto, sin ser acto de nada).”<sup>102</sup>

La verdad entonces no se encuentra ni del lado del sujeto que conoce, ni del mundo que se quiere conocer. Mejor, en toda relación de un sujeto con un objeto se produce algo como la verdad, pero ese objeto y ese sujeto no son absolutos, dados de una vez para siempre, sino que siempre están cambiando. Bajo esta perspectiva, la historia siempre se ha vinculado a la pre-existencia del objeto. El objeto define, en su identidad, la verdad que lo anima, de ahí que pudiera hacerse el recuento de las aproximaciones, vanas o afortunadas, que se han hecho en la historia para aprenderlo. De tal suerte que, en el caso

---

<sup>101</sup>“En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él. La historia es la variación de los sentidos, es decir «la sucesión de los fenómenos de sujeción más o menos violentos, más o menos independientes unos de otros». (...) siempre hay una pluralidad de sentidos, una constelación, un conjunto de sucesiones, pero también de coexistencias, que hace de la interpretación un arte”.

<sup>102</sup>“Es preciso saber al efecto que la materia es en acto pero que no es el acto de nada; la materia es en acto porque es algo más bien que nada, una realización de Dios, una creación acabada. Sin embargo, no es el acto de nada, aunque solo sea porque sirve de fundamento a todas las actualizaciones.” (citado en Veyne 1984: 224).

de la locura, definida como “enfermedad mental”, se viera en los siglos precedentes al nuestro, armados de un conocimiento muy rudimentario, en ciernes, que sin embargo delineaba ya la posibilidad de un discurso que podría apropiarse la verdad luminosa de la locura como enfermedad mental. La locura, vista de esta manera, estaba dada o presupuesta de antemano como enfermedad mental. Lo que se pone a funcionar aquí es la consideración de la historia como un progreso constante de la razón, de un proyecto cuyos lindes llegarían hasta nuestros días. Nuestro discurso sobre la locura encarnaría una verdad terminal sobre la misma. De la misma forma se supone un sujeto inalterable, estable en sí mismo, que no habría cambiado en nada a nosotros. Los hombres que veían ese mismo objeto, que para nosotros es enfermedad mental, tenían los ojos empañados por alguna neblina ideológica o moral, lo que los imposibilitaba ver la evidencia de la locura. Se dibuja la idea humanista de que si liberamos al hombre de todas sus ataduras morales y del fondo ideológico que se le impone, lo acercáramos a la verdad de las cosas y de sí mismo. Pero lo que subyace a este tipo de historia son dos nociones que siempre se mantienen invariables, el objeto y el sujeto. Contra esto ya Nietzsche nos había advertido que:

Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente “el hombre” se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados acontecimientos políticos, como la forma fija de la que debe partirse. No quieren enterarse de que el hombre ha devenido; mientras que algunos de ellos llegan incluso a derivar el mundo entero de esta facultad cognoscitiva. (...) Pero entonces el filósofo percibe en el hombre actual “instintos” y supone que estos forman parte de los datos inalterables del hombre y pueden, por tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general; toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre *eterno* al que todas las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio. Pero toda ha devenido; no hay datos eternos, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el filosofar histórico y con éste la virtud de la modestia (Nietzsche 1996: 44)

Para Foucault lo que hay que analizar son entonces las diferentes relaciones en las que un sujeto singular y temporalmente determinado puede sostener con un objeto también

singular y temporalmente determinado. Esas relaciones producen “juegos de la verdad”, y no la Verdad en sí. De lo que se trata es ahora de investigar las problematizaciones que se dan en la historia para que en unas coordenadas históricas bien determinadas, surjan objetos, sujetos y conceptos a partir de los cuales se habla de verdad. La pregunta por el ¿quién?, conlleva en sí una perspectiva histórica. Una verdad absoluta está exenta de historia y por eso se lo puede definir “sólo es definible aquello que no tiene historia” (Nietzsche 1998: 103). Esa es la razón de que no haya un sujeto, o un objeto, o en el caso que hemos visto, que se pueda definir la Locura para siempre, y si se le ha definido en un momento dado como “enfermedad mental”, habría que sacar de ello todo lo que subyace,

El “desarrollo” de una cosa, de un uso, de un órgano es (...) cualquier otra cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza de los costes,- sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contracciones afortunadas (Nietzsche 1998: 100).

La historia para Foucault no tiene entonces una explicación totalizadora, sino que la historia siempre es un *enchevêtrement*, un embrollo de acontecimientos que es necesario describir y analizar. Hay verdad cuando hay problematizaciones. No se trata de aplicar una mirada retrospectiva, de extender nuestras verdades y consideraciones sobre el pasado para recobrarlo como etapas pre-científicas. De lo que se trata es de hacer brillar el acontecimiento. Situarse en la vertical de la historia. No hay nada tan estable en el hombre para que en ello pueda reconocerse, mucho menos algo en lo cual se reconozcan los demás hombres de todos los tiempos y lugares. Hay que luchar contra esa pretendida objetividad de los análisis históricos, pues “Estos ingenuos historiadores denominan objetividad justamente a medir las opiniones y acciones del pasado desde las opiniones comunes del momento presente: aquí ellos encuentran el canon de todas las verdades” (Nietzsche 1999: 88).

La arqueología se encarga de describir, en el elemento del archivo, en el espesor de lo efectivamente dicho, el proceso constructivo de la verdad. Esto implica que se utiliza a la historia para tratar de producir algo nuevo, para intentar pensar de otro modo, la historia así se vuelve productiva. Primero se parte de la tarea de saber qué es lo que

somos, cuáles son las prácticas que nos permiten situarnos al interior de un discurso como sujetos, para saber cómo se objetivan las cosas que se adueñan de nuestros pensamientos, cómo nos subjetivamos a nosotros mismos, para finalmente llegar a saber la manera de pensar de otra forma.

De ahí que Foucault no parta de un análisis de la verdad a partir de sus contenidos, sino de lo que él llama los juegos de verdad, las formas en que a partir de prácticas sociales concretas, emplazadas en un tiempo y lugar determinados, dan lugar a distintos tipos de sujetos, de objetos, de conceptos a partir de los cuales el ser puede ser pensado. El análisis que se nos propone es pues, en primera instancia, un análisis arqueológico, dentro del cual no se juzgará a un nivel epistemológico el valor del conocimiento, sino sus condiciones de posibilidad. No se comenzará por su relación interior a un sujeto soberano, sino por el exterior de la historia.

Para Foucault existe una historia de la verdad que puede dividirse en dos tentativas, a saber: una verdad acontecimiento y una tecnología de la verdad demostrativa. La verdad acontecimiento es una verdad que se produce, que se suscita, que se inventa. Puede rastrearse esta verdad en algunas prácticas judiciales, concretamente en las ordalías o juicios de dios; también en prácticas de la medicina como es el caso del concepto de crisis; de igual forma en los oráculos. Es una verdad que se encuentra dispersa, que no tiene continuidad; que no se presenta siempre y en todo momento sino que hay que acecharla. De igual modo esa verdad exige cierto tipo de sujetos ya que no está hecha para ser manejada por todo el mundo sino para personas privilegiadas. Es también una verdad que espera el momento adecuado para revelarse. Esta verdad no necesita de métodos precisos, sino de estrategias adecuadas.

Por el contrario, una tecnología de la verdad demostrativa despliega una verdad que está siempre presente, es una verdad continua, lo único que se necesita es saber cómo preguntar, pero en esta verdad puede participar todo el mundo, pues está hecha para todo sujeto racional, lo que necesita es del sujeto universal. La tarea de la empresa de Foucault radica en demostrar que la verdad demostrativa tiene efectos de poder tales que enterró de alguna manera a la verdad acontecimiento.

Lo que querría hacer y lo intenté en años anteriores, es una historia de la verdad a partir de la otra serie; es decir, tratar de privilegiar esta tecnología, ahora fundamentalmente rechazada, encubierta, desechada, esta tecnología de la verdad acontecimiento, la verdad ritual, la verdad relación de poder, frente a y contra la verdad descubrimiento, la verdad método, la verdad relación de

conocimiento, la verdad que, por lo tanto, supone y se sitúa dentro de la relación sujeto-objeto (Foucault, 2005: 273).

Pero no sólo eso, sino que lo que se intenta también es demostrar que la verdad demostrativa es sólo una de las formas que ha adquirido la verdad acontecimiento. Es decir que la verdad demostrativa ha secuestrado los derechos absolutos de la verdad, pero la arqueología y la antropología tratan de reactivar la verdad acontecimiento.

Según Foucault, la verdad demostrativa puede ser equiparada a una verdad cielo, es decir que siempre está allí, que siempre se encuentra en la susceptibilidad de recibir preguntas; en cambio la verdad acontecimiento es como un rayo, esto es, que ilumina el cielo y nos da la imagen exacta de él, pero que sólo dura un instante para volver a dejarnos en las tinieblas y así poder volver a inquietarnos. En suma, la verdad rayo es una forma de introducirnos en la política de la verdad.

El deseo de conocer que encontramos en las primeras líneas de Aristóteles hasta la filosofía spinoziana, nos habla de un acuerdo interior entre el sujeto y el objeto cuya relación aseguraría la verdad. A partir de Nietzsche la verdad será pensada como una voluntad de saber, es decir como una voluntad de dominio. En otras palabras, la verdad no es una relación entre elementos dados de antemano, sino que la verdad produce elementos que no existen y los pone en relación. Por ello la verdad no se analiza desde el punto de vista epistemológico, sino a partir de la política.



## CONCLUSIONES

La filosofía en Foucault es un acto, una forma de vida. La apuesta filosófica es uno mismo, porque uno se apuesta en lo que hace. Para ello es necesario considerarse a sí mismo como un acontecimiento irreplicable, aunque ese acontecimiento se encuentre desde siempre comprometido en relaciones de poder y determinado por el modo de ser del lenguaje que habla.

No es tarea de la filosofía prescribir los fundamentos de la razón o de cualquier otra figura de este tipo, tampoco criticar los metarrelatos. La filosofía consiste en una actividad crítica de todos aquellos gestos que pasan por ser naturales, crítica de todas las certezas que parecen incuestionables. Pero por principio hay que detectar esos gestos que parece no tener historia, esos gestos que se nos ocultan por su visibilidad constante. Por ello la filosofía es también erudición, pero al mismo tiempo es lucha. Lo importante es no tomar partido en alguna corriente teórica o política, sino mantener esa distancia crítica que es una actitud propia de la filosofía.

Definir a la filosofía como acto, hace que ésta quede inscrita en el campo de la ética. Desde esta perspectiva las dos actitudes del pensamiento de Foucault, a saber, el diagnóstico y la estrategia, se presentan como indisolubles.

Tras la huella de Nietzsche, Foucault nos da a entender a la filosofía como una actividad inherente a la vida, inscrita en la historia, en la que el filósofo no es, sino que deviene tal a partir de sus actos, el filósofo no es algo dado de antemano. Al poner en entredicho la tradicional pretensión de universalidad, nos damos cuenta que la imposibilidad de definir a la filosofía de una vez y para siempre. Sin embargo, esta imposibilidad no conduce a un relativismo sino a la tarea constante de pensar en las fuerzas que nos constituyen.

En un mundo necesitado de certezas, la filosofía se encuentra a la deriva, puesto que ésta no predica ningún credo, no vela por ninguna posición. La filosofía es una inquietud constante, un ejercicio del pensamiento sobre sí mismo que en algunas ocasiones pudiera parecer violento.

Es importante volverse a plantear el problema de la filosofía, sobre todo en una época en la que ha perdido su autonomía y su función propias. Pero más que hacerlo en la esfera teórica, es necesario ejercer la libertad que poseemos. Ya Foucault nos decía que su intento era mostrarnos que somos más libres que lo que creemos, pero quizá sea más

cómodo y menos peligroso justificar nuestros viejos modos de ser. Lo importante es incidir en el juego de las estrategias, pero se trata de un juego peligroso, puesto que lo que apostamos es a nosotros mismos.

## BIBLIOGRAFÍA

### De Michel Foucault

- (1963a), *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France, XV, 214 pp. (*Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1997<sup>16</sup>; VIII, 293 pp.)
- (1963b), *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 210 pp. (*Raymond Roussel*, México, Siglo XXI, 1999<sup>3</sup>; 189 pp.)
- (1966), *Les mots et les Choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 400 pp. (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1998<sup>26</sup>; VIII, 375 pp.)
- (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 275 pp. (*La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1997<sup>18</sup>; VII, 355 pp.)
- (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 81 pp. (*El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2002<sup>2</sup>; 76 pp.)
- (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 688 pp. (*Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976<sup>2</sup>; 2 tomos).
- *Philosophie: anthologie*, Paris, Gallimard, 2004, 940 pp.
- (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 360 pp. (*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1998<sup>27</sup>; 314 pp.)
- (1976), *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 211 pp. (*Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2002<sup>29</sup>; 194 pp.)
- (1984a), “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, en Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique: au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984, 366 pp. (*Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988; 244 pp.)
- (1984b), *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 339 pp. (*Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1999<sup>13</sup>, 238 pp.)
- (1984c), *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 334 pp. (*Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1997<sup>9</sup>, 232 pp.)
- (1996), *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 221 pp.

- (1999), *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard, 351 pp. (*Los anormales: Curso en el Collège de France 1974-1975*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000; 350 pp.)
- (2000), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 287 pp.
- (2001a), *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard Quarto, 1707 pp.
- (2001b), *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard Quarto, 1736 pp.
- (2001c), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard, 540 pp. (*La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France. 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001)
- (2004a), *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard, 435 pp. (*Seguridad, Territorio y población. Curso en el Collège de France. 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006)
- (2004b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, 355 pp. (*Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France. 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007)
- (2005), *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 448 pp.
- (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard, 382 pp.
- (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Paris, Gallimard, 351 pp.

## **Bibliografía secundaria**

- Abraham, T., (2003), *El último Foucault*, Buenos Aires, Sudamericana, 416 pp.
- Balbier, E. et al., (1999), *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 342 pp.
- Bataille, G. (1954), *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 189 pp. (*La experiencia interior seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*, Madrid, Taurus, 1981<sup>2</sup>, 210 pp.).
- Benveniste, É. (1991), *Problemas de lingüística general I*, México, Siglo XXI.
- (1977), *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, 282 pp.

- Blanchot, M. (1996), *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 664 pp.
- (2002), *Une voix venue d'ailleurs*, Paris, Gallimard, 154 pp.
- CGP (Centre Georges Pompidou) (1997), *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, 255 pp.
- Castro, E., (1995), *Pensar a Foucault : interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 256 pp.
- , (2004), *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 376 pp.
- Davidson, Arnold I., (2004), “Régimes de pouvoir et régimes de vérité”, en Michel Foucault, *Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004, 940 pp.
- Deleuze, G., (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 232 pp. (*Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998<sup>5</sup>, 275 pp.)
- , (1986), *Foucault*, Paris, Les éditions de minuit, 141 pp. (*Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, 170 pp.).
- , (2003), *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Les éditions de minuit, 249 pp. (*Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995)
- Detienne, M., (2004), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 212 pp.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1984), *Michel Foucault, un parcours philosophique*, (traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert), Paris, Gallimard, 366 pp.
- Eribon, D. (dir.) (2001), *L'infrequentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, Paris, Epel, 196 pp.
- , *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 499 pp.
- Ewald, F., (2004), “La philosophie comme acte”, en *Le magazine littéraire*, No. 435, octubre de 2004, Borgaro, SAS Magazine Expansion, 30-34 pp.
- Gutting, G., (ed.) (1994), *The Cambridge companion to Foucault*, New York, Cambridge University Press; XII, 360 pp.
- Gabilondo, Á., (1990), *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 206 pp.
- Gros, F. (2000), *Foucault y la locura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 108 pp.
- , (2004), “Michel Foucault, une philosophie de la vérité”, en Foucault, M.; *Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 940 pp.

- Husserl, E. (1986), *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 236 pp.
- Luce G. (dir.) (1992), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Million, 226 pp.
- Macey, David (1995), *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 617 pp.
- Macherey, P. (1992), “Présentation : Foucault/Roussel/Foucault”, en Foucault, M., *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963, 210 pp.
- , (2003), *¿En qué piensa la literatura?*, Bogotá, Siglo del Hombre, 288 pp.
- Merquior, J. G. (1988); *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, Fondo de Cultura Económica, 323 pp.
- Morey, M., (1989), “Prólogo a la edición castellana. Del pasar de las cosas que pasan y su sentido”, en Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 329 pp.
- Nietzsche, F., (1998); *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 223 pp.
- , (1999); *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 140 pp.
- , (2000); *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 90 pp.
- , (2000a); *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 122 pp.
- , (2001); *La ciencia jovial (La Gaya Scienza)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 419 pp.
- Potte-Bonneville, M. (2004), *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 311 pp.
- Prado, C. G. (2006), *Searle and Foucault on truth*; New York, Cambridge University Press, 184 pp.
- Roudinesco, E. et al. (1996), *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 173 pp.
- Shumway, D. R. (1992), *Michel Foucault*, Charlottesville, University Press of Virginia, 178 pp.
- Tournier, M., *El vuelo del vampiro: notas de lectura*, México, Fondo de Cultura Económica, 344 pp.
- Veyne, P. (1984), *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 238 pp.
- , (2008), *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 243 pp.

Waldenfels, B. (1997), *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 191 pp.

Zarca, Yves Charles (2004), *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, Madrid, Biblioteca Nueva, 174 pp.

## ÍNDICE

Introducción	<b>Pág.</b> 1
Capítulo 1: La filosofía como acto	5
1.1. El acto filosófico, la experiencia y el pensamiento	
Capítulo 2: La filosofía como diagnóstico: arqueología	32
2.1. Ser del lenguaje, literatura y prácticas discursivas	
Capítulo 3: La filosofía como estrategia: genealogía	50
3.1. La genealogía del poder	
Capítulo 4: Historia y verdad	64
Conclusiones	79
Bibliografía	81