



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRIA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA**

**T E S I S**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**

**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**RAMÓN CHAVERRY SOTO**

**TUTOR**

**DR. ALBERTO CONSTANTE LOPEZ**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM**

**MÉXICO D. F., JUNIO 2014**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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



## **Agradecimientos**

Este trabajo de tesis ha sido financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONAYT) y por la Universidad Nacional Autónoma de México, intelectualmente no habría sido posible sin la ayuda que me brindaron muchos profesores y amigos. Agradezco en primer lugar al Dr. Alberto Constante, director de esta tesis, por su guía pero, sobre todo, por su amistad invaluable. Agradezco también al Dr. Josep Esquirol quien me recibió cariñosamente en la Universidad de Barcelona cuyo diálogo enriquecedor abrió nuevos caminos aún por explorar.

Quiero agradecer a las doctoras Leticia Farfán y Mariflor Aguilar por sus comentarios y críticas durante la elaboración de esta tesis. Sus señalamientos han sido de gran ayuda en la dilucidación de aporías tan comunes en nuestro oficio.

A mis lectores Dr. Ignacio Díaz de la Serna y Dr. José Ezcurdia por su buena disposición y ayuda en todo momento.

Esta tesis además se nutrió de las charlas amenas que únicamente pueden venir de la amistad, agradezco a todos aquellos que apuntaron y aportaron algo: amigos, profesores y alumnos que acá no menciono pero que fueron parte importante en este proceso.

No es menor el apoyo de mis padres a lo largo de todos estos años, agradezco a ellos toda la paciencia y el amor incondicionado.

# Índice

<b>Introducción</b>	5
<b>Capítulo Primero: Antecedentes</b>	8
<b>Capítulo Segundo: Segunda navegación Crítica</b>	
<b>I</b>	45
<b>II</b>	74
<b>Capítulo tercero: Crítica y parresia</b>	119
<b>Conclusiones</b>	144
<b>Bibliografía</b>	156

## Introducción

El presente texto es un análisis alrededor de la obra de Michel Foucault. Se estudia aquí el criticismo en el trabajo de este autor y se propone una lectura de la crítica en fases diferenciables. Una que desde la idea kantiana de condición de posibilidad marca sus primeros trabajos, otra, que representa una reflexión sobre la crítica misma como función.

Consideramos que hay un criticismo ampliamente conocida que tiene dos momentos, a saber: arqueológico y genealógico. Estas “metodologías” fueron conocidas por asestar golpes contundentes a la racionalidad moderna. Foucault se mostraba así como un crítico implacable al poner en liza al pensamiento contemporáneo, a sus instituciones y en general a toda la estructura cultural. Es en las entrevistas, conferencias y en algunas partes de sus textos que reconocemos la intuición que guía estas miradas. En estos textos podemos reconocer a Kant como el centro desde el cual se articula esta reflexión metodológica de inspiración nietzscheana. Si Foucault había tomado la bandera de Nietzsche en la elaboración de una genealogía de la moral que diera cuenta de la transvaloración de los valores, es en Kant donde abrevaba para, metodológicamente, plantear su acercamiento a dicho problema. Foucault abordará a Kant en esta primera reflexión desde la intuición de condición de posibilidad. De esta manera tanto la arqueología como la genealogía tendrán como un principio rector implícito la idea de condición de posibilidad que se traduce en la arqueología en un *a priori* histórico que es primario con referencia al tiempo (pues este *a priori* histórico acontece culturalmente en lo no-discursivo antes que cualquier reflexión

posible sobre un *a priori*), con referencia a la experiencia<sup>1</sup> y a la potencia (pues representa el principio que hace que lo *a priori* ocurra).

Hay, sin embargo, más allá de esta reflexión sobre el *a priori* que permite sus perspectivas una preocupación por la función de la crítica dentro del pensamiento filosófico de Foucault. Poder dilucidar el lugar y función de la crítica dentro de las relaciones saber-poder-verdad le permite a Foucault salir de las objeciones esgrimidas contra su propio trabajo, en torno a si éste elabora una crítica emancipatoria o no.

El estudio que se desarrolla a continuación pretende señalar un hilo inteligible sobre escritos diversos y dispersos sobre esta función a lo largo del trabajo de Foucault. No siendo un análisis de lo explícito, o no completamente, muchos de los elementos aquí rescatados para pensar esta función pueden ser polémicos. Con el presente trabajo no pretendemos cerrar todos los flancos respecto a esta discusión ni agotarla sino, en razón del estado de la cuestión, abrirla pues nos parece que hay un descuido de este concepto al momento de abordar problemas atinentes a la crítica emancipatoria o a la idea de resistencia en este autor. Dado que estos tópicos, al momento de escribir este ensayo, se presentan como cuestiones de actualidad y de continua discusión, creemos justificado estudiar las implicaciones funcionales de la última reflexión en torno a la crítica en Foucault pues este concepto se ha engarzado de manera recurrente con estas problemáticas.

El abordaje que aquí se hace de la crítica comienza mostrando esa inspiración kantiana de condición de posibilidad a lo largo de la arqueología y las genealogía pero sin detenerse demasiado en los detalles de éstas. Es, sobre todo, a partir del capítulo segundo que se tratará de señalar el camino kantiano tomado por Foucault para reconocer el lugar funcional de la crítica en los textos dedicados a la ilustración. Estas reflexiones darán pauta

---

<sup>1</sup> Esto quedará explicado líneas arriba cuando se aborde el concepto de experiencia.

a pensar de nuevo el camino de la filosofía, pues para Foucault la filosofía se define por ese rasgo crítico. Es así que, con miras a reconocer este camino se analiza el concepto de *parresía*.

La *parresía*, concepto desarrollado al final de esta tesis busca presentar algunas líneas de llegada en la reflexión crítica de Foucault. En otras palabras, el estudio de la crítica que puede ver Foucault en la ilustración con el trabajo de Kant puede ser rastreado en la historia de la filosofía desde la noción de *parresía* con la que guarda rasgos comunes y que nos sirve aquí para mostrar la continuidad del proyecto foucaultiano de una crítica no prescriptiva y sin embargo legítima más allá de pretensiones intelectuales. Trataremos de mostrar el lugar privilegiado que tiene la función de crítica para abordar cuestiones relacionadas con el saber, el poder y la verdad.



# Capítulo Primero

## Antecedentes

Se puede definir el trabajo de Foucault por sus análisis en torno a la relación presente entre el saber, el poder y los juegos de verdad. Esta relación presenta argumentos en contra de las perspectivas tradicionales en torno al poder (como algo lineal y coercitivo), al saber (como algo de suyo deseable) y a la verdad (como ligada a la razón). La evolución de esta relación (de la arqueología a la genealogía) se nos presenta como una perspectiva crítica de estos tres ámbitos caros para la filosofía.

Nuestra investigación busca presentar los diferentes momentos de esta crítica que, a nuestro juicio, se desarrollan más allá de lo explícito. Más allá de sus “metodologías” (arqueología y genealogía) que siguen una intuición kantiana de “condición de posibilidad”, hay una reflexión crítica que se encuentra guiando estas perspectivas y que, al interior de las relaciones saber, poder y verdad, posibilita romper con una visión fatalista del dispositivo y de la *episteme*. La intuición de “condición de posibilidad” que hizo posible reconocer la formación de las *epistemes* o los dispositivos, que nos permitió observar cómo estos conformaban la subjetividad contemporánea y que por ello se puede considerar un criticismo, se ven complementada por los análisis que dedica Foucault a la aparición de la crítica en la ilustración y a la *parresía* en la antigüedad.

Analizaremos aquí la crítica como elemento interno al propio trabajo de Foucault y que permite releer su trabajo desde una nueva mirada. Este criticismo en Foucault es central pues nos permite dar cuenta de algunas “inconsistencias” en el trabajo de este filósofo. Inconsistencias que serán analizadas en detalle unas líneas adelante pero que, adelantamos, se relacionan con objeciones que desde la crítica emancipatoria se lanzan al trabajo de

Foucault calificándolo de, por un lado, descriptivo (al dar cuenta de la emergencia del dispositivo) por otro, como imposible (pues elabora una crítica al criterio de racionalidad ligado al poder) lo cual lo coloca fuera de un ejercicio crítico verdadero.

En el presente investigación seguiremos por la vía planteada por Foucault en la cual se señala que su criticismo es kantiano, esto es, que está basado en la idea de *a priori*, en la idea de condición de posibilidad, pero que dentro de este criticismo encontramos un desarrollo hacia una idea de crítica menos evidente o teorizado pero igual de importante que muestra su faz en los análisis que dedica este filósofo a la *parresía*. En otras palabras buscamos demostrar que la intuición de “condición de posibilidad” efectivamente es el horizonte crítico que marca la obra de Foucault pero que ésta va sufriendo algunas modificaciones a lo largo de su trabajo, las cuales han sido poco estudiadas siendo, sin embargo determinantes para comprender la perspectiva crítica global de su trabajo.

Comprender la crítica nos permite dar cuenta de diversos temas en el trabajo de Foucault, a saber: “ontología del presente”, “juegos de verdad”, resistencia, acontecimiento, relaciones de poder, entre otros. La crítica, señalaremos, articula los grandes temas filosóficos de Foucault.

En virtud de estos objetivos el presente trabajo se contrapone a una apropiación de la obra de Foucault que desde la década de los ochenta se encuentra cada vez más difundida y que ha seguido dos cauces aparentemente diferentes. Un primer cauce ha postulado que el autor de *Las palabras y las cosas* se encuentra ocupado en establecer una “estética de la existencia” y que tiene como consecuencia la lectura de un Foucault ético. El segundo cauce supone en Foucault a un filósofo ocupado por la resistencia y en el cual podríamos encontrar elementos y conceptos que apuntan a ella. Aún cuando el curso de nuestra reflexión sigue otros caminos, nos parece insoslayable reconocer la discusión a partir de

cual estas lecturas tienen su asidero pues, como la nuestra, parten de preguntas comunes y son intentos de dilucidación a ciertas “lagunas” o ambigüedades en la obra de Foucault, en su momento regresaremos a estas lecturas para hacer notar lo específico de nuestra interpretación.<sup>2</sup>

### *Desarrollo de un pensamiento crítico*

Más que sólo un concepto que pueda ser rastreado aquí y allá, constituye la crítica un eje y un principio que es necesario reconocer. Desde sus primeras reflexiones encontramos a Foucault ocupado en torno a la elaboración de una crítica a las condiciones de posibilidad del saber, en particular el saber ligado a la psicología, esta crítica no busca denunciar la falta de rigor científico dentro de la misma sino de reconocer los prejuicios, los *a priori*, que se encuentran detrás de este saber. Así lo podemos constatar en el texto *La psicología de 1850 a 1950*.

*La psicología...* es un texto dedicado a los prejuicios que permitieron la génesis de la psicología en su pretensión de ciencia natural. Busca ahí reconocer los efectos que ciertos postulados de las ciencias naturales tuvieron en el establecimiento de las diversas teorías psicológicas.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Queda implícita, pero fuera como elemento central en esta discusión, la problematización que para la filosofía pueda tener la propia crítica como *Krisis*. Soslayamos también ese recorrido posible sobre las implicaciones que este concepto tiene para la filosofía ya que desde Kant hasta proyectos filosóficos tan influyentes como la fenomenología han apuntado, de una manera u otra, a la elaboración de una crítica. La crítica, por ejemplo, es la impronta que se encuentra en la base del trabajo de los llamados por Ricoeur “maestros de la sospecha” (Marx, Freud y Nietzsche) que centran su labor en una crítica radical a las posiciones emancipadoras. No es así un objetivo de esta investigación detenerse en las vicisitudes ligadas al concepto de crítica.

<sup>3</sup> A lo largo de este texto encontramos esas primeras intuiciones que después darían cuerpo a *Historia de la locura en la época clásica*, en ellas están esbozadas las prácticas psicológicas contemporáneas que en su origen parten de un análisis de lo anormal, de lo patológico. Un ejemplo de este análisis “histórico” es el de la psicología del desarrollo, ésta nos dice Foucault, nace como una reflexión sobre las interrupciones en el desarrollo, la psicología de la adaptación como un análisis de los fenómenos de inadaptación. Foucault señala una serie de prejuicios que se encuentran detrás de la psicología como ciencia, a saber: el prejuicio naturalista

En estos primeros textos, como en *Enfermedad mental y personalidad*, percibimos una tendencia a cuestionar la patología mental desde los prejuicios de las ciencias humanas. Nos es dable suponer que estas disquisiciones ya se encuentren ligadas a una reflexión más general en torno a la *Antropología de Kant*, sin embargo, en estos momentos se hace poco clara esta influencia pues su análisis se observa más proclive a una crítica al positivismo derivado de la *Aufklärung* que a una crítica de estos saberes desde la imposibilidad de una antropología (reflexión central en su *Introducción a la Antropología en sentido pragmático* y por ende, como veremos líneas adelante, a *Las palabras y las cosas*).

Pese a ser aún una crítica al positivismo encontramos en los primeros textos de Foucault que estas reflexiones en torno a la psicología y a la psiquiatría se verán coronadas por una incipiente metodología que permitirá a Foucault reflexionar en torno a la locura en su primer trabajo de relevancia filosófica e histórica, *Historia de la locura en la época clásica*.

#### *La arqueología (Primera fase)*

Los primeros trabajos de Foucault fueron pensados por el filósofo como arqueologías. Entre éstas se encuentran *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* y *Arqueología del saber*. Estos primeros textos perfilan una perspectiva que en muchos sentidos podríamos definir como crítica. A partir de la lectura de estos textos podemos encontrar el desarrollo de una metodología que llamaré Arqueología y que desarrollaría a lo largo de esa década del sesenta.

---

(que aportó los primeros impulsos hacia una psicología científica), el descubrimiento del sentido (que marcó de una manera determinante al psicoanálisis) y el estudio de las significaciones objetivas (determinantes en el desarrollo del análisis de la conducta objetiva, behaviorismo). Al respecto véase: Foucault M. “La psychologie de 1850 à 1950” en *Dits et écrits I*, pp.148-165.

*Historia de la locura en la época clásica* puede ser pensado como el primer trabajo auténticamente foucaultiano pues comienza a tener su marca particular que consiste en hacer un análisis de las condiciones de posibilidad del saber moderno de la locura. Pese al título rompe de manera radical con la perspectiva histórica. Presenta en *Historia de la locura*.. una serie de experiencias contrapuestas en torno a la locura en la época clásica que dan cuenta de la multiplicidad, de la no uniformidad en el campo del saber que él llama en, ese texto, experiencia.<sup>4</sup>

El saber para Foucault se presenta fragmentado en una serie de experiencias diversas y contrapuestas, que pese a su diversidad tienen en común ser sincrónicas. La experiencia de “lo mismo” (la normalidad) estará marcada por la experiencia de “lo otro”

---

<sup>4</sup> El término “*Expérience*” tiene a lo largo de la obra de Foucault un tratamiento particular adoptado de autores como Nietzsche, Bataille y Blanchot. Mientras el concepto de *Experiencia* heredado de la fenomenología “... trata de captar la significación de la experiencia cotidiana para encontrar cómo el sujeto que yo soy es efectivamente fundador, por medio de sus funciones trascendentales, de esta experiencia y de sus significaciones” el retomado por Foucault consiste en “...tratar de alcanzar cierto punto de vista que esté lo más cerca posible de lo no vivible, lo que requiere el máximo de intensidad y, al mismo tiempo, de imposibilidad...tiene por función arrancar el sujeto de sí mismo, hacer de modo que no sea más que él mismo o que sea llevado a su aniquilación o a su disolución. Es una empresa límite, que arranca al sujeto de sí mismo...lo que hizo que, por aburridos y eruditos que sean mis libros, los concibiera siempre como experiencias directas que tendrían que arrancarme de mí mismo, e impedirme ser el mismo”. Al respecto véase “Entretien avec Michel Foucault” en *Dits et écrits, II*, P.862. Estas líneas nos permiten reconocer puntos de llegada en la idea de *Expérience* en Foucault que previamente se nos había presentado como una noción ligada a diferentes adjetivos, a saber: experiencia onírica, experiencia de la locura, experiencia de la sin-razón, experiencia del encierro. En *Historia de la locura en la época clásica* se hace visible los múltiples usos de este concepto en diferentes contextos a veces contrapuestos, por ejemplo, nos encontramos enfrentada, dentro de la *experiencia clásica de la locura*, a la *experiencia cósmica de la locura* (cercana a las imágenes que nos presenta el Bosco en *La nave de los locos*) con la *experiencia crítica* de la misma (enmarcada con una apropiación literaria como la del Erasmo en *Elogio de la locura*). Líneas adelante Foucault dejará de hablar de la experiencia crítica para apuntar a una *conciencia crítica del hombre* surgida de esta primera experiencia crítica de orden literario. Foucault M. *Historia de la locura en la época clásica*, pp.47-51. Nos encontramos aquí con un atisbo que marcará la reflexión sobre la *Expérience*, mientras la *Conciencia crítica del hombre* surge de la inserción de la reflexión y la razón acontecida en la *experiencia crítica de la locura*, la *experiencia trágica de la locura*, permanece enfrentada con esa conciencia interpeándola desde el silencio de las imágenes, haciéndose oír y ver en la obra de Goya, Sade, Nietzsche y Freud. En otras palabras, la experiencia de la locura que a Foucault interesa estudiar se encuentra más allá del lenguaje y más allá del primado de la razón. Es así una idea muy cercana al “concepto” batailleano de *Experiencia interior* del que no se puede dar cuenta por vía del lenguaje, dice Bataille: “La experiencia es la puesta en cuestión (puesta a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir. Aunque en esta fiebre haya algún tipo de aprehensión, no puede decir: “He visto esto, lo que he visto es tal”; no puede decir: “He visto a Dios, el absoluto o el fondo de los mundos”; no puede más que decir: “lo que he visto escapa al entendimiento”, y Dios, el absoluto, en el fondo de los mundos, no son nada si no son categorías del entendimiento.” Bataille G. *La experiencia interior*, P. 14.

(la locura). En la base de nuestro saber, según queda definido en el capítulo segundo de *Historia de la locura*, se encuentra una exclusión de la locura, “Lo otro” es la condición de posibilidad del saber y de la normalidad.<sup>5</sup> Para Foucault es claro que en la base de la racionalidad contemporánea, detrás de nuestra voluntad de normalidad, se encuentra la exclusión que no es otra cosa que la supresión de “lo otro” en el horizonte de nuestro saber y de nuestra razón, una supresión de fundamento existencial.

---

<sup>5</sup> Foucault le da un lugar central a la figura de Descartes en la exclusión de la locura frente a otras dudas hiperbólicas y en el establecimiento de la razón como exclusión al inicio del capítulo segundo de *Historia de la locura*.... Para Foucault el *cogito* cartesiano silenció a la locura. Hay en Descartes, dice Foucault, una imposibilidad de estar loco esencial no al objeto del pensamiento sino al sujeto pensante. La locura permanece dominada por el sujeto meditante que puede seguir por el apacible camino de la duda que viene del sueño. Foucault percibe la exclusión en el texto de Descartes por la naturaleza del ejercicio meditativo, esto es, por el vocabulario empleado. El uso de comparaciones con los locos (“me compare con ciertos insensatos”, “si siguiera su ejemplo”, etc.), es poner al loco en un exterior con el cual yo me comparo. La diferencia entre el loco y el que no lo está en Descartes se verifica desde el inicio “pero yo sería muy extravagante si siguiera su ejemplo”. El efecto resultante del ejercicio “son locos” “Estoy asombrado” es colocar al loco en el afuera en un lugar de exterioridad. Aunque no queda excluida como objeto de reflexión, la locura es distanciada del *cogito* y desde esa distancia “sana” es analizada por Descartes, pero sólo de manera circunstancial y no central dentro de las dudas hiperbólicas que, aunque “ridículas y risibles”, son los ejes centrales en la duda metódica. Además, mientras que la locura “transforma y transporta”, pues hace rey al pobre y hace concebirse a los hombres “como con un cuerpo de vidrio”, el sueño no transporta la escena, por ejemplo, sentir el calor del fuego, estar sentado es referir a acciones comunes y cotidianas. Esta lectura de la locura que Foucault hace de Descartes no pasará desapercibido por Jaques Derrida quien desarrollará una crítica a *Historia de la locura* en la cual se argumenta a favor de la prevalencia del sueño sobre la locura en la obra de Descartes. Foucault ha contestado con el análisis antes presentado. En esa primera contestación de Foucault que se puede seguir en “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” ha omitido el argumento central de Derrida que consiste en mostrar la imposibilidad de sacar del silencio a la locura (o dar voz a la locura desde ella misma) sin pasar por el lenguaje de la razón (razón que había generado un orden de lenguaje sobre la locura como puede ser el orden del saber psiquiátrico, por ejemplo). Foucault busca evitar la agresión racionalista sobre la locura pues ésta representa un Orden, sin embargo, su arqueología, dice Derrida, es un “recomienzo” más eficaz y sutil de una acción perpetrada contra la locura pues Foucault, su discurso, pertenece a una razón occidental que tiene un carácter sobre-determinante y universal. Parafraseando a Derrida el caballo de Troya con el que Foucault quiere engañar a la razón occidental tiene que dar razón a la razón misma y por ello ha perdido su imposible objeto, el de dar la palabra a la locura desde ella misma. En otras palabras, la argumentación de Derrida se encuentra planteada desde la idea de condición de posibilidad, pues dejar hablar a la locura es hacerla hablar desde el primado del lenguaje, lo cual implica una colonización más sutil de ella. Otro problema al que hace mención Derrida es que Foucault no ha podido justificar cabalmente la particularidad de la edad clásica como contexto desde el cual nace una división del *logos* con la locura. Si Foucault asegura que el *logos* griego “no tenía contrario” y de ello da cuenta la dialéctica *tranquilizadora* de Sócrates, ese *tranquilizar* aludido es muestra inequívoca de una fractura que la dialéctica tiene que tranquilizar. Luego, no está justificado hablar de la ausencia de fracturas dentro del *logos* en la antigüedad. Por ello tampoco está Foucault legitimado para establecer un episodio temporal que inaugure una nueva experiencia de la locura. Señala también Derrida la imposibilidad de pensar la historia fuera del lenguaje de Hegel pues la historia misma da por supuesta una lógica de la razón. Respecto a los argumentos y las contestaciones de ambos autores véase “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia* de Jacques Derrida. Estas tesis y la contestación que da Foucault a Derrida se pueden encontrar en el anexo del tomo dos de *Historia de la locura en la época clásica tomo II*. pp. 340-372, “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”.

Las tesis de la *Historia de la locura...* parecen señalar que lo fundamental en la experiencia moderna de la locura sería, por un lado, una experiencia de exclusión, una expulsión de nuestros miedos que comenzaría con el horror de la lepra, por otro, se encontraría como fundamento una *experiencia trágica* de la locura presente en la obra pictórica del Bosco, Brueghel y Durero, que da cuenta de la inquietud de la nada de la existencia presente en la locura como una torsión. En la locura se encuentra presente la nada de la existencia, dice Foucault:

“...en otro tiempo la locura de los hombres consistía en no ver que el término de la vida se aproximaba, mientras que antiguamente había que atraerlos a la prudencia mediante el espectáculo de la muerte, ahora la prudencia consistirá en denunciar la locura por doquier, en enseñar a los humanos que no son más ya más que muertos, y que si el término está próximo es porque la locura, convertida en universal, se confundirá con la muerte”.<sup>6</sup>

Así detrás del discurso crítico de la locura y de la racionalidad occidental estaría un fundamento existencia y un *a priori* de exclusión. La locura que nos confronta con la nada de la existencia es excluida, velada, a las márgenes de nuestro saber. El saber sobre la locura se habría construido en un intento por salvarnos de la nada de la existencia. Los saberes en torno a la locura son murallas levantadas contra la posibilidad de la finitud, constituyen otra forma de “velamiento” de la finitud. De esta manera la condición de posibilidad del saber, del saber sobre la normalidad, lo que él llama “lo mismo”, estaría construida sobre la base de un “miedo a la finitud”.

---

<sup>6</sup> Foucault *Historia de la locura en la época clásica Tomo I*, P.32.

La condición de posibilidad del saber, de la normalidad y de la racionalidad se encuentra para Foucault, en esa experiencia de “lo otro”. Estas tesis sufrirán cambios a lo largo de los siguientes trabajos arqueológicos y ya, en *Las palabras y las cosas*, la experiencia de “lo mismo” parece cobrar tanta importancia como la experiencia de “lo otro”, una no se encontraría fundamentando a la otra, ambas, en su diversidad, conformarían la *episteme* occidental.<sup>7</sup>

Sin abundar mucho en las tesis de los textos arqueológicos podemos decir que detrás de ellos nos encontramos con la idea de condición de posibilidad, de un *a priori*. Es en *Las palabras y las cosas* que se da un especial tratamiento a la idea de un *a priori* histórico, que se tratará con más profundidad líneas adelante. En él se deja entrever de nuevo esas condiciones de posibilidad, esta vez, para pensar “lo mismo”, lo más propio. Por sus características este texto es el más importante en tanto trabajo arqueológico.<sup>8</sup> Analizará en él la constitución histórica del saber de la modernidad. Texto controversial que tiene como objetivo central enfrentar a Kant con Kant, esto lo hace Foucault al radicalizar la idea de *a priori* histórico para cuestionar el principio kantiano del sujeto trascendental.

Esta crítica se conforma a lo largo de estos textos en una metodología, a esta forma de trabajo la llamará Foucault Arqueología. El término arqueología, aclara Foucault, “remite a la investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran en un archivo”<sup>9</sup>, designa también la forma en cómo los acontecimientos

---

<sup>7</sup> No es que estemos ante un cambio de *epistemes* en las cuales “lo otro” sea tan fundamental *ahora* como “lo mismo”, lo que presenciamos es un cambio de perspectiva en el trabajo de Foucault que dará importancia similar a ambos aspectos considerándolos como partes complementarias que darían cuenta de la modernidad. Al respecto véase *Las palabras y las cosas*, P. 9.

<sup>8</sup> Abundaremos sobre esto algunos apartados más adelante.

<sup>9</sup> Foucault *Estética, ética y hermenéutica*, p. 63.



discursivos son registrados y pueden ser extraídos.<sup>10</sup> En el proyecto arqueológico el archivo representa hacer análisis del conjunto de los discursos existentes que podemos encontrar en una época, ese conjunto discursivo no es otro que la *episteme*.

Metodológicamente hacer una arqueología requiere comprender las reglas de esa masa documental y discursiva, observar las reglas, las prácticas y las condiciones de su funcionamiento. Implica un trabajo de recolección de los trazos discursivos susceptibles de permitir la reconstrucción del conjunto de las reglas que definen los límites y las formas del saber.<sup>11</sup>

La Arqueología elabora un análisis “recortando” los conjuntos de discursos de una época, es el estudio de las “racionalidades” o *epistemes* propias de cada época.<sup>12</sup> Estudio de la tendencia en la cual se encuentran las reglas que distribuyen y reproducen los enunciados, análisis del entramado de los discursos, esfuerzo que busca reconocer las condiciones de emergencia de los discursos del saber en general de una época.<sup>13</sup>

La arqueología como metodología es ya una forma diferente de pensar a la filosofía. Supone más allá del *a priori* kantiano, un *a priori* histórico que es la condición de posibilidad del primero. De la mano de la historia pero sin ella porque Foucault no pretende

---

<sup>10</sup> Foucault también añade otra razón por la cual habría usado este término, señala que Arqueología es una palabra con la cual se puede jugar, dado que *Arché*, en griego significa “principio”. Foucault, “Diálogo sobre el poder” en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 63.

<sup>11</sup> J. Revel, *Michel Foucault: Expériences de la pensée*. P.232.

<sup>12</sup> Foucault centra sus esfuerzos en encontrar los espacios del enunciado, espacios que no dependen necesariamente de las palabras, a saber: a). El espacio colateral y transversal del enunciado donde los enunciados pasan de un sistema a otro y donde se vuelven tales según un contexto de emergencia (en lugar de analizar la homogeneidad de los sistemas donde las proposiciones tiene su lugar determinado); b). El espacio correlativo que es la relación del enunciado con sus sujetos, sus objetos y sus conceptos, estudiar al enunciado desde un “se” anónimo (no desde un “yo” que le antecede y le da origen) y; c). El espacio complementario que es el estudio de los enunciados en su formación no discursiva, instituciones, prácticas, etc. Todas las instituciones implicarían bajo esta perspectiva enunciados (constituciones, cartas, contratos, etc.) y todos los enunciados remiten, a su vez, a instituciones que posibilitan los objetos y los sujetos de esos enunciados (médicos de un hospital, escritor, etc.). G. Deleuze, *Foucault*, p. 36.

<sup>13</sup> J. Revel, *Op. Cit.*, p. 231.

anteponer la historia tradicional a una metodología filosófica, por el contrario, construye su propia metodología.

En tanto que la *episteme* de una época está determinada por ciertas reglas discursivas.<sup>14</sup> Con ello Foucault pone en cuestión el desarrollo del saber y la idea de que el saber obedece a un criterio de racionalidad o a un sentido, una de las apuestas más polémicas detrás del proyecto arqueológico es la posibilidad del azar detrás de la combinatoria discursiva que da como resultado una determinada *episteme*.<sup>15</sup>

La Arqueología estudia cómo ciertos discursos hacen objetos de estudio a los sujetos. Estudia también los discursos en torno a cómo hemos construido “lo otro” y “lo mismo”, esto es, cómo se ha construido los discursos alrededor de lo que consideramos otro (la locura) y lo mismo (nuestra identidad como sujetos, objetos de ciertas ciencias). Esto lo lleva a la formulación de varios textos tales como *La arqueología del saber*, pasando por *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*.

### *Algunas críticas a la Arqueología*

Pese a su influencia posterior, los primeros textos de Foucault fueron recibidos con una cierta tibieza e incomprensión. *Historia de la locura* pasaría desapercibida por los intelectuales franceses, únicamente Jaques Derrida la tomaría para hacer una crítica severa al lugar que da Foucault a Descartes. La crítica más importante que hace Derrida a Foucault es la que señala que al hacer una historia de la locura, de ese silencio, habría sometido a la

---

<sup>14</sup> Busca describir enunciados, describir además la función enunciativa de que estos son portadores, pretende estudiar los medios y las condiciones en que se ejerce esta función, recorrer los diversos dominios que esto supone y la forma en cómo se articulan.

<sup>15</sup> Ello orada la posibilidad de un anclaje de conceptos metafísicos pero, desde otro ángulo, expuso esta misma regla de “ruptura” a la posibilidad de una constante histórica que puede ser leída como metafísica.

locura al discurso y por tanto al *cogito* del que pretendía liberarla.<sup>16</sup> En otras palabras Foucault no podría dar cuenta de “lo otro” porque habría sometido el silencio de la locura al discurso de su texto, la habría convertido en “objeto” de su texto y con ello se le habría escapado de su análisis. Esto es metodológicamente relevante porque presupone que Foucault no habría podido escapar de la condición *a priori* del cogito. Al buscar el *a priori* de la racionalidad moderna que enclaustró a la locura Foucault no se habría percatado que esta misma racionalidad le cruzaba al grado de formular una nueva forma de “sujeción” más elaborada y seductora para el silencio de la locura.<sup>17</sup>

*Las palabras y las cosas*, a diferencia de *Historia de la locura*, rápidamente se convirtió en un texto popular y muy comentado. Este texto fue calificado como estructuralista, por sus tesis acerca del lenguaje, donde el sentido se presentaba como un efecto de superficie.<sup>18</sup>

Sus primeros críticos fueron los marxistas pues entre las tesis de Foucault se señala el lugar del trabajo y del marxismo como resultado de la *episteme* de la “época”.<sup>19</sup> Otra crítica fundamental es la que presenta Sartre, quien señala:

“Lo que Foucault nos presenta es, como bien lo ha visto Kanters, una geología: la serie de capas sucesivas que forman nuestro ‘suelo’. Cada una de estas capas define la condición de posibilidad de un tipo determinado de pensamiento que ha triunfado durante un periodo determinado. Pero Foucault no nos dice lo que resultaría más interesante de todo:

---

<sup>16</sup> *Vid. supra.*

<sup>17</sup> Como se señaló en la nota 5 de este texto.

<sup>18</sup> El sentido marcado por el saber de la *episteme* moderna es un efecto de superficie en tanto que es resultado de un cruce azaroso de saberes en un momento determinado y no refiere o no tiene como base algo trascendental.

<sup>19</sup> Didier Eribon, biógrafo de Foucault, hace el recuento de algunas de las reacciones que suscitó *Las palabras y las cosas*, señala, por ejemplo, que Jaques Milhau apunta en los *Cahiers du communisme*: “El prejuicio antihistórico de Michel Foucault sólo se sostiene apoyándose de una ideología neonietzscheana que sirve demasiado bien, tanto si se da cuenta de ello como si no, a los designios de una clase cuyo máximo interés reside en ocultar las vías objetivas del porvenir”. En general los defensores de Marx reaccionaron mal al texto de Foucault pues el marxismo según las tesis de *Las palabras y las cosas* era resultado de un determinado orden marcado por la *episteme* contemporánea. Eribon D. *Foucault*, P. 219.

es decir cómo cada pensamiento es construido a partir de estas condiciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Para ello, necesitaría recurrir a la praxis, es decir a la historia, y eso es precisamente lo que se niega a hacer...[el trabajo de Foucault] es la última barrera que la burguesía todavía puede levantar contra Marx”.<sup>20</sup>

Para Sartre el abandono de la historia en Foucault tiene como consecuencia que “las condiciones de posibilidad” de esos cambios en el saber queden inexplicadas. Desde la perspectiva de los primeros lectores de Foucault la arqueología y su pretensión crítica no pasan de una “geología” limitada y aburguesada. Es claro que los lectores de Foucault le solicitan una crítica “propositiva” y explicativa en el cambio de las *epistemes* y no sólo una apuesta a las condiciones de posibilidad.

#### *Genealogía (segunda fase)*

Posteriormente a la publicación de *Las palabras y las cosas* Foucault busca mostrar que su trabajo se encuentra más cercano a una genealogía en términos nietzscheanos que a una investigación estructuralista. Esto se va a traducir en una forma de hacer historia que se antepone a desarrollos metahistóricos, a la teleología y a la continuidad histórica. Además presentará un “modelo explicativo” al que llamará analítica del poder.

La genealogía foucaultiana retoma del trabajo de Nietzsche la posibilidad de hacer una *Genealogía de la moral*. Lo anterior significa que no se ha de buscar un origen (palabra de contenido metafísico) sino encontrar la singularidad de la emergencia en el cruce de las batallas. No es pues un alto origen de donde parten nuestros conceptos, nuestra moral o nuestras prácticas sino de la guerra y de las relaciones de poder que las hacen surgir. Por

---

<sup>20</sup> Eribon D. *Foucault*, P. 221.

ello este análisis integra las relaciones de poder en la historia, es por ello que se llamará a esto genealogía y no historia.

Foucault desarrolla así una metodología explicativa que tiene como base las relaciones de poder en su heterogeneidad y en su mutua interrelación o red. Esta analítica del poder tiene diversas implicaciones que subvierten la noción tradicional del mismo.<sup>21</sup> La analítica del poder será, en tanto que diferente a la visión convencional del poder, contraria a la perspectiva marxista que piensa al poder a partir de la noción de represión e ideología.

Foucault observa que la noción de represión es inadecuada para dar cuenta de lo que hay de productivo en el poder. Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; privilegiando así la fuerza de la prohibición. Foucault señala que ésta es una concepción negativa y estrecha del poder. Puntualiza que si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, difícilmente se le obedecería. Lo que hace que al poder se le acepte es que no aparece únicamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho va más allá, produce cosas, formas saber, discursos, etc. Por tal motivo Foucault lo considera y lo inscribe en una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. Por ello en *Vigilar y castigar*, contra la tesis de represión, analiza cómo, a partir del siglo XVII y XVIII ha existido un verdadero desbloqueo tecnológico de la productividad del poder y una eclosión del mismo. Observa que a la derecha, sólo se planteaba al poder en términos de constitución, de soberanía, etc., y, por tanto en términos estrictamente jurídicos. Del lado

---

<sup>21</sup> Para G. Deleuze esta noción representa, primero, una oposición al poder desde la teoría del Estado, segundo, una superación de la dualidad entre lo discursivo y lo no-discursivo a la que apuntaba Foucault en *Arqueología del saber* siendo pues un modelo explicativo de las complejas relaciones de esta dualidad, y, finalmente, un rompimiento radical con ideas de los análisis tradicionales basados en la idea de represión e ideología. Deleuze, “Désir et plaisir” en *Le Magazine littéraire* pp.59-65

contrario, el lado marxista, la cuestión se estudiaba en términos de aparato de Estado. Al final ambos análisis olvidaban, según Foucault, una cuestión crucial, la manera cómo el poder se ejercía concretamente y en detalle, con toda su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, en otras palabras, la mecánica del poder jamás era analizada.

Por otro lado, en cuanto a la noción de ideología, Foucault hace explícita su objeción. Señala que la noción de ideología debe ser utilizada con precaución debido a tres razones. La primera es que la ideología de principio, se quiera o no, está siempre necesariamente en oposición virtual a algo que sería la verdad. Como se recordará la ideología es tratada como un artificio y donde hay un artificio se está apelando, implícitamente, a una realidad que es disfrazada por este engaño. Luego entonces cuando se habla de ideología se supone una realidad y una verdad, la cual es distorsionada. Esto es contrario a la propuesta de Foucault que niega una realidad esencial. Para Foucault el problema no consiste en separar entre lo que, en un discurso, evidencia la científicidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino investigar cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos, los cuales no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Desde el punto de vista de Foucault no hay una verdad oculta a la que hay que llegar, sino contextos de emergencia de ciertas verdades históricas. El segundo inconveniente que ve Foucault en esta noción de ideología, es que se refiere, a algo como a un sujeto, y como ya se mencionó Foucault ha desarrollado todo su trabajo en contra de ese sujeto fundador. Y, en tercer lugar, la objeción se dirige a que la ideología está en posición secundaria e inferior respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault califica a la noción de ideología como “embarazosa”. Señala que en los análisis marxistas tradicionales la ideología parece tener un matiz negativo a través del cual se traduce el hecho de que la

relación del sujeto con la verdad, o la relación de conocimiento, se ve oscurecida y velada por las condiciones de existencia, por las relaciones sociales o por las formas políticas que se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento. Por otro lado, como ya se señaló, Foucault se mantiene cauto a que sus análisis sigan la lógica de la ideología pues ve a ésta como un efecto secundario. Observa, en torno a las precauciones que han de tomarse al hacer un análisis genealógico que, aunque es posible que las grandes máquinas de poder estuviesen acompañadas de producciones ideológicas, por ejemplo, una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, etc., en el fondo no es que se formen ideologías, sino instrumentos efectivos de formación y de acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de indagación, aparatos de verificación, etc. Esto quiere decir que el poder, cuando se ejerce por medio de estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar y poner en circulación un saber, o unos aparatos de saber que, sin embargo, no son construcciones ideológicas.<sup>22</sup>

Se presenta así como una perspectiva que apunta al poder como condición de posibilidad de los dispositivos y del sentido pero para postular aquello se aleja de la visión marxista tradicional mucho más hegeliana. Aunque reconoce que tanto Marx y a Bentham serían los pioneros en pensar el poder en los mismos términos que él, no desde una perspectiva jurídica de un poder coercitivo, sino desde un análisis del poder en sus mecanismos positivos. Foucault aquí está haciendo referencia al libro II de *El capital* en el cual observa que Marx habla no de un poder, sino de varios poderes (formas de dominación

---

<sup>22</sup> Al respecto véase “Verdad y poder” en Foucault, *Microfísica del poder*, p. 192, y *La verdad y las formas jurídicas*, p. 184.

o sujeción) que funcionaban localmente como en el taller, el ejército, etc. Poder productivo (como ya lo había señalado Foucault) en la medida en que produce eficacia o una aptitud.<sup>23</sup>

Foucault recuerda que hay dos modelos para pensar al poder; el que nos propone el derecho (el poder como ley, como prohibición, como institución) y el modelo de la guerra o estratégico (planteado como relación de fuerza). El primero abreva en una tradición contractualista de la política que se puede reconocer desde la filosofía política clásica hasta Norberto Bobbio. En el segundo, que entiende a la política como una continuación de la guerra, se encuentra Marx y el mismo Foucault.<sup>24</sup>

Foucault buscaba, con esta “analítica”, demoler ciertos *postulados* en torno al poder, estos se hacen presentes a partir de *Vigilar y castigar* y se hacen explícitos cuando Foucault busca en *Voluntad de saber* clarificar la cuestión del método. Es uno de sus más cercanos comentaristas y amigo, Gilles Deleuze, quien los sistematiza y los presenta como a continuación se expone:

1). El postulado de la propiedad (donde el poder se nos aparece como siendo propiedad de una clase o grupo). En contraposición Foucault señala que el poder es una

---

<sup>23</sup> Véase Foucault, “Las mallas del poder” en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 235-254.

<sup>24</sup> Foucault mantuvo una relación compleja y ambivalente con el marxismo, o mejor dicho, con ciertas posiciones del marxismo. Eribon, uno de sus biógrafos, nos hace saber que en principio Foucault se acercó al Partido Comunista con el ánimo de explorar alternativas al hegelianismo o al existencialismo, dice Foucault “...andábamos buscando otras vías intelectuales para llegar precisamente allí donde parecía que tomaba cuerpo o existía algo totalmente diferente: es decir el comunismo”. *Foucault*, P. 23. Para Foucault, nos dice Eribon, el marxismo representaba, “una doctrina de sentido común” *Ibid*, P. 84. Desde la perspectiva del joven Foucault su proyecto, como el de algunos *normaliens* que él encabezaba, buscaba generar en términos existenciales “comunistas nietzscheanos”, objetivo que a la postre el mismo Foucault calificaría como “ridículo”. Foucault entrará al Partido Comunista de la mano de su maestro y amigo Althusser, sin embargo es también sabida su poca participación y su rápida salida debido al rechazo manifiesto del Partido a la homosexualidad a la cual veía como un vicio de la burguesía. Pese a las distancias con el Partido, Foucault participará en una reunión organizada por Althusser para la elaboración de un manual de psicología marxista en 1954, un año después de su salida. No serán estos episodios los únicos que enfrentaran a Foucault con el marxismo, a lo largo de toda su obra, y desde *Enfermedad mental y personalidad*, se encuentra dialogando con el marxismo. Hay que agregar también que el filósofo francés, en entrevistas posteriores reconocerá el lugar que tiene Marx en uno de sus textos más importantes *Vigilar y castigar*. Aunque no es de nuestro interés hacer un largo análisis de estos encuentros y desencuentros, cuando sea necesario se recordarán.



estrategia y sus efectos son resultado, no de una apropiación, sino de dispositivos de funcionamiento.

2). Postulado de localización (que supone que el poder se encuentra colocado en el aparato de Estado). Para el filósofo Francés, el poder no se encuentra localizado ahí, el Estado es un efecto de conjunto que resulta de una red microfísica. Por ello no hay un origen del poder, sino una red que se tiende sobre las diversas institucionales.

3). Postulado de la subordinación (el poder que se encuentra en el aparato de Estado está subordinado al modo de producción). Para Foucault el poder no es una superestructura, ni forma parte de ella. Está presente en la propia constitución del espacio económico.

4). Postulado de la esencia o del atributo (el poder tendría una esencia y sería una atributo que distingue a lo que lo poseen (dominantes) de los que lo sufren (dominados). Para Foucault, el poder carece de esencia, ya que es operatorio, y no es un atributo, sino una relación. El poder, entonces, atraviesa tanto a dominantes como a dominados, que no constituyen dos conjuntos sociales que se oponen frente a frente, sino múltiples singularidades.

5). Postulado de la modalidad (el poder actuaría por medio de la represión y la ideología). El poder produce por medio de una transformación técnica de los individuos. El poder, más que reprimir, produce realidad, más que ocultar o engañar, produce verdad. El poder produce a los sujetos, produce “ámbitos de objetos y rituales de verdad”.

6). Postulado de la legalidad (el poder del Estado se expresa en la Ley). La ley para Foucault no es un estado de paz impuesto consensual o coercitivamente, sino una batalla perpetua, un sistema mediante el cual se gestionan ilegalismos.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Deleuze, G. *Foucault*, pp. 51-56.

En síntesis Foucault no piensa el poder como una instancia netamente coercitiva, ni ligada sólo a la represión (cara negativa) o como fenómenos dominación. Para él el poder tenía una cara positiva (generatriz de saber y verdad) y se establece por medio de relaciones reticulares complejas que generan dispositivos.

Para Foucault los dispositivos son, en primer lugar, conjuntos heterogéneos comprendidos de discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, reglamentos, leyes y medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones morales, filosóficas o filantrópicas, esto es lo dicho como lo no-dicho. Segundo, el dispositivo constituye toda esa red en la cual todos estos elementos heterogéneos confluyen y pueden existir o coexistir. Hay un juego en esta red un discurso:

“...puede aparecer tanto como el programa de una institución como, por el contrario, un elemento que permite justificar y ocultar una práctica que se mantiene muda, o funcionar como reinterpretación segunda de dicha práctica y darle acceso a un campo nuevo de racionalidad.”<sup>26</sup>

Puede ocurrir que en estos discursos nos encontremos con un cambio de función en el mismo, se pueden combinar de manera diversa, y esta combinatoria no tiene una racionalidad. Por ejemplo, como lo muestra Foucault en *Vigilar y castigar*, una práctica disciplinaria que originalmente operaba en la prisión, puede ser llevada a un ámbito escolar, una formalidad burguesa, como un tribunal, puede ser luego tomada por el discurso del proletariado.<sup>27</sup> Complementa esta taxonomía del dispositivo una reflexión del mismo como una formación que en un momento histórico tuvo como función responder a una urgencia.

---

<sup>26</sup> Foucault “Le jeu de Michel Foucault” en *Dits et écrits II*, P. 299.

<sup>27</sup> Foucault señala esta contradicción del proletariado “Sobre la justicia popular” en *Microfísica del poder*, pp. 49-53.

Tiene una función estratégica dominante, podemos recordar como un ejemplo claro de esta función el lugar que el Panóptico tuvo en el desarrollo de la lógica penitenciaria.

El dispositivo es una cierta manipulación de las relaciones de fuerza, ésta es su naturaleza estratégica. Es una intervención racional de esas relaciones de fuerza para desarrollarlas en una dirección o para bloquearlas, estabilizarlas, utilizarlas.<sup>28</sup>

La última característica del dispositivo es que éste está inscrito en un juego de poder, pero se encuentra a su vez ligado al saber, a sus “límites”. El dispositivo está condicionado por ciertos saberes a la vez que hace surgir otros. El dispositivo es el entramado que soporta saberes a la vez que son soportados por ellos.<sup>29</sup> Es por ello el poder es productivo, produce cosas, formas de saber, discursos y verdades que sustentan estos discursos. Por ello en *Vigilar y castigar*, contra la tesis de represión, analiza cómo, a partir del siglo XVII y XVIII, ha existido un verdadero desbloqueo tecnológico de la productividad del poder y una eclosión del mismo.

Mientras que la *episteme* era el análisis del dispositivo desde lo dicho, en la genealogía se agrega el elemento de lo no-dicho (que puede incluir elementos tan diversos como la arquitectónica o la urbanística), esto hace que sea más heterogéneo. Implícitamente la crítica foucaultiana se dirigía contra la tradicional representación “marxista”<sup>30</sup> del poder de Estado como estructura separada que se encuentra situada detrás del cuerpo social y que controla los mecanismos de dominación de clase y con el problema de la ideología. La

---

<sup>28</sup> Foucault “Le jeu de Michel Foucault” en *Dits et écrits II, Ibíd.*

<sup>29</sup> Por ejemplo, habría sido imposible la institución psiquiátrica sin un discurso sobre la locura que la justificara y al mismo tiempo, la institución psiquiátrica tiene que legitimar su existencia creando discursos “terapéuticos” nuevos alrededor de su objeto de estudio. Lo que se encuentra en medio de estos saberes “causales” y estos saberes “creados” es un dispositivo de exclusión y de vigilancia que la propia institución (no-discursiva) encarna.

<sup>30</sup> Se ha entrecomillado “marxismo” pues estamos conscientes que habría una distinción, no sólo entre las diferentes corrientes y apropiaciones de la obra de Marx, sino con el mismo Marx (marxistas y marxianos). No es el objetivo de esta tesis abundar sobre las cercanías o distancias que pudiera tener Foucault con estas apropiaciones sino apuntar a los principales interlocutores de Foucault en este ámbito teórico.

genealogía es un análisis que se dirige a dilucidar del presente la procedencia de las evidencias de las que no nos permitimos dudar, en analizar la raíz de lo que conocemos y lo que somos, no en la verdad y el ser, sino en el accidente, en el azar y el acontecimiento.<sup>31</sup>

Finalmente Foucault, haciendo un repaso de su trabajo a lo largo de dos décadas señala que la genealogía tiene tres ámbitos de interés, estos dan cuenta de esa mirada que permite reconocer las condiciones de posibilidad de la aparición de las nuevas subjetivaciones o sujetos, a saber: una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad por medio de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento, una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; finalmente, una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales.<sup>32</sup>

Una vez más Foucault apunta a las condiciones de posibilidad pero esta vez no abarca, como antes en su fase arqueológica, sólo al saber, sino el complejo entramado de las relaciones de poder. Foucault llama a estos ámbitos ontología histórica desde la cual podemos entender los modos de subjetivación. No es por tanto una reflexión en torno al sujeto o al “hombre”, esto implicaría el lugar central del mismo. En principio parecería estar hablando de tres momentos en su trabajo, sin embargo, si nos detenemos a observar estos ámbitos ontológicos notaremos que no son excluyentes, no se pueden tratar separados como si fuera posible hacer un análisis de lo uno sin lo otro. Nos hemos vuelto objeto del saber (nuestra subjetividad esta cruzada por ese saber) al mismo tiempo que este saber modela ciertas formas de relación con los otros (por ejemplo, un dispositivo burgués,

---

<sup>31</sup> Respecto al proyecto genealógico en Foucault véase “Nietzsche, la genealogía, la historia” en Foucault, *Microfísica del poder*, pp. 7-31, *Defender la sociedad*, pp. 36-40, *Vigilar y castigar, passim*, *La voluntad de saber*, pp. 112-125.

<sup>32</sup> Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” en *Dits et écrits II*, p.1437.

apoyado por un saber como el psicoanálisis, refuerza una forma de relacionarse a nivel familiar, como lo señala Foucault en *Historia de la sexualidad*).

### *Objeciones y lecturas*

Las objeciones a este planteamiento se presentaron casi de manera inmediata a la publicación de *Vigilar y castigar*, éstas representan un primer conjunto de lecturas en torno a la analítica del poder. Las objeciones más consistentes han sido elaboradas por diversos autores, la mayoría marxistas, pues era evidente que, sobre todo los postulados presentados en *La voluntad de saber* y sus consecuencias, buscaban interpelar algunas posiciones de éstos. Detengámonos brevemente en estas objeciones.

### *Primeras objeciones*

Vittorio Cotesta elabora una de las primeras objeciones, señala desde el marxismo algunas consecuencias adversas de la “analítica del poder” como proyecto político.<sup>33</sup> La “analítica del poder”, dice Cotesta, elimina la causalidad detrás de los procesos sociales e imposibilita dar una explicación y una dirección. En la medida en que elimina la jerarquización y la subordinación de las relaciones de poder, hace que toda la realidad social sea igual. Foucault estaría apostando por una realidad estructural en menoscabo de una postura causalista de la sociedad, lo cual implicaba la imposibilidad de establecer la modificación de ciertas causas subyacentes a las relaciones desiguales del poder. Una vez más, como antes en la Arqueología, se estaría demandando una crítica que posibilitará una acción, que aportaran o enseñaran qué hacer con miras a modificar el estado de cosas

---

<sup>33</sup> “Michel Foucault: de la arqueología del saber a la genealogía del poder” en *Disparen sobre Foucault*, pp. 45-58.

subyacente. Habría en esta analítica una lógica de los efectos pero para la multiplicidad de estos y para el funcionamiento de las relaciones, no puede presentar las causas.

Siendo estas críticas deudoras de un modelo causal que además tiene la pretensión de modificar los esquemas de clase, la analítica del poder se les presenta como un proyecto político fallido en la medida en que hace crítica de todos los encuadramientos y dispositivos. En otras palabras esta crítica se podría hacer a todas las instituciones y grupos sociales con pretensiones “totalizantes”, por ejemplo, partidos políticos, sindicatos, etc. Pues la pretensión de éstas es que hay un nuevo encuadramiento. Desde la perspectiva de Cotesta, no es claro si Foucault está haciendo una crítica sólo a los encuadramientos capitalistas o a todos en general. Si es lo segundo esto mismo sería la imposibilidad de resistencia grupal diluyendo por tanto la lucha en resistencias individuales.

Señala también Cotesta que la postura de Foucault es a la vez funcionalista y arbitraria. Funcionalista, pues Foucault estaría proponiendo que toda realidad social está atravesada por una misma determinación disciplinaria. Arbitraria, pues el tipo de relaciones que se establecen en este contexto pueden ser diversas, pues Foucault no señala en su analítica un criterio objetivo que guíe la individuación de las conexiones y su descripción.

A estas objeciones de Cotesta, se puede argumentar, robusteciendo su argumento, que Foucault en diversas ocasiones, particularmente en entrevistas, ataca las formas y medios de, por ejemplo, los maoístas. Para el filósofo francés, los maoístas al plantear los tribunales de justicia popular se encontrarían justo en un dispositivo burgués que busca acabar con la justicia popular dominándola, recuperándola y subyugándola. Para Foucault es claro que la adopción de formas institucionales o de conceptos tradicionales, como poder de clase, ideología de clase, obedecen a un cierto dispositivo. En otras palabras, aún para estas formas subversivas, el dispositivo estaría operando desde la oscuridad de lo aparente.

### *Segundas objeciones*

Otras objeciones más o menos elaboradas se desarrollaron a lo largo de la década del ochenta. Una de las más difundidas es la que señala que la propuesta de Foucault hace imposible salir de las redes del poder. Para los que así lo plantean Foucault habría desarrollado una teoría que hacía del poder un rasgo hegemónico en la sociedad y que por ello negaba cualquier forma de escape de ese poder que establecido en forma de redes. Foucault además habría complicado una crítica emancipatoria en la medida en que habría señalado el criterio de racionalidad de la modernidad, la razón para Foucault habría sido el aceite que hizo eficiente la maquinaria de los dispositivos que nos conforma y nos hacen sujetos. Esta objeción sigue dos líneas argumentativas, una de ellas política, la otra metafísica.

La línea política objetaría que al plantear la omnipresencia de las relaciones de poder, en el análisis de Foucault, no habría lugar para la libertad o para una relación en la cual no estuvieran presentes las relaciones de poder, en otras palabras, siempre estaríamos “condenados” a mantener relaciones de poder con los otros, que por ello sería relaciones desiguales.<sup>34</sup>

La segunda, la línea metafísica, llevando el problema de las relaciones de poder a una reducción al absurdo, señala que Foucault al postular un poder microfísico habría transformado el poder como uno, en una metafísica de la multiplicidad. Las consecuencias de esta línea son similares a las primeras, la propuesta microfísica del poder limitaría el

---

<sup>34</sup> Como años después lo señalara Marshall Berman, el filósofo francés habría construido una jaula de la cual era imposible salir y ser libre. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, pp. 24 y 25.

proceso de la lucha y la organización de masas reduciendo todo a un uso de ciertas estrategias o “pequeñas resistencias” y con ello imposibilitaría la lucha política.<sup>35</sup>

### *Lectura de la resistencia*

Pese a las críticas a la “pequeñas resistencia”, ésta lectura ha constituido una reflexión recurrente de la obra de Foucault<sup>36</sup> Aunque *stricto sensu* ésta no se presente como una lectura independiente de otros temas como la gubernamentalidad o la ética, de manera continua se piensa a Foucault como un autor de la resistencia o que su propuesta política tiende hacia la resistencia. A grandes rasgos esta lectura tiende a ponderar, cuando no a magnificar, el lugar del concepto de resistencia en la obra de Foucault.

No queremos decir con ello que este concepto no tenga un lugar importante o que sea aledaño pero nos alejamos en esta tesis de las opiniones que reduzcan lo político en Foucault a este concepto. Primero, por una consideración al estatus de las fuentes. En textos recientes se ha argumentado que las entrevistas y los pequeños escritos de Foucault superan a los libros en cuanto a contenido prescriptivo. Esto es, que las entrevistas dan cuenta de un proyecto político y ético del cual carecen los libros.<sup>37</sup>

Es a partir de este supuesto que se han apoyado las lecturas que afirman que en entrevistas como *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, Foucault se nos presenta como un filósofo de la resistencia. Una consecuencia adversa de caer en esta lectura es que se ha hecho depender otros temas y conceptos en este tópico, con lo cual

---

<sup>35</sup> *Disparen sobre Foucault*, P. 80.

<sup>36</sup> En esta línea de lectura encontramos, por ejemplo, a los exponentes de la teoría *queer* y los estudios de género. Ésta se ha constituido como una lectura política de Foucault, de ahí su trascendencia. No negamos la importancia de esta lectura, sobre todo en los objetivos del empoderamiento, sin embargo, aunque nuestra lectura de la crítica en Foucault le argumenta como un concepto con consecuencias políticas sigue otros caminos.

<sup>37</sup> Al respecto ver Wilhelm Schmid *En busca de un nuevo arte de vivir*, pp. 9-14.



queda reducida la posibilidad de pensar lo político en Foucault desde otro lado o desde otros conceptos.

Segundo, por consideraciones de orden estructural. Buscamos argumentar a favor de una lectura de lo político en Foucault desde un concepto más amplio que a nuestro juicio articula su labor última, este es la crítica. Este concepto tiene la virtud de poder ser rastreado a lo largo de toda la obra de Foucault, no sólo en ciertas entrevistas o en una lectura particular de la genealogía.

Finalmente por una consideración de orden lógico. En tanto que el concepto mismo de resistencia ha sido trabajado por Foucault en ámbitos limitados como el cuidado de sí o el gobierno, dio lugar a diferentes equívocos, por mencionar sólo algunos: que la resistencia transforma las relaciones de poder o que la resistencia conforma un proceso de desubjetivación respecto a un dispositivo.

Si asumiéramos estas consecuencias estaríamos haciendo injusticia a Foucault pues se omitiría la crítica al sujeto elaborada desde *Las palabras y las cosas* y el posterior señalamiento de los procesos de subjetivación planteado en sus artículos de mediados de la década del ochenta, en favor de una instancia previa (sujeto, conciencia, o lo que fuere) que permite al sujeto romper con una cierta relación de poder o “desubjetivarse” o “desujetarse”.

Sumado a lo anterior consideramos que sería mínimo el logro de Foucault en el ámbito político si toda su propuesta se redujera a la resistencia pues ésta es sólo una consecuencia del postulado de las relaciones de poder, que no su motor. De hecho el mismo Foucault señala que la resistencias son consecuencia de las relaciones de poder, lo cual las convierte en sistémicas, en otras palabras, siempre que haya relaciones de poder habrá resistencia, estas últimas sólo son posibles por lo primero e inexistentes en otras

circunstancias cuando lo que tenemos son dominios. Hablo de “situación de dominio” porque no podemos hablar ahí de una relación. Sostenemos que un dominio supone la aniquilación las relaciones, por lo menos de las relaciones en cuanto a “intercambio” de fuerza. Supone una totalización de sentido que no permitiría la existencia de una relación de poder. Es por esa razón que Foucault jamás hablará de las “relaciones de dominio” o de dominio, sino siempre de relaciones de poder. Una situación de dominio supone la inexistencia de relaciones de poder y por ende de posibles resistencias.

Consideramos que la analítica del poder es una descripción de estas relaciones, por esa razón Foucault no puede ser pensado como un filósofo que tuviera a la resistencia como tema central, para que ello ocurriera habría tenido que responder a preguntas como: cuál es la efectividad de la resistencia para modificar un dispositivo, qué dirección dar a la resistencia (pregunta que de fondo nos habla de un proyecto político), qué estrategias comunes de resistencia podemos desarrollar (pregunta cuya respuesta daría cuenta de los movimientos al interior de los grupos sociales), cómo es mejor resistir (desde qué ámbito, con qué elementos), cómo diferenciar una resistencia de una estrategia de control, cuál es la efectividad de la resistencia, etc., preguntas que el mismo Foucault nunca se hizo.

Se puede desarrollar en contra de una lectura que ve en Foucault un filósofo de las resistencias y de las lecturas que apunten a una crítica emancipadora, un segundo argumento. En este argumento podemos retomar parte del *Orden del discurso* pues en este discurso inaugural a la cátedra del *Collège de France* Foucault nos habría prevenido, metodológicamente contra los procedimientos de control del discurso. Recordemos que parte del trabajo de Foucault consiste en prevenirnos de los procedimientos de exclusión, entre estos procedimiento menciona este filósofo a los procedimientos internos de control de los discursos (discursos que controlan discursos: el comentario, el autor, la disciplina).

Estos procedimientos son mencionados como una “trilogía” que incluye, además los procedimientos de exclusión (la prohibición, el tabú del objeto, el ritual de las circunstancias, la separación razón/locura, la oposición verdadero/falso) y los procedimientos que no persiguen el control sobre los poderes del discurso, sino sobre su aparición (fijan las condiciones de su circulación, imponen a los individuos ciertas reglas). En este último grupo se incluyen la que Foucault denomina las “sociedades de discurso” (las formas de enrarecimiento [raréfaction] del acceso a los discursos; antiguamente, los grupos de rapsodas, contemporáneamente, el sistema de edición) y se encuentran también las doctrinas (religiosas, políticas, filosóficas).<sup>38</sup>

Con lo anterior Foucault buscaba señalar los sutiles pero poderosos lazos que existen alrededor de los discursos y la exclusión presente en los mismos, o los grados sofisticados que alcanza esta exclusión. Siendo consecuente con esta denuncia hacia estos procedimientos sería absurdo pensar que el mismo Foucault no tratara conscientemente de alejarse de ellos. Estaba consciente, y siempre en guardia, de imponer su ley al texto y por otro lado de mostrarse prescriptivo hacia algún tema. Pero qué argumento puede ser más elocuentes al respecto que las palabras del mismo Foucault quien señala: “mis libros no son proféticos y tampoco un llamado a las armas. Me irritaría intensamente que pudiera vérselos bajo esa luz”.<sup>39</sup>

### *Lecturas recientes*

Otra lectura ha indagado la posibilidad de encontrar a un Foucault preocupado por la ética. Para los que se adhieren a esta lectura Foucault se habría visto forzado a desarrollar

---

<sup>38</sup> *El orden del discurso*, P. 44.

<sup>39</sup> Foucault “M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les ‘structures du pouvoir’” en *Dits et écrits II*, P. 669.

un tipo muy específico de sujeto más allá de los dispositivos. Este nuevo objetivo ético parecía apostar a una ética helenística y romana. Por ello parecía implicar un regreso a un cierto sujeto que habría tenido cabida en algún momento de la historia y al cual era preciso regresar, como si en este movimiento de las relaciones de poder, se hubiese perdido algo.

Un exponente de esta lectura ética es Pierre Hadot quien analiza los nexos que tiene su obra con la de Foucault en lo concerniente al trabajo que éste hace de las “tecnologías de sí” y de la “estética de la existencia”. El testimonio de Pierre Hadot es de particular importancia pues él tiene un lugar importante en la elaboración de *El uso de los placeres y La inquietud de sí* (volúmenes II y III de la *historia de la sexualidad*) así como en la *Hermenéutica del sujeto*. Foucault toma muchos de los análisis de Hadot referentes a los ejercicios espirituales y su papel en la filosofía antigua. Por tal motivo ambos parten de la idea de que las técnicas de sí son centrales en el pensamiento filosófico de la antigüedad.<sup>40</sup>

Para Hadot es claro que Foucault se encuentra, en la última parte de su trabajo, ofreciendo modelos de vida helenos que sean prácticos (con ello se supone una confrontación entre teoría y práctica filosófica, recordemos que para Hadot la filosofía ha perdido su cariz práctico frente a una tradición marcada por la teoría). Para Hadot el nuevo sujeto ético de Foucault retomaría la estética de la existencia griega y se sujetaría a ella en aras de una ética.<sup>41</sup>

Pese a que estos planteamientos irían en contra de la lógica genealógica nos encontramos que no son pocos los que, a partir de ese “último Foucault”, han hecho

---

<sup>40</sup> Respecto a las deudas de Foucault con Pierre Hadot, ver “Usage des plaisirs et techniques de soi” en M. Foucault, *Dits et écrits II*, P.1361 y en *La hermenéutica del sujeto (passim)*.

<sup>41</sup> Dice Hadot: “Su descripción de las prácticas del sí-mismo (como, por lo demás, mi descripción de los ejercicios espirituales) es no solamente un estudio histórico sino que implícitamente quiere ofrecer al hombre contemporáneo un modelo de vida (que Foucault llama “estética de la existencia”).” *Ibíd.*, p. 219.

observaciones semejantes.<sup>42</sup> Esta línea, fue una constante en las primeras lecturas del “último Foucault”, no sería sino hasta la publicación por parte de la editorial *Gallimard* de las entrevistas y escritos varios, *Dits et écrits*, que estos cuestionamientos comenzaron a ser resueltos.<sup>43</sup>

Algunos de los escritos de *Gallimard* resultan ser particularmente aclaratorios, pues revelan una constante en los escritos filosóficos de Foucault de la década del setenta al ochenta. En ellos se observa la preocupación genealógica aún vigente. Apoyándose del concepto de “diagnóstico del presente” u “ontología del presente” Foucault manifiesta su interés por seguir indagando alrededor de quiénes somos y cómo nos constituimos como sujetos. En esta búsqueda, señala Foucault, ese sujeto griego sería una de las paradas de un camino que lleva a la comprensión de esta constitución.

En sus últimas entrevistas, y de manera reiterada, Foucault se muestra renuente a que se piense que su obra busca explorar soluciones antiguas a problemas modernos. Como el mismo lo señala, el objetivo, la tarea, consiste en hacer un trabajo continuo de “perpetua

---

<sup>42</sup> Por ejemplo, Slavoj Žižek “radicaliza” esta interpretación respecto al sujeto en el último Foucault. Apunta que el francés, al plantearse la cuestión de la ética, propone un sujeto que iría contra una ética universalista, lo que resulta en una estetización de la ética individual. De esta manera el sujeto se distanciaría de las normas universales, construyendo así su propio autodomínio. Este sujeto se inventa, se produce como sujeto buscando y encontrando su propio arte de vivir. Para Žižek el sujeto que propone Foucault ha estetizado su conducta y le sirve al mismo Foucault pues éste llevaría ese arte de vivir hacia el sadomasoquismo homosexual. Žižek además explora las implicaciones políticas de esta estética del sujeto, para él Foucault pertenecería a la tradición “humanista-elitista”, lo que se traduce en términos prácticos en una ética como estética de corte elitista. Las consecuencias de lo anterior serían que esta posición lo alejaría de un proyecto socialmente incluyente. Foucault se encontraría proponiendo un tipo muy específico y elitista de sujeto. Este retorno a la antigüedad buscaría proporcionar un tipo determinado de sujeto con miras a salir de la encrucijada de un sujeto moderno. Žižek S. *El sublime objeto de la ideología*, pp. 23-24. Las observaciones de Žižek a esta lectura de Foucault no parecen del todo injustificadas, efectivamente, al apuntar a un sujeto con estas características y desde un primer acercamiento parece tener ciertas consecuencias políticas insoslayables. Desde este individualismo y recordando los supuestos de la “analítica de poder”, si la subjetividad, si el ser sujeto es resultado de una determinada relación de poder ¿Cómo podría Foucault plantear un sujeto autopoietico? ¿Sería acaso este estudio sobre los griegos una genealogía del sujeto antes de las relaciones de poder? Y por ello ¿sería este estudio una suerte de nostalgia o el regreso a un originario?

<sup>43</sup> Esto es parcialmente cierto pues aún hoy algunos de estas interpretaciones y objeciones tienen vigencia, y no han sido dilucidados a cabalidad, se harán las observaciones a los mismos más adelante.

reproblematización”, sin pretender abreviar en el pasado para solucionar los problemas que nos plantea el presente.

« ...je ne cherche pas une solution de rechange ; on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents...Je crois que le travail qu'on a à faire, c'est un travail de problématisation et de perpétuelle reproblématisation »<sup>44</sup>

Además de esta repulsa a pensar en la moral griega como una solución a los problemas modernos, toda la parte genealógica de la obra de Foucault no hace sino plantear un distanciamiento y contraposición con la idea de que hemos perdido algo en el camino de la historia, o que ésta nos ha velado un cierto ser originario que hemos olvidado y que es necesario recuperar con miras a regresar a ese punto de partida ideal e inocente (a un sujeto verdadero, como en ocasiones se ha sugerido).<sup>45</sup>

En otros momentos Foucault también apuntará a lo vacío de caer en una “suerte de nostalgia” en el sentido de fundar una empresa moral de recuperación de la antigüedad.<sup>46</sup> No menos importante son las observaciones que hace el filósofo francés al señalar a la

---

<sup>44</sup> “... yo no busco una solución de repuesto; no se encuentra la solución de un problema en la solución de un problema distinto planteado en otra época por personas diferentes... Yo creo que el trabajo que se tiene que hacer, es un trabajo de problematización y de perpetua reproblematización” en « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » en *Dits et écrits II*, pp. 1430-1431.

<sup>45</sup> Esta idea, la búsqueda foucaultiana de un “sujeto verdadero” no es en absoluto nimia, se ha presentado de manera continua en ciertos trabajos alrededor del estudio que Foucault hace de los griegos, al grado que, por ejemplo, Frédéric Gros señala, al momento de explicar las razones por las cuales Foucault llega al estudio de la compleja relación entre sujeto y verdad, que este desarrollo le permite pensar que “...es posible un sujeto verdadero, ya no en el sentido de una sujeción sino de una subjetivación” siendo éste un choque importante que motivó el estudio profundo del cuidado de sí. Al respecto ver “Situación del curso” a cargo de Gros, en Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 483.

<sup>46</sup> Señala que toda empresa de esta naturaleza que pretenda fundar una moral moderna sobre una moral antigua está destinada al fracaso, pues ya toda lectura que se hace de los griegos está hecha, inevitablemente, desde la moral cristiana. Véase Foucault, “Le retour de la morale” en *DE II*, p. 1525.

sociedad griega como desigual, excluyente y profundamente opresiva hacia la mujer, los niños, los esclavos, etc. Es claro que los griegos representaban una ética elitista esencialmente masculina.<sup>47</sup>

Argumentado desde los principios metodológicos de la genealogía nada sería más contrario a esta perspectiva que suponer que hay que indagar en la historia para encontrar un sujeto originario, “verdadero”, autopoietico, al que fuera necesario regresar para preguntar por nuestra libertad perdida o por nuestro ser originario.<sup>48</sup> Como se hace expreso en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, la genealogía rechaza momentos originarios. No busca una conciencia que ha olvidado algo más originario, ni una conciencia que va conformando su experiencia en un movimiento dialéctico, incorporando ese origen a sus *a priori*.<sup>49</sup>

Entre los textos que señalan hacia una apuesta ética en Foucault encontramos a Wilhelm Schmid que *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, sitúa la labor del francés como un desarrollador de las *artes de vivir*, el cual se apoyaría en los griegos para fundar una nueva ética. Dicho texto cuenta con un método muy particular que consiste en pensar en los libros del filósofo francés como representantes del aspecto descriptivo de su teoría y situar a las conferencias y entrevistas como los lugares donde se manifiestan los principios normativos que guía la lectura de éstos. Según el autor, las entrevistas aportan un principio normativo

---

<sup>47</sup> Foucault, « À propos de la généalogie de L'éthique: un aperçu du travail en cours » en *Dits et écrits II*, p. 1431.

<sup>48</sup> “Nietzsche, la genealogía, la historia” en: Foucault, *Microfísica del poder* pp. 7-31.

<sup>49</sup> *Loc. cit.*

al planteamiento general de Foucault en el sentido de anunciar un nuevo fundamento para la ética.<sup>50</sup>

Entre los que encuentran un aspecto ético en Foucault también podemos contar a Alexander Nehamas, que ve a un Foucault que abdica de sus ideas alrededor de la libertad, las relaciones de poder, etc., y que termina proponiendo una idea individualista de un sujeto que se autoconstituye progresivamente, situándose, gracias a ese cambio, en uno de los filósofos promotores de un *arte de vivir*. Nehamas argumenta que esto representó en la obra de Foucault una salida a sus propios planteamientos sobre el poder, ellos le habían sumido en un *impasse* teórico que no le permitía sugerir un tipo de salida al sujeto que se encontraba en tales relaciones de poder, pues, en éstas, los sujetos son creados por el poder y no juegan papel alguno en esas relaciones. Nehamas desarrolla la idea de que Foucault, previamente al estudio sobre los griegos, se encontraba en una etapa nihilista que lo condenaba a un “silencio filosófico” y que lo sumía en una visión pesimista en la cual el poder no deba cabida a la libertad de los individuos.<sup>51</sup> Consideramos que, como pretendemos demostrar en el capítulo tercero, Foucault ha desarrollado una reflexión de la *parresía* teniendo muy en cuenta las relaciones de saber-poder-verdad pues esa noción nos permite dimensionar esas relaciones.

### *Modos de subjetivación y problematizaciones*

La última elaboración crítica en el trabajo de Foucault apunta a tres ámbitos que son de interés en su trabajo. Primero una ontología histórica de nosotros mismos en relación

---

<sup>50</sup> Véase W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, (passim).

<sup>51</sup> Con respecto a los argumentos de A. Nehamas véase *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, pp. 243-291.



con la verdad a través de la cual nos hemos constituido como sujetos de conocimiento. En segundo, una ontología histórica de nosotros mismos con relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre otros, y, finalmente, una ontología histórica en relación con la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales. Así, la genealogía de este sujeto está proyectada a partir de esos tres espacios. Podemos ver como en un juego de espejos, cómo el estudio de estos tres ejes se encuentran en correspondencia con tres formas de abordarlos.

El eje que busca hacer una ontología de nosotros mismos en relación con la verdad que nos constituye como sujeto de conocimiento, se tradujo en un estudio sobre cómo el sujeto se había vuelto objeto de conocimiento en el ámbito del saber contemporáneo, y fue ampliamente analizado en textos como *Las palabras y las cosas*. El eje que buscó hacer una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos como objetos para otros, se desarrolló al hacer un estudio sobre cómo el sujeto se hacía objeto de otros. Finalmente el eje que pretende realizar una ontología histórica en relación con la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales, la efectuó Foucault, en parte, analizando cómo el sujeto se hacía objeto de sí mismo a través de la sexualidad. Es a partir de esta división desarrollada por el mismo Foucault que en ocasiones se ha supuesto tres metodologías y momentos en la obra del francés o tres objetivos distintos correspondientes con tres intereses (saber, poder y ética).<sup>52</sup> Siendo el último dedicado a la ética, el “sujeto como objeto de sí mismo”, que había estudiado en las estéticas de la existencia griega y latinas, se presentaba para sus intérpretes como esa instancia desde la que se construiría la subjetividad.

---

<sup>52</sup> Dreyfus H. y Rabinow P. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp. 241-242.

Para Foucault se empieza a aclarar un problema, la imposibilidad de presentar sus análisis como verdades acabadas (apostar a ello sería una contradicción a su propio método de trabajo) y la necesidad de mantenerse “en guardia” ante la tentación de decir qué hacer. Verá a sus genealogías modestamente como “cajas de herramientas” en las cuales tendría que alejarse de la tentación de apuntalar verdades sino de abrir problematizaciones y convertirlas en perpetuas reproblematicaciones no buscando en ellas soluciones ni apelando a conceptos tradicionales cargados de contenido metafísico como poder, verdad, etc., sino buscando horizontes para pensar otra vez los problemas en otro orden conceptual, desde otra lógica, desde otro orden más “práctico”.<sup>53</sup>

#### *La demanda de una crítica emancipatoria*

Desde la Grecia clásica se ha pensado que el saber es emancipador, el saber era el medio de liberar al alma. Es a partir de la ilustración que el saber está vinculado a tomas de conciencia capaces de operar o suscitar transformaciones, esto es, el saber tiene repercusiones prácticas y cuestiona relaciones sociales opresivas e irracionales. El saber es concebido como emancipador.

En el contexto de ese saber emancipador se presenta la crítica normativa habermasiana que en su vertiente hegeliana busca una crítica precientífica. La crítica habermasiana apuesta al potencial interhumano del entendimiento por medio de la comunicación. Habermas es deudor de una tradición escéptica al saber como forma de liberación, es por ello necesario para él hacer una crítica a ese saber y generar normas para

---

<sup>53</sup> Foucault nombra como problematización al “conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hacen que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en forma de reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)” “Le souci de la vérité” *Dits et écrits II*, p. 1489.

conocer liberarnos del saber y de la comunicación viciados por la dominación. Para Habermas el potencial comunicativo está amenazado por variables impuestas por la sociedad capitalista, esto es, la comunicación está viciada por la dominación. Habermas busca una comunicación exenta de esta dominación. La crítica normativa de Habermas tiene como objetivo identificar formas de experiencia de una sociedad que tienen un dejo emancipatorio. Busca, hacer una especie de diagnóstico y hace crítica de los mecanismos de destrucción y dominación. Es una crítica propositiva pues detrás de estos objetivos hay una metodología que consiste en proponer un acercamiento al lenguaje desde ciertas categorías o ciertos modos (actos) del mismo.<sup>54</sup>

Desde una crítica emancipatoria podemos caer en dos apreciaciones de la obra de Foucault. La primera, que sus análisis únicamente tienden a mostrarnos nuestro lugar en el dispositivo, el lugar desde el cual, sumidos en la imposibilidad de la desujeción, nos vemos cruzados por el poder pero sin poseerlo realmente, lectura desde la desesperanza y lugar común para sus detractores quienes nunca encontraron en el trabajo de Foucault la posibilidad de una filosofía crítica, sino la inmovilización y una imposibilidad de la emancipación de un estado de cosas. Es desde esta lectura que es posible junto con J. P. Sartre pensar en la filosofía de Foucault como una última barrera que la burguesía aún podía levantar contra Marx o pensar de manera similar a como lo hiciera Habermas que Foucault mantiene en su filosofía un acento “neoconservador” debido a las aseveraciones de este último en torno a que “los campos” y “el Gulag” eran resultado del racionalismo occidental y sus “valores emancipadores”.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Cusset I. y Haber S. (Dir.) *Habermas/Foucault: trayectorias cruzadas, Confrontaciones críticas*. pp. 129 y 201.

<sup>55</sup> Así lo señala Sartre en una entrevista en la cual da cuenta de su apreciación de *Las palabras y las cosas*, al respecto véase Eribon D. *Michel Foucault*, p. 221. También Habermas años después (en 1980) calificará a

Una segunda apreciación es que Foucault nos deja la difícil tarea de buscar en las redes de poder los puntos de resistencia y de fuga. Bajo esta perspectiva nos encontramos en la tarea del reconocimiento de prácticas de libertad, pequeñas victorias en el contexto de los dispositivos y las apropiaciones de los mismos. Nuestra lectura no niega la posibilidad de estas desujeciones sino que apunta a un paso previo, que desde nuestra perspectiva es la crítica. A ese estado previo que nos permite hacer crítica, no como un principio o una verdad que sustituye a otra, no como un saber “sometido” que se desvela y se antepone a los saberes hegemónicos, no como el momento en el cual se abre la posibilidad para la alternancia de otra verdad y otra relación de saber-poder, sino como medio para desarticular los juegos de verdad a partir de la presencia de la crítica. Elemento que moviliza o transforma las relaciones de poder pues se encuentra más allá de las pretensiones de los juegos de poder.<sup>56</sup>

La maquinaria saber-poder-verdad que Foucault buscaba evidenciar no es sustituida por otra. Detrás de las intuiciones filosóficas de Foucault no se encontraba la intención de cambiar un “paradigma” por otro. De quizá apuntar a una “suavización” de los dispositivos, o de plantear una utopía nueva. En el ámbito de la crítica como condición de posibilidad creemos que está sugerido un concepto de temprano cuño pero de hondo calado en la obra de Foucault, *heterotopía*. Estamos conscientes del significado que este concepto tiene para Foucault en el orden de las cosas, como otra forma de ordenar las cosas, o de no estar ordenadas, que lo antepone al concepto de utopía “...las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la fabula; las heterotopías [...] secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas,

---

Foucault de “neoconservador”. En torno al amplio debate, por otro lado inexistente, entre Foucault-Habermas véase Cusset I. y Haber S. (Dir.) *Habermas/Foucault: trayectorias cruzadas, Confrontaciones críticas*.

<sup>56</sup> Veremos esto claramente cuando nos acerquemos al tema de la *parresia*.

desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática”<sup>57</sup>, es de nuestro interés señalar que aún cuando esta palabra tiene su lugar y su función en *Las palabras y las cosas* como ese lugar que transgrede el orden de la gramática en el “ser del lenguaje”, nos parece por lo menos cercana al interés foucaultiano de mostrar esos lugares que, sin ser utopías, juegan un lugar determinante en el pensamiento. Tomada en su sentido más literal como un nombre que no se declina según la regla común, como un paradigma que se aparta de lo regular, fuera de orden. Como lo otro, como lo declinado otro. Sostenemos que la crítica es lo hetero en los juegos de verdad en *Las palabras y las cosas*. Una heteronomía que se antepone a la verdad que desde la tradición está signada por un componente utópico. No es del todo azaroso o circunstancial que Foucault nos muestre en textos como *Vigilar y castigar* el destino de la utopía Benthamiana en la subjetividad contemporánea. La crítica es menos externa y más interna a los juegos de saber, poder y verdad.

---

<sup>57</sup> *Las palabras y las cosas*, P. 3 y 4.

## Capítulo Segundo

### Segunda navegación crítica

#### I

#### *La crítica como un problema filosófico más allá de Kant pero con Kant*

Reconocer el rasgo característico de la crítica en Foucault requiere explorar el trabajo que este filósofo desarrolló alrededor de la figura de Kant. Primero en aparente distancia con la dirección que el filósofo alemán le imprimió a la crítica en su obra central, pero en consonancia con Kant, haciendo el filósofo francés un énfasis particular a la noción de “condición de posibilidad” y de crítica. A continuación se presenta un desarrollo que busca establecer la línea de partida de una reflexión a la cual Foucault regresará en diferentes momentos de su obra para definir su propia labor filosófica. Como proyecto crítico es menester señalar lo específico de esta reflexión que comienza por tomar a Kant pero que apunta, a pensar el proyecto crítico de Kant desde un lugar diferente al establecido por la tradición.

Foucault es un ejemplo de aquellos que conciben su labor filosófica como una empresa crítica, aunque su propósito y sus objetivos sean, en cada caso, diferentes a la empresa kantiana. El criticismo en Foucault tiene, como veremos más adelante, un fin práctico, busca establecer otras formas de relación de poder pues se establece como un elemento que, más que una “línea de fuga”, se constituye como una herramienta de transformación del dispositivo. Sin embargo, no se da esta reflexión, que veremos aparecer más tarde en el trabajo de Foucault, sin antes presentarse una apropiación diferente de la obra de Kant.

Si retoma a Kant no será para andar por el camino allanado por la tradición filosófica abierta por el kantismo. El camino que sigue Foucault es kantiano porque Foucault busca otra lectura presente en Kant pero aún inexplorada. Esta senda da cuenta de una preocupación por mostrar en la obra de Kant una crítica del uso privado de la razón. En otras palabras, a partir de la lectura que hace el filósofo francés de Kant, reconoceremos la especificidad de la crítica foucaultiana. “Segunda navegación” sobre la obra kantiana si consideramos como primera navegación el acercamiento con el postulado de “condición de posibilidad” histórica que desarrolla en *Las palabras y las cosas*.

#### *Acercamientos a Kant*

Reconocemos ahora la estrecha cercanía del trabajo de Foucault con el de Kant. Esta cercanía la podemos seguir en dos momentos. El primero, en el comentario que elabora Foucault para la introducción de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, texto en el que el francés reconoce por primera vez la necesidad de estudiar los presupuestos que articulan el proyecto de la *Crítica* en Kant. Escrito imprescindible para desentrañar el sentido que tendrá para Foucault la *Crítica* y que prefigura la idea de *a priori* histórico presente en *Las palabras y las cosas*.

En un segundo momento nos situaremos en el criticismo presente en textos como *¿Qué es la ilustración?* y *El coraje de la verdad* en los cuales Foucault afirma que es la crítica una actitud constante en la historia de la filosofía. Su proyecto mismo, su criticismo se encontraría en esa tradición filosófica que se presenta como crítica. Lo que es más sería la filosofía, según veremos más adelante, una expresión de esa actitud crítica. Es para Foucault necesario volver a analizar esta actitud, hará entonces una genealogía de la crítica.

La crítica será analizada en diferentes momentos de su obra y en diferentes momentos de la historia, es en ese recorrido que nos detendremos en el análisis del concepto de *parresia*.

### *Foucault lector de Kant*

Pero ¿Cuál es el rasgo o los rasgos particulares del concepto de crítica del filósofo francés? ¿Cuál es la importancia de este análisis? Formalmente podemos decir que el tema de la crítica en Foucault se inaugura con el análisis que éste hace al influyente artículo elaborado por Kant para el periódico *Berlinische Monatsschrift, Was ist Aufklärung* en 1784. Sin embargo, esto no quiere decir que Foucault a lo largo de su trayectoria haya soslayado u omitido a Kant, por el contrario, aunque es en este texto donde Foucault inscribe su proyecto filosófico a una perspectiva kantiana cuyo rasgo principal es la crítica, este trabajo sólo viene a coronar una reflexión pacientemente elaborada en la cual Kant es el principal interlocutor.

### *Primer acercamiento a Kant*

Foucault elaboró, además de su tesis doctoral *Historia de la locura en la época clásica*, un comentario y una traducción para el texto de Kant *Antropología en sentido pragmático* como tesis complementaria.<sup>58</sup> Su título original sería *Génesis y estructura de la Antropología de Kant*, recordando la obra que su maestro Jean Hyppolite había dedicado a Hegel.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Foucault M. *Una lectura de Kant: Introducción a la antropología en sentido pragmático*.

<sup>59</sup> Nos referimos al trabajo de Hyppolite *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Esto nos muestra otra de las líneas inexploradas en la trayectoria de Foucault, el camino que lo llevó a la elaboración de una tesis de licenciatura sobre Hegel y que después le separó hasta el grado de pensar su labor como una empresa antihegeliana, tal como lo expresa en *El orden del discurso*: “Escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite



Es a partir del seguimiento que hace al curso que impartía Jean Beaufret sobre la *Crítica de la facultad de juzgar* que Foucault se interesa por Kant, por tanto la lectura que Foucault hace de este filósofo tendrá una impronta heideggeriana, pues en este curso se harán importantes referencias a *Kant y el problema de la metafísica* y *La época de la imagen del mundo*.<sup>60</sup>

### *Génesis y estructura de un comentario a la Antropología*

El comentario a *Antropología en sentido pragmático*, así como la traducción que dedica Foucault a Kant, fueron elaborados entre 1959 y 1960 cuando Foucault dirigía el Instituto Francés en Hamburgo. Foucault se pregunta en este comentario:

¿Habría, ya desde 1772, y subsistiendo quizá en el fondo de la *Crítica*, una cierta imagen concreta del hombre que ninguna elaboración filosófica ha alterado en lo esencial, y que se formula finalmente, sin mayores modificaciones, en el último de los textos publicados por Kant?<sup>61</sup>

Foucault repara en el tiempo de elaboración de la *Antropología* (veinticinco años) lo cual implica que este texto siguió el desarrollo del pensamiento de Kant desde sus primeros

---

pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte” Foucault *El orden del discurso*, P. 70.

<sup>60</sup> Estos datos son presentados por Edgardo Castillo en su estudio a Foucault M. *Una lectura de Kant: Introducción a la antropología en sentido pragmático*. P14. Se menciona también otro aspecto importante de este comentario y es que el jurado de la tesis complementaria (Jean Hyppolite y Maurice de Gandillac) había recomendado a Foucault la disociación de la edición de su traducción, pues éste podía ser un ensayo autónomo al cual podía dar posterior seguimiento. Véase P. 33. Foucault no omitirá estas recomendaciones, es por ello que este trabajo, ahora lo sabemos, es el germen de lo que años más tarde saldrá a la luz como *Las palabras y las cosas: una antropología de las ciencias humanas*. Siendo ésta la importancia del mencionado comentario es para nosotros una necesidad reconocer las continuas elaboraciones que hace el filósofo francés en torno a Kant, que como demostraremos, no deja de estar presente desde los planteamientos arqueológicos hasta la perspectiva genealógica.

<sup>61</sup> Foucault M. *Una lectura de Kant: Introducción a la antropología en sentido pragmático*, p.41

escritos hasta las Críticas. Digamos que este texto se encuentra en medio del pensamiento kantiano. Por ello Foucault busca responder las siguientes preguntas: ¿Qué relaciones podrían haber entre las críticas y la *Antropología*? ¿Qué reformulaciones habría sufrido ésta a la luz de las Críticas? Y en sentido inverso ¿Es posible que la *Antropología* haya sido modificada a medida que se desarrollaba la *Crítica*?

Foucault no duda en afirmar que “De la *Crítica* a la *Antropología* habría una suerte de oscura y obstinada relación de finalidad.”<sup>62</sup> En otras palabras la *Crítica*, como “propedéutica” de la filosofía, añadiría un papel constitutivo en el nacimiento o del devenir de las formas de la existencia humana. Habría así una verdad crítica del hombre, deudora de la crítica de las condiciones de verdad. Foucault busca reconocer las afinidades que hay entre la *Antropología* y el corpus kantiano.<sup>63</sup>

Algunos aspectos relevantes, genealógicamente hablando, se prefiguran en este primer trabajo. En primer lugar, Foucault quiere establecer un rastreo cuasianropológico de elementos que se encuentran mezclados en diferentes lugares pero que juntos dan cuenta de ese proyecto. Estructuralmente podemos reconocer una constante en el estudio de eso que, ya situado en la genealogía, llamara *Saberes sometidos* o *sujetos* que son la base de la

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*

<sup>63</sup> La empresa que busca desarrollar Foucault, el reconocimiento de los vínculos entre los dos proyectos, tiene algunas dificultades de orden técnico al acercarse al trabajo de Kant pues la *Antropología* nos ha llegado en su forma final y para el estudio de su desarrollo sólo se cuentan con indicios basados en: a). Reflexiones (consistentes en fragmentos que dan cuenta de escasas modificaciones de detalle); b). Esbozos del curso (que pese a sus dos secciones temporales divididas entre los años de 1770-1780 y 1780-1790, tiene las mismas limitantes que las reflexiones y se dirigen al sentido de la *Antropología*, o a los temas que en esta obra se dedican a la naciones, la libertad, etc., aportan así poca información sobre los aspectos genéticos que interesan a Foucault); c). Comparaciones entre los textos del periodo precrítico y los textos contemporáneos a la *Antropología* (en los cuales se deja ver una influencia de varios temas tratados por Kant entre 1796 y 1798 y que se presentan en la redacción final de la *Antropología*); d). Confrontación de textos contemporáneos que tienen un carácter antropológico y que, o son referentes de Kant o Kant es referencia no explícita de los mismos (por ejemplo, textos como la *Psychologia empirica* de Baumgarten o la *Empirische Psychologie* de Schmid). Foucault señala así una dificultad para hacer este análisis genético que permita saber en qué medida la *Antropología* se habría nutrido de ciertas fuentes o al revés, hasta que punto algunos autores, lectores o seguidores del curso, hasta ese momento inédito de Kant, habían tomado de él algunos elementos.

metodología genealógica. Una parte central en el trabajo genealógico de Foucault consiste en reconocer en la aparente homogeneidad del saber rupturas, discontinuidades y saberes silenciados.<sup>64</sup> Para Foucault hay saberes que en la lógica de los juegos de verdad terminan siendo marginados. De manera más azarosa que planeada, afirma Foucault la intención de explorar la *arqueología del texto*.

En este afán de encontrar el origen “oculto” detrás del texto de la *Antropología* a partir de indicios, Foucault parece reconocer un suelo común en la reflexión antropológica, que se caracteriza por la dificultad de dilucidar los préstamos que los contemporáneos de Kant y el mismo Kant tiene entre sí. La empresa de estudiar el origen de la *Antropología* pasa a segundo término cuando se hace prioritario conocer la reflexión antropológica del tiempo de Kant. Al hacer esto podemos observar un interés incipiente por lo que en *Las palabras y las cosas* será llamado la *episteme* o *a priori histórico* que es la condición de posibilidad de todo saber. En este caso la condición de posibilidad de la *Antropología* sería el pensamiento antropológico de la época que a la vez es deudor de una determinada idea de hombre.<sup>65</sup> Aunque es difícil reconocer paso a paso los detalles de la elaboración de la obra es un hecho que la *Antropología* forma parte y da cuenta de la estructura del pensamiento kantiano en su conjunto.

Nos encontramos ante un texto que, en su mismo espesor, en su presencia definitiva y en el equilibrio de sus elementos, es contemporáneo de todo el movimiento que él

---

<sup>64</sup> Véase Foucault *Defender la sociedad*, pp.20-24.

<sup>65</sup> Otra raíz inexplorada se encuentra en el estudio expreso que hizo el Foucault del trabajo de Heidegger, en particular del *La época de la imagen del mundo* al momento de tomar los cursos de Jean Beaufret. La presencia de Heidegger en la obra de Foucault, sin embargo, es difícil de rastrear, no sabemos cuáles sean los aportes concretos que el segundo ha tomado del primero, aun cuando señale el autor de *Vigilar y castigar*, en repetidas ocasiones, que llegó a Nietzsche por intermediación de Heidegger al cual leía asiduamente. En otra ocasión señala también que justo de *Ser y tiempo*, tendría las notas más abundantes.

mismo clausura. Tan sólo una génesis de toda la empresa crítica o, al menos, la restitución de su movimiento de conjunto podría dar cuenta de esta figura terminal en la que ella se acaba y desaparece.<sup>66</sup>

El trabajo de Foucault se dirige a reconocer la estructura que subyace al pensamiento antropológico-crítico kantiano, buscando, esta vez en sentido inverso, que la estructura de cuenta de la génesis del texto y que daría razón de la posterior filosofía trascendental.

En este punto Foucault busca analizar, a partir de indicios cronológicos, el momento de la redacción de la *Antropología*.<sup>67</sup> Foucault hace un análisis de la relación de la *Antropología* con textos del periodo precrítico. Señala, por ejemplo, la concordancia en el análisis de los temperamentos en la *Antropología* y las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* de 1764.<sup>68</sup> En las clasificaciones y calificativos de la demencia en el *Ensayo sobre las enfermedades del espíritu* 1764 y *El ensayo sobre las razas* 1775, el cual ha sido incluido de manera resumida en una página en la *Antropología*, pero que él mismo ya aportaba elementos para reconocer el lugar que Kant concedía a la antropología en la organización del saber como una de las partes que junto con la geografía física serían partes de un conocimiento del mundo articulado de acuerdo con la oposición entre el hombre y la naturaleza (lugar además que a la luz de la arqueología será un texto importante para Foucault también).<sup>69</sup> Para cerrar este análisis, Foucault toma, desde el otro extremo de la

---

<sup>66</sup> Foucault M. *Una lectura de Kant: Introducción a la antropología en sentido pragmático*, P. 44

<sup>67</sup> Por estos recursos es ubicada entre el fin de los cursos de Kant (1791) y los últimos días de 1798 (fecha en que se le ve citada aquí y allá en algunos artículos dirigidos a algunas revistas y que dan cuenta de fragmentos de la anunciada *Antropología*).

<sup>68</sup> Foucault señala algunas diferencias, sin embargo, aporta citas que dejan entrever el tratamiento de temas afines con palabras semejantes. Al respecto véase ibíd. P. 49.

<sup>69</sup> P.52.

obra kantiana, indicios que den cuenta en esos textos finales de la presencia de la *Antropología*.<sup>70</sup>

Al llegar a este punto Foucault desarrolla los temas principales de la *Antropología* tratando de distanciarse de la *Crítica*. Nos muestra la tendencia en este texto a replantearse algunos problemas, por ejemplo, el paso de la indagación de lo que el hombre puede hacer de sí mismo “nosotros investigamos aquí al hombre... para saber lo que puede hacer de sí y cómo se lo puede utilizar”<sup>71</sup> al estudio en la *Antropología* “lo que se puede esperar de él”. Analiza también la transformación del carácter pragmático (“del que se puede hacer uso general en la sociedad” que es lo útil convertido en universal) que en el texto de 1798 se transformó en un “modo de ligazón” entre poder y deber.

Para Foucault es claro que la antropología no puede obviar a la crítica y que hay un juego de relaciones que dan cuerpo a la *Antropología* como texto acabado y como texto en elaboración. En otras palabras se puede pensar a la *Antropología* como un texto que se fue modificando (de las clases a la edición de Kant) a partir de esa relación existente con la *Crítica*.

Con este tratamiento que relaciona la *Antropología* al los diferentes momentos del pensamiento kantiano busca Foucault mostrar, el suelo común de un pensamiento antropológico propio del tiempo de Kant el cual se presentaba como el campo propio de lo

---

<sup>70</sup> Analiza aspectos presentes de la *Crítica* tanto en la *Antropología* como en los episodios finales de la correspondencia con Jakob Sigismund Beck. Esta correspondencia así como las aclaraciones hechas en la *Antropología* alrededor de algunos aspectos de la crítica son importantes para Foucault pues dan cuenta de la condición de posibilidad de la Antropología en general, pues vía una reflexión de la Crítica, se planteaba el problema la observación de sí no accede ni a un sujeto en sí, ni al yo puro de la síntesis, sino a un yo que es objeto, y presente únicamente en su mera verdad fenomenológica. Pero este yo-objeto, ofrecido al sentido en la forma del tiempo, no es empero extraño al sujeto determinante, puesto que a fin de cuentas no es otra cosa que el sujeto tal como es afectado por sí mismo. Foucault hace un tratamiento de los puntos comunes que hay entre la *Antropología* y los textos de la última época de Kant, como *El conflicto de las facultades*, se pueden analizar estos a lo largo de la primera parte del comentario.

<sup>71</sup> *Ibíd.* P68.

humano como naturaleza, diferenciado de la reflexión sobre la “física” del cuerpo, propia del mecanicismo. En otras palabras, hay un *a priori* sobre lo que el hombre es, que atañe a la antropología del tiempo de Kant y que buscaba diferenciarse de la fisiología que partía de principios físicos para establecer lo humano, reflexión de particular importancia siempre que recordemos las tesis que en *Las palabras y las cosas* hacían depender la aparición del hombre a una relación de saberes que daban cuenta de la finitud de éste en el contexto de saberes que le precedían y le daban consistencia. La reflexión antropológica que hace Foucault de Kant sienta las bases para reconocer en *Las palabras y las cosas* la obstinación del pensamiento filosófico por apuntar al hombre como fundamento de su finitud. Es así que nace la noción de sujeto cuya pretensión es fundar la finitud y las ciencias sobre sus hombros. Kant, para Foucault, es más que ese parteaguas en la historia de la filosofía responsable de despertar a la razón de su sueño dogmático y que se impuso como tarea conocer los límites de ésta, es también aquel que estableció el ámbito de lo humano como fundamento de todo conocimiento posible. Lo humano será ya desde la antropología el punto de inflexión que busca dar cuenta de todo orden siendo este ámbito finito. El hombre como fundamento, como aquel que busca fundar el saber pese a ser efecto de superficie de éste.

La antropología como fundamento es una tesis también fundamental para el pensamiento foucaultiano posterior pues observa ya en Kant una tendencia a plantear la antropología en términos de una reflexión sobre la normalidad, “de lo normal por excelencia” en un juego de relación con el saber médico.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Lo que privaba en esas teorías era la idea de que el espíritu podía dominar a voluntad el cuerpo y la enfermedad. Había por otro lado una equiparación de ésta con el pecado, así una y otro eran resultado de una laxitud moral. Como dirá en uno de los texto de los cuales Kant es referencia y que Foucault cita “La

Resumiendo las tesis del comentario a la *Antropología* podríamos afirmar que Foucault percibe que tanto detrás de la *Antropología* (del texto acabado, como de las elaboraciones previas desarrolladas durante los cursos que Kant dedicara a este tema) y de los textos críticos hay una serie de complejas relaciones. En lo interno estas relaciones se encuentran en los términos comunes en los cuales a veces parece depender la crítica de la antropología o al revés, y desde la idea de finitud, la *Antropología* de las elaboraciones de la *Crítica*.

En lo externo estas ideas, las que guían el proyecto crítico y la antropología de Kant, parecen dependientes de una reflexión sobre el hombre, reflexión en boga en los diferentes proyectos antropológicos de la época y que tenían como objetivo establecer lo propio del hombre (como ser de la naturaleza) independientemente del aspecto físico que le constituye (fisiología). Así, no sería la crítica kantiana con la que nacía una nueva forma del ser del hombre. La crítica kantiana habría tenido un trabajo ordenador de esta idea subsistente sobre el hombre, pero no sería a partir de ésta que se establezca la idea del hombre.

Para Foucault es evidente que las respuestas a las preguntas planteadas por la revolución kantiana ¿qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? Son dependientes de la respuesta a la pregunta antropológica propia del tiempo de Kant ¿Qué es el hombre? Y que se encuentra marcado por el tema de la finitud, en relación con los saberes que le dan cuerpo a esta reflexión y de la cual es también dependiente.

Foucault observa que la respuesta a esta pregunta por parte de Kant tenía un valor fundamental pues establecería por un lado las condiciones de posibilidad de toda ciencia

---

doctrina de la naturaleza de la utilidad de la parte de los cuerpos humanos en condiciones saludables” Loder “Primeros principios de antropología médica”, 1793.

futura sobre el hombre y permitiría organizar la vida pragmática. Además esta antropología tendría que ser accesible a todos justo porque de la comprensión de esta antropología dependerían los otros proyectos kantianos fundamentales como el de lograr una sociedad cosmopolita, por ejemplo.<sup>73</sup>

### *Elementos críticos presentes en el Comentario*

Se pueden ya enunciar desde este momento algunos elementos críticos que marcaran el pensamiento posterior de Foucault presentes en las tesis del comentario a la *Antropología en sentido pragmático*. Este comentario se nos presenta como texto inaugural de dos líneas de investigación en Foucault, la reflexión crítica sobre el sujeto (sobre “lo mismo”, explorado en *Las palabras y las cosas*) y la anormalidad (“lo otro” explorado en diferentes momentos desde *Historia de la locura*, hasta los diferentes cursos elaborados por Foucault en la década del setenta). En otras palabras encuentra en la antropología que está detrás de la *Antropología Kant*, toda una nueva reflexión que marcará su obra posterior.

La crítica al sujeto que con este texto se inaugura lo saca de su lugar central y aporta elementos para mostrar su finitud. Foucault da cuenta del pensamiento antropológico propio de la época de Kant que será la base de su propia antropología y de su proyecto crítico. Detecta detrás de la filosofía del sujeto una idea de hombre que no queda expresa en el trabajo de Kant pero que será la base todo el pensamiento posterior que ha colocado al hombre en el centro.

Foucault reconoce sin definirlo eso que posteriormente nombrará como *a priori histórico*, pues a ese hombre de la antropología, que queda postulado como sujeto

---

<sup>73</sup> Tema que Foucault discutirá puntualmente cuando establezca las relaciones entre el proyecto crítico, la *Antropología* y los escritos postcríticos dedicados al derecho. Al respecto ver: Foucault *comentario a Antropología en sentido pragmático*, pp. 71-80.



trascendental en la Crítica, se le ha escamoteado su “origen” mecanicista. En otras palabras la modernidad ha omitido que la imagen hombre es una invención de un pensamiento antropológico que buscaba generar la especificidad de lo humano distanciándose de la física y de su “extensión” natural la fisiología.

Es quizá por ello que cuando los críticos de *Las palabras y las cosas* argumentaban que había reducido la emergencia del hombre a tres ámbitos (trabajo, vida y lenguaje) Foucault contestara que habría escogido estos saberes sin por ello olvidar que la finitud y emergencia del hombre se podría haber estudiado también desde otros ámbitos.

Otro aspecto de interés para pensar la crítica es que con este primer trabajo en torno a Kant se piensa por primera vez, sin enunciarlo, la necesidad de un diagnóstico del presente, no encontraremos la esencia del hombre en la indagación de su pasado, no se trata pues de una génesis. La labor en todo caso es reconocer la aparición del discurso del hombre como un acontecimiento, un juego de fuerzas, en el que el saber y la verdad (en el caso del *Comentario...*) son determinantes.

A la luz del trabajo que en lo futuro desarrollará Foucault podemos reconocer un aspecto fundamental que consiste en la aplicación del espíritu histórico con miras a desesencializar los conceptos, labor que ya nos permite reconocer la sombra de Nietzsche (que a su vez había aplicado la filología para hacer una transvaloración de todos los valores).<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Foucault toma intuiciones nietzscheana en diferentes momentos de su trabajo, esto ya merecería un análisis de las convergencias entre estos dos filósofos. Valga mencionar mínimamente que Foucault ha tomado de Nietzsche, además de la idea de azar, de genealogía (expresada en la *Genealogía de la moral*), la idea de la muerte del hombre, de este hombre que somos, y que va aparejada del la muerte de Dios, dice Foucault: “Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen una a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como

A nuestro juicio este es uno de los elementos principales de la crítica foucaultiana, la posibilidad metodológica de romper los conceptos esenciales y universales, con miras a liberar el presente de la repetición del pasado. Otro aspecto crítico de importancia es que el análisis de la antropología le permitió reconocer que la idea de hombre que estructura y da coherencia a todo el pensamiento antropológico de su tiempo (a la *Antropología* de Kant, a la crítica kantiana y a toda filosofía del sujeto posterior) establece criterios normativos que por sus características insertan un hiato en lo social y que sienta las bases para ciertas instituciones y saberes sensores de la normalidad y la anormalidad.

Se presenta así un problema ético que requiere una labor crítica. Si esta idea del hombre, si este pensamiento antropológico ha sentado las bases para una sociedad signada por ese hiato, la primera tarea consiste en dirigir nuestra crítica hacia esta antropología y hacia los esenciales antropológicos que le preceden, así como a los conceptos aledaños dependientes de este proyecto.

El proyecto crítico foucaultiano, se ha mostrado, se encuentra abrevando de manera permanente en la obra de Kant. Será en *Las palabras y las cosas* donde esta primera reflexión en torno a Kant cierra su círculo, abriéndose otro y en otro sentido al momento de analizar los textos que en la década del ochenta Foucault dedica a Kant.

*Las palabras y las cosas* es quizá uno de los trabajos más importantes de Foucault, en él analiza la aparición del hombre en el contexto de la *episteme* moderna. A lo largo de dicho texto abundará sobre las discontinuidades características de cada época y sobre los umbrales que se pueden encontrar en éstas. Dos momentos en esta obra son interesantes

---

vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda mucho tiempo dominando su camino". *Las Palabras y las cosas* P. 332. Tampoco es menor que Foucault dedique las últimas conferencias a una lectura Diógenes el Sinope desde una mirada nietzscheana de la transvaloración. *El coraje de la verdad*, PP. 243-332.

desde el punto de vista kantiano. Uno que podríamos calificar como una crítica al sujeto trascendental, otro como una radicalidad del cuestionamiento kantiano, lo que significa que es Foucault un continuador radical de la empresa kantiana. Decir que *Las palabras y las cosas* es una crítica al sujeto trascendental amerita hacer algunos señalamientos pues bien se podría objetar que no es al sujeto kantiano sino al hombre, a ese pliegue que al final del texto se le puede vaticinar un destino trágico, el de desaparecer “como en los límites del mar un rostro de arena”.<sup>75</sup> Esta lectura “a pie juntillas”, sin embargo, olvidaría que pese a que Foucault no hace una distinción clara entre el concepto de sujeto y el de hombre, el concepto de hombre que utiliza es el que comprende el objeto empírico de las ciencias humanas y el sujeto trascendental del conocimiento. Dado que sujeto y hombre serían una y la misma cosa, se sigue que el destino de uno sería el del segundo pues habría entre ellos una relación de identidad anudada al interior de los distintos discursos que dan consistencia al concepto de hombre. De esta manera, cuando Foucault plantea la desaparición del hombre, estaría planteando, por consecuencia, la desaparición o “muerte” del sujeto.<sup>76</sup> Esta desaparición del sujeto deviene previo un señalamiento descriptivo de cómo el sujeto se desvanece en favor de las estructuras en el análisis sobre el lenguaje emprendido por las llamadas “contraciencias” (psicoanálisis, etnología y lingüística).

### *Crítica y Ser del lenguaje*

Se puede detectar desde el inicio de *Las palabras y las cosas* un diálogo y una crítica a Kant. Estructuralmente hablando en el texto Foucault juega con la aparición y desaparición del sujeto. Foucault abre enigmáticamente *Las palabras y las cosas* con un

---

<sup>75</sup> *Las palabras y las cosas*, P. 375.

<sup>76</sup> Como lo señala W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, P. 91.

primer capítulo dedicado al análisis del cuadro *Las Meninas* de Velázquez. En él reconoce ciertos elementos que a su parecer marcan el aparecer y desaparecer del sujeto. Foucault desarrolla su muy particular estudio de *Las Meninas* reparando en cada uno de los elementos que en éste se despliegan. Tratando de responder a una serie de enigmas ¿A quién esta apunto de pintar el artista ahí plasmado? ¿A quién ven y sonrín también las Meninas? ¿La visión de qué personaje ha detenido la marcha del hombre situado en el fondo del cuadro? En ese primer capítulo Foucault se detendrá en cada uno de los elementos pictóricos del cuadro de Velázquez y, al tiempo que nos señala a los personajes que ocupan la atención (el rey y la reina), nos hace ver el juego de representaciones que han sido necesarias para expresar ese aparecer y desaparecer del elemento principal, la mirada del hombre, en torno a la cual se ordena el cuadro entero. Ese sujeto, que en un juego de la representación no está presente y, sin embargo, ordena el despliegue pictórico de una artista que parece estar pintando y viendo a algo fuera del cuadro. Ese sujeto dice Foucault “ha sido suprimido”. En este punto del texto no se menciona más al sujeto. A lo largo de la exposición sobre la *episteme* de la semejanza no es nombrado más y con este truco retórico, observable del primer al segundo capítulo, Foucault parece estar haciendo énfasis en la ausencia del mismo en las *epistemes* anteriores a la modernidad. Interesante recurso retórico que nos hace aparecer lo que siempre estuvo a la vista para, un momento después, volverlo a desaparecer. Ya a un nivel expositivo se nos muestra la no necesidad de un sujeto fundante y la presencia del lenguaje (en el Renacimiento) que denuncia la ausencia de una reflexión sobre un sujeto ordenador. Y en consecuencia empieza a mostrarse el carácter histórico del mismo. No será sino hasta los últimos capítulos que encontraremos de nuevo al sujeto, en ellos observamos un análisis de las condiciones históricas de su aparición y los visos de una futura desaparición, los rasgos básicos de su fecha de

caducidad. El filósofo francés se esmera en demostrar el elemento histórico propio del sujeto. Para Foucault, históricamente, este sujeto se había constituido a partir de la finitud y la representación enraizadas en tres ámbitos centrales que lo han constituido: el trabajo, la vida y el lenguaje. Al hacer esto vuelve sobre la infinitud pero desde otros ámbitos que no habían sido analizados en el *comentario a la antropología...* Por ellos es importante aclarar, Foucault lo haría en su tiempo, que estos tres ámbitos a los que hace referencia en *Las palabras y las cosas* no agotan la *episteme* de la época, esto es, no constituyen una totalidad cultural, sino son tres ámbitos que le parecen adecuados a Foucault para analizar la aparición del hombre moderno.<sup>77</sup>

En *Las palabras y las cosas* la aparición del hombre se encuentra centrada en la reflexión de Foucault en torno al lenguaje. Analizará Foucault primero un momento en el lenguaje, el de la representación, en el cual éste mantiene una unidad con sus elementos al mismo tiempo que es el centro de cualquier reflexión en torno al conocimiento, se encuentra detrás de todo lo que es posible conocer, cuatro expresiones que reflejaban el lugar central del lenguaje, la primera, la *designación*, que es la reflexión en torno al origen primitivo de la lengua basado en condiciones de existencia de las culturas; la *derivación*, que trata el origen de la diversidad de las lenguas (de una lengua primitiva se derivan otras), al interior de una lengua, ya derivada; *articulación*, análisis que estudia la disposición de un conjunto de palabras que se articulan; *atribución*, que indaga sobre el recorte en el número de representaciones que una palabra puede designar. Este proceso es imperfecto, esto es, entre la articulación y la atribución hay solapamientos, imbricaciones, que imposibilitan una atribución, única desde la designación hasta la atribución. Así, no existe en la representación, aunque se aspira a ello, una lengua perfecta y diáfana, *Ars*

---

<sup>77</sup> Vid: *Arqueología del saber*, p. 27.

*combinatoria*. Por tal razón y con miras a evitar el desborde de las articulaciones y las asignaciones, esto es, buscando la no dispersión del lenguaje, nace, por ejemplo, la enciclopedia que es una forma de contención del error. Observa el filósofo francés que la unidad y contención del lenguaje encontrará un momento de ruptura y dispersión. Sobreviene así una crisis al ser del lenguaje, perdiendo en el proceso la capacidad de ser el modo regio de acceso al conocimiento. El primer nivel de pérdida del lenguaje se percibirá a partir del siglo XIX en que estas cuatro expresiones serán contravenidas, a esta unidad original de las cuatro características del lenguaje se antepondrán: a). Los estudios de parentesco (discontinuidad entre familias y no una deriva de una primitiva); b). La teoría radical (análisis de la sonoridad transformable y no una asignación primitiva); c). Las variaciones interiores de la lengua (estudio de la morfología y de las mutaciones que cada sonoridad sufre, enfrentada a una articulación individualización de las palabras) y; d). El análisis interior de la lengua y no el primado del verbo “ser” establecido por la asignación. Con esta operación el lenguaje se reduce, por el momento, al campo de la filología, perdiendo su lugar hegemónico en el dominio del saber y cediéndolo a un nuevo centro, el hombre. Sin embargo, observa, la pérdida de terreno por parte del lenguaje no es definitiva se observa casi de manera inmediata o simultánea, una serie de compensaciones y filtraciones del lenguaje a la estructura misma del ser del hombre. El lenguaje al ser una mediación para acceder al conocimiento (aunque no sea el conocimiento mismo), resurge del lado del sujeto cognoscente, se apropia del problema de enunciar lo que el sujeto cognoscente sabe.<sup>78</sup>

Para Foucault el lenguaje hace presencia en la modernidad, por un lado, en forma de un sueño positivista que pretende lograr un lenguaje científico que pueda ser un reflejo

---

<sup>78</sup> *Las palabras y las cosas*, p. 290.

diáfano con el conocimiento, un lenguaje “al ras de lo que se sabe”. Por otro lado aparece una búsqueda de una lógica independiente de las gramáticas de los vocabularios, lógica simbólica, que represente las formas y encadenamientos del pensamiento. Aparece también cuando se revalora el lenguaje como el lugar de la crítica. La crítica viene a poner en el centro a la exégesis y a lo que se escapa al lenguaje. La crítica apunta al lenguaje, no como objeto de estudio, sino como estructura previa del pensar. Se constituye como un hacer audible la parte de silencio que todo discurso lleva al enunciarse.<sup>79</sup>

Ya no se trata de fijar los límites al conocimiento sino de llevar la crítica al lado de las palabras y a lo que se dice a través de ellas y, al mismo tiempo pero en un movimiento inverso, es un regreso al lenguaje como un fondo que sirve de base “inconsciente” a la racionalidad.<sup>80</sup>

Lo anterior conlleva un enfrentamiento en dos sentidos. Una reivindicación de la interpretación (hacer hablar al lenguaje por debajo de él mismo “de lo que se dice en él, sin él”) y un esfuerzo hacia las técnicas de formalización que han pretendido controlar todo el lenguaje y dominarlo. Finalmente aparece en la literatura en su fase de ser un poder desnudo de hablar donde se encuentra solo el imperio de la palabra. La literatura se retira del lugar que le había asignado la época clásica (gusto, placer, lo verdadero) y se apropia de lo escandaloso, lo feo, lo imposible. La literatura, en la cual se refugia el lenguaje rompe los géneros y deviene en pura y simple manifestación del lenguaje. Lo anterior, opina Foucault, lo encontramos en la obra de Artaud y Mallarmé.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>80</sup> Formalmente Foucault habla por primera vez de la crítica en este texto, más adelante exploraremos las implicaciones de este primer acercamiento.

<sup>81</sup> *Ibid.* pp. 297 y 298.

De esta manera junto con el desarrollo que permite pensar en el *a priori* histórico presente en *Las palabras y las cosas*, la crítica la coloca Foucault del lado del “ser del lenguaje”, el que interpela al saber en sus pretensiones. El “ser del lenguaje” en *Las palabras y las cosas* escapa a los ordenamientos de la *epísteme*, subsiste y tiene efectos dentro del sol de la *epísteme*, opera en ámbitos como en la literatura o en el mismo psicoanálisis, si bien no es exterior sí se nos presenta como un ámbito de libertad frente a la *epísteme* moderna. El “ser del lenguaje” es ese baluarte que la *epísteme* moderna no puede conquistar. Lugar desde el cual se socaba una y otra vez el saber como fundador. Si el triedro de los saberes había sido la base sobre la que se había fundado el sujeto moderno, el “ser del lenguaje” es aquel en el que los saberes encuentran su “punto ciego”.

Esta primera mención se encuentra ya jugando un lugar de contrapeso dentro del ordenamiento moderno. La crítica, dentro del ser del lenguaje cuestiona y atraviesa la *epísteme*, ese conjunto del saber moderno que ha marcado la aparición de todo saber del hombre, de toda antropología posible y de toda pretensión del sujeto trascendental como fundador de los saberes, pues el “ser del lenguaje” es la “visible desaparición de aquel que habla”. Lenguaje que no es hablado por nadie y en el cual todo sujeto es sólo un pliegue gramatical.<sup>82</sup>

En *Las palabras y las cosas* Foucault parece apostar a un sustrato fuera del orden, un criterio de exterioridad desde el cual pensar fuera del orden de la *epísteme*. Este ser del lenguaje no es para Foucault el lugar desde el cual se da la ruptura con la *epísteme*, no es la condición de posibilidad del cambio en las *epístemas*, permanece como algo soterrado pero con efectos subsistentes que se pueden hacer patentes en la crítica. El lenguaje en *Las palabras y las cosas* no es sólo uno de los elementos en el triángulo de los saberes (vida,

---

<sup>82</sup> Foucault *El pensamiento del afuera*, pp. 74-75.



trabajo, lenguaje), ni sólo la estructura que articula lo decible en una época dada, el lenguaje, el ser del lenguaje, juega un papel de exterioridad y aparece sólo a condición de la desaparición del sujeto.<sup>83</sup>

Esa posibilidad, la posibilidad de la existencia del ser del lenguaje, se mantiene en el umbral de toda positividad, no con miras a conseguir su fundamento o justificación sino para encontrar el espacio en el que se desplegará. Dice Foucault que este pensamiento “con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra “el pensamiento del afuera”.<sup>84</sup>

Nos encontramos así con la necesidad de postular una experiencia que trata de “ponerse fuera de sí” para volverse a encontrar al final. En ese ámbito, lanzada a los límites de esa exterioridad es que Foucault colocará al ser del lenguaje y a la crítica en esta primera aproximación.

La crítica posteriormente, aparecerá, no ya como exterioridad, sino como un lugar especular. No será tampoco, y esa es una constante a lo largo de sus reflexiones posteriores en torno a la crítica, otra forma de saber, esa crítica, y esto es quizá lo más importante, no es enunciada como obra de un sujeto particular. La crítica no sigue pues el orden establecido del saber, es una especie de torsión que le hace trastabillar en sus pretensiones totalizantes.

*Del ser del lenguaje al ser del hombre*

---

<sup>83</sup> *Ibíd.* P. 16.

<sup>84</sup> *Ibíd.* P. 17.

En este contexto el ser del hombre aparecerá en un juego doble y ambiguo de ser, a la vez, objeto de un saber y sujeto que conoce. Es objeto pues se encuentra dominado y determinado por el trabajo, la vida y el lenguaje. Y, por otro lado, sólo se accede al hombre por medio de estas determinaciones, en otras palabras, a través de sus palabras, de su organismo y de los objetos que fabrica. El hombre se encuentra así acotado bajo la forma de un ser que no funda nada y que se encuentra en un entramado de saberes anteriores a él y que lo reducen a pensarse siempre, ya como un ser vivo, ya como un instrumento de producción, ya como un vehículo para palabras que existen previamente a él. En otras palabras el hombre llega tarde a querer fundar unas estructuras que le preceden.

Estos contenidos, exteriores y anteriores a él, le aportan su solidez a la vez que lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural. Estas “positividades” que anteceden y atraviesan al hombre le muestran su finitud. La finitud se filtra en el hombre por órdenes trascendentales que le constituyen, le preceden y se le escapan a la conciencia: lenguaje, vida y trabajo. Estos órdenes instituyen coordenadas que hacen aparecer nuevos objetos de estudio, donde el hombre es también uno de estos objetos. Los órdenes también dan materialidad y “volumen” a los objetos, en este caso le dan estas propiedades al hombre.

Se presenta aquí un doble juego en la finitud. Se vivencia la finitud pues el hombre se encuentra preso en los contenidos positivos. Vida, trabajo y lenguaje se presentan a su vez en su positividad sólo porque el conocimiento tiene formas finitas. Su “positividad” depende de que puedan ser conocidos siendo sólo conocidos si son finitos (dado que el hecho de ser infinitos alejaría de la posibilidad de asignar una positividad al conocimiento).

En palabras de Foucault “el hombre moderno, asignable a su existencia corporal, laboriosa y parlante, sólo es posible a título de figura de la finitud”.<sup>85</sup>

En este contexto el hombre tal y como lo conocemos aparecerá en relación con tres parejas de elementos que le constituyen: Lo empírico y lo trascendental, el *cogito* y lo impensado, y finalmente, el retroceso y el retorno. Lo empírico y trascendental, como las subsiguientes parejas, son también límites o elementos de la finitud. En el pensamiento moderno opera una unificación de lo empírico (que son las positividades que hablan sobre cómo el hombre está constituido, vida, trabajo, lenguaje) con lo trascendental (considerando estas esferas de lo empírico como “semitrascendentales”<sup>86</sup>) y con esta operación, vida, trabajo y lenguaje oponen sus límites al hombre. Estos límites impuestos por los “semitrascendentales”, son los límites del sujeto a la vez que sus condiciones de posibilidad.

En la analítica de la finitud el hombre es un extraño duplicado empírico-trascendental pues en él se funda el conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento. Es un duplicado empírico-trascendental porque el hombre, en su finitud, trata de sacar a la luz las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que son dados en él. Desde la perspectiva de Foucault, la modernidad muestra su umbral el día que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre, y no, como se podría pensar, cuando se aplicaron al estudio del hombre métodos objetivos.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>86</sup> “Semitrascendentales” es utilizado sobre todo por Morey para designar a estos ordenes empíricos que dada su anterioridad e influencia, marcan al hombre su finitud. M. Morey, *op. cit.* p. 153.

Dado que la característica del hombre es ser un duplicado empírico-trascendental, esto supone un *cogito* que se dirige a ese conocimiento, al cual aún se le escapa lo impensado. Al referirse al *cogito* y lo impensado Foucault quiere describir cómo la conciencia moderna se encuentra sujeta a contenidos ajenos a la reflexión, que son vida, trabajo y lenguaje, positivities irreductibles a la comprensión y que configuran el ámbito de lo impensable. Así lo impensado, lo que escapa al conocimiento racional es el origen mismo del sujeto. En este sentido, y sobre esto volveremos más adelante, hay un “*a priori* histórico”, que se encuentra detrás de las condiciones de posibilidad del sujeto trascendental kantiano que se le escapan al mismo Kant. La posición de Foucault radicalizar el proyecto kantiano que indaga sobre las condiciones de posibilidad de ese sujeto.

El hombre, como las empiricidades, sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha, nunca es contemporáneo de este origen que se esboza a través del tiempo. Cuando él llega se encuentra en una serie de historicidades (de las empiricidades) que le cruzan, le dispersan y en las cuales él simplemente se coloca.<sup>87</sup> Destino trágico del hombre es ese “sueño antropológico”, sueño en el que nos sumió Kant al salir de su “sueño dogmático” y que aparece como un intento de subsumir lo empírico a lo trascendental (lo empírico llevado a la instancia trascendental) y que puede ser llamado como una “analítica del hombre”, donde lo empírico se reviste de trascendentalidad humana y donde el hombre cree aparecer como fundamento de sus propios límites.

Las ciencias del hombre nacen sobre el suelo de este sueño antropológico kantiano donde el hombre se encuentra colocado al centro y donde jugará un doble papel el de ser objeto de conocimiento y sujeto que conoce, de esta manera es un soberano (en el centro

---

<sup>87</sup> Foucault, *Ibíd.*, p. 323.

del cuadro) a la vez que esclavo, espectador y observado, punto de partida del conocimiento a la vez que centro del mismo.

Frente a las ciencias psicología, sociología y análisis de las literaturas, integrantes del triedro del saber junto con las ciencias matemáticas y físicas, por un lado, y la filosofía, por otro, encontramos las contraciencias de corte estructuralista: psicoanálisis (lacaniano), etnología (pensada en términos de Levi-Strauss) y lingüística (centrada en una teoría pura del lenguaje de Jakobson).<sup>88</sup> Éstas, a diferencia de las ciencias humanas que no dan cuenta de sus propias condiciones de posibilidad (ya que nacen sin especificidad teórica, de préstamos metodológicos, de solapamientos discursivos), señalan a un *a priori* histórico que permitió que apareciera un saber sobre el hombre, develando las condiciones externas de posibilidad de unas ciencias acerca de la finitud del hombre.

Estas disciplinas son capaces de analizar los límites del saber que el propio saber no está en condiciones de superar, son ciencias que van más allá de la razón y del saber de la conciencia, no abundan sobre la racionalidad o la conciencia sino apuntan a las opacidades de esta razón y de esta conciencia que pretende ser diáfana a sí misma. En otras palabras, el psicoanálisis y la etnología liberan al hombre al mismo tiempo que le muestran en qué medida está producido por estructuras. En otras palabras desesencializan al hombre y lo quitan del centro.<sup>89</sup>

Así, se nos presenta Kant de otra manera en la obra de Foucault, encontramos a Kant en la radicalidad al preguntarnos ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento? Mientras que para Kant esta pregunta se resuelve en las estructuras del

---

<sup>88</sup> J. Álvarez, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, p. 161.

<sup>89</sup> Aunque en *Las palabras y las cosas* el psicoanálisis es tratado elogiosamente es menester recordar que, en textos posteriores, particularmente en *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*, Foucault elabora una crítica a la hipótesis de la represión presente en el psicoanálisis, además de señalar a ese saber como un dispositivo burgués en torno a la sexualidad. Es en contra de las tesis del psicoanálisis que Foucault elaborará una *Historia de la sexualidad*. Al respecto véase *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber (passim.)*

sujeto trascendental, para Foucault se nos revela en el *a priori* histórico que funda a ese sujeto y que se le escapa como parte de su conformación. Desde el sujeto trascendental, desde la filosofía derivada o deudora de ese sujeto es imposible dar cuenta de esto. Por esta razón en este texto podemos decir que Foucault dialoga con Kant, toma la radicalidad del *a priori* pero se aleja del sujeto trascendental.

### *Elementos críticos presentes en “Las palabras y las cosas”*

Con éste uno de los trabajos más importantes de Foucault se cierra una primera reflexión sobre el trabajo de Kant que ha ido, desde el comentario a la *Antropología en sentido pragmático* (en el que reflexionaba sobre las bases antropológicas del pensamiento kantiano y las implicaciones para la filosofía) hasta la articulación de una crítica del sujeto, que además, deja en el horizonte el desarrollo de una metodología que permita deshacer el hilo que articula el pensamiento antropológico y que se establece como una labor dirigida contra los esenciales antropológicos.

No es casualidad tampoco que Foucault haya dedicado parte de su análisis en *Las palabras y las cosas* al lenguaje. Observa en éste un movimiento de ida y regreso, el lenguaje ocupa dos lugares en la obra de Foucault, primero como uno de los elementos en el triángulo de los saberes (vida, trabajo, lenguaje) y como una estructura que articula lo decible en una época dada. Para Foucault el lenguaje tiene una estructura particular y a lo largo de *Las palabras y las cosas* nos encontramos con sus diferentes vaivenes. Foucault da cuenta de cómo el lenguaje pierde su lugar central en la *episteme* moderna pero que, sin embargo, sigue ocupando un lugar central en algunos ámbitos como el de la literatura o el de la crítica. Interesante reflexión que hace Foucault alrededor de lenguaje reconociendo el lugar del estructuralismo como una posición crítica, es quizá esta afirmación, y el dar

cuenta de estas estructuras de lenguaje y del orden, las tomas de posición que lo colocaron en el campo del estructuralismo.<sup>90</sup>

Otro elemento que es necesario destacar es la intuición de que la crítica se encuentra del lado no “domeñado” del lenguaje, no en el saber de la lingüística que lo ha objetivado sino del lado de ese “ser del lenguaje” que para Foucault representa la parte “libre” del lenguaje y que interpela al saber en sus pretensiones. La crítica, como ese remanente del lenguaje que se le escapa al saber, es la condición de posibilidad para trastocar al saber mismo.<sup>91</sup> La crítica como ese lugar donde el ser del lenguaje se filtra, no es analizado por

---

<sup>90</sup> Foucault tendrá una postura ambivalente con el estructuralismo por ello ha señalado, por ejemplo, que él mismo ha elaborado un análisis en términos de estructura del nacimiento del estructuralismo mismo. Véase “La Philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est “aujourd’hui” en *Dits et écrits I*, P. 611. Esto muestra su acercamiento al estructuralismo siendo además importante que a lo largo de este artículo Foucault hable del estructuralismo como una herramienta de diagnóstico del presente, noción que cobrará importancia en los años posteriores. Frente a este acercamiento nos encontramos con su negativa a ser considerado por Sartre de manera simplista como perteneciente a un grupo homogéneo al cual también pertenecían Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan y él mismo. Véase “Foucault répond à Sartre” en *Dits et écrits I*, P.693. Foucault rechaza terminante en entrevista posteriores que haya empleado métodos del estructuralismo, al respecto véase “Le grand enfermement” en *Dits et écrits*, P.1164. Esta ambivalencia generó una amplia discusión que se puede dar por concluida con el influyente trabajo de Dreyfus y Rabinow, en el cual los autores discuten el carácter particular del estructuralismo foucaultiano. Al respecto véase Dreyfus H y Rabinow P *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica (passim.)*

<sup>91</sup> Este apunte en torno a la crítica tiene un curioso parangón con el establecido por Emmanuel Levinas en *Totalidad e infinito*, sin embargo, el objetivo es distinto. Para Levinas (que busca establecer a la metafísica como fuente de la ética) la teoría sería “el esquema preferido de la metafísica”, la teoría sería esa primera relación con el ser, donde el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido sin marcarlo y respetando su alteridad, no es una relación de conocimiento. Levinas no lo dice pero esta primera relación parece corresponder con la *aisthesis*, saber inmediato, de la tradición platónica y aristotélica, que el mismo Hegel calificaría como “el conocimiento más rico” Hegel F. *Fenomenología del espíritu*, p.197. Para Levinas esta primera relación da cuenta del deseo metafísico que es la esencia de la teoría. La ontología “pervierte” esta relación, pues la teoría es también inteligencia, logos del ser, modo de abordar al ser conocido que lo desvanece. El concepto (termino neutro) vendría a robar la alteridad al ser conocido. Tomar al ser sin el espesor del ente, eso es la ontología para Levinas. Ella, la ontología, subsume el Otro a lo Mismo. Es ahí donde aparece la crítica como segunda estructura de la metafísica. La crítica descubre el dogmatismo de la ontología “...la crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo”(Totalidad e Infinito, P.67). En Levinas la crítica apunta a la ontología como ser del ente que ha perdido su riqueza en su ser atravesado por la teoría y permite entrar a la metafísica como ética de lo Otro. En Foucault la crítica socaba la teoría (en Foucault la teoría es parte del saber) y en ese sentido desmorona la posibilidad del saber de desplegar todos sus poderes en torno a las cosas. La diferencia entre estos dos filósofos estriba en que uno (Levinas) tiene pretensiones éticas respecto al ente (lo Otro) que encuentran su base en una hipótesis metafísica. En última instancia aunque la metafísica en Levinas nos habla de la relación con el ente “agreste”, busca sobre todo llevarnos a la relación que se tiene con lo Otro. En Foucault por el contrario la crítica en *Las palabras y las cosas* no apunta a una ética sino a la posibilidad de hacer tambalear el saber que ha dado como resultado un tipo determinado de hombre con miras a abrir la condición de posibilidad de la aparición de eso que en Nietzsche se ha llamado superhombre, pero que el mismo Foucault

Foucault como otra forma de saber, esa crítica, y esto es quizá lo más importante, no es enunciada como obra de un sujeto particular, sino que su sustrato se encuentra en la experiencia desnuda del lenguaje. La crítica no sigue pues el orden establecido del saber, es una especie de torsión que le hace trastabillar en sus pretensiones totalizantes. Un quiebre dentro del mismo saber que hace posible ver sus fracturas y sus ámbitos no dominados.

En otra dirección, apuntando al sentido más evidente de “condición de posibilidad” la reflexión en torno al lenguaje cobra un nuevo sentido cuando observamos que una de las apuestas de Foucault se encuentra menos en reconocer o dar cuenta de una estructura de lenguaje, que de reconocer la historia operando detrás de la finitud del proyecto antropológico. El filósofo francés busca reconocer esa historicidad reconociendo el *a priori histórico*. En este punto se puede observar una vez más la radicalidad de la empresa kantiana en Foucault. Si uno de los objetivos de la crítica kantiana es saber si hay un conocimiento *a priori* que no dependa de la experiencia, el objetivo de Foucault es reconocer que hay un saber *a priori* que se encuentra en la base de todo conocimiento y de toda pretensión de fundamento de ese conocimiento. Si la Kant había supuesto que había un conocimiento que no dependía de la experiencia (*a priori*)<sup>92</sup> Foucault señala que el *a priori* que es condición de posibilidad del *a priori* kantiano es un *a priori* histórico. Además al mostrar la importancia de este *a priori* histórico lo plantea como parte fundamental de la *experiencia de lo Mismo*. Con ello, la experiencia como la base de todo conocimiento es revalorada por Foucault, cuando había sido desechada por Kant en su “pugna” con los empiristas en particular con Hume.

---

no se atreve a nombrar. No se conoce diálogo entre estos dos filósofos pero en momentos se hace plausible reconocer que hay un suelo común en el cual estas reflexiones tiene su asidero. No es el objetivo de esta tesis reconocer este suelo, que por otra parte no deja de ser interesante.

<sup>92</sup> Kant I. *Crítica de la Razón pura*, Parágrafo B2



Encontramos así una amplia reflexión alrededor del filósofo de Königsberg. Foucault ha visto, y crítica en trabajos posteriores, el pensamiento antropológico que dio lugar a la normalización posterior; en *Las palabras y las cosas* continua con un proceso de crítica a la noción del sujeto que en la parte final del texto apunta a una desaparición de la forma hombre, esto es, su trabajo ha sido justo hacer una crítica al elemento fundante de la pregunta que dio lugar a este sujeto “¿Qué es el hombre?” Es quizá por ello que Foucault, aun cuando inscribe su trabajo alrededor de Kant, lejos de intentar dar respuesta a esta pregunta kantiana, busca replantearla en un nuevo sentido. Es quizá también ésta una de las razones por las cuales su reflexión alrededor del sujeto es reordenada.

Se puede reconocer ahora el nexo entre el texto de *La Antropología...* y *Las palabras y las cosas*, en ambos el contexto antropológico queda definido por un orden determinado que en *Las palabras...* es llamado *episteme* moderna. Esta trama de sentido a la que pertenecemos se nos aclara, como al final de *Las palabras...* cuando está a punto de perder vigencia el acontecimiento singular que generó su emergencia (es esa la razón por la cual Foucault puede estudiarlos y ver sus fisuras). Un acontecimiento nuevo, arqueológicamente relevante, nos permite pensar el sueño antropológico. En este sentido Foucault, como antes Kant tratando de sacar a la razón de su sueño dogmático, busca sacar al saber del sueño antropológico que parece querer fundar una *episteme* a la que llega tarde y de la cual él es sólo un efecto de superficie.

Un nuevo acontecimiento arqueológico hace posible pensar y diagnosticar el dogmatismo antropológico y, al mismo tiempo, nos permite pensar el acontecimiento que hizo posible ese mismo dogmatismo, su emergencia. Un nuevo espacio fundado por otro

acontecimiento permite a Foucault diagnosticar el fin de ese rostro antropológico en las arenas del tiempo.

Esta primera parte del trabajo de Foucault logra desestructurar el sujeto, sacarlo de su centro al mostrar los presupuestos antropológicos e históricos, de los cuales surgió, con ello ha desfondado la pregunta que articulaba la empresa kantiana ¿Qué es el hombre? En otras palabras ha dejado vacío ese lugar. Sin embargo, como argumentaremos a continuación, estos cuestionamientos, la crítica a los mismos, aún no ha concluido, lo que es más, la única forma de trastocarlos es establecer un juego de espejos, de apariciones y desapariciones desde las cuales observemos el negativo de la fotografía del presente.

A las preguntas kantianas antepondrá, como se puede constatar en algunas entrevistas y escritos, una reflexión sobre los modos de subjetivación, modos desde los cuales el sujeto ha sido objeto, donde el sujeto se hace objeto del saber (objetivo que se estudia a lo largo de la arqueología y la genealogía), de los otros (aludiendo al estudio del sujeto en el contexto de las relaciones de poder) y de sí mismo.

Estas preguntas apuntan a las condiciones que conforman, en sus diferentes facetas y ámbitos, al sujeto. Son las condiciones a priori que a lo largo del trabajo arqueológico y luego genealógico irán presentándose, hacer un diagnóstico es siempre apuntar a estas condiciones históricas.

## II

### *Pensar la crítica desde otro Kant*

En el decurso que siguió la reflexión sobre Kant en la obra de Foucault a partir de algunas entrevistas posteriores a *Las palabras y las cosas* nos permite reconocer algunos cambios sustanciales que muestra un giro interpretativo y asignan un nuevo valor a la obra del filósofo alemán particularmente en el ámbito de la crítica.

Estas entrevistas y escritos tienen en común el tener como centro la *Aufklärung* aunque en cada caso los temas tengan pequeñas variaciones pues los artículos presentan ligeros desplazamientos hacia problemas a los que Foucault trataba de dar solución entre las décadas del setenta y ochenta.

### *Was ist Aufklärung?*

El texto de Kant *¿Qué es la ilustración?* nos presenta por lo menos los siguientes aspectos de interés, a saber: a). Una descripción de la esencia de la ilustración; b). Una prédica que prescribe una actitud y que marca un antes y un después de la *Aufklärung*; c). Una reflexión acerca de la Ilustración como proceso; d). Un señalamiento que apunta a mostrar este proceso como algo conflictivo; e). Una diferenciación de dos usos de la razón (uso privado y uso público); finalmente, f). Una prescripción hacia uno de los usos de esta razón. Analicemos estos puntos sucintamente.

Kant apunta como elemento esencial de la *Aufklärung* la salida de una minoría de edad. Piensa a la Ilustración como liberación del hombre de su incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Frente a esa incapacidad, Kant encuentra un rasgo distintivo de la ilustración que se puede expresar en la prédica o una llamada al coraje

*¡Sapere Aude!*, “¡ten el valor de servirte de tu propia razón!”. Para Kant es claro que sólo se puede hablar de la ilustración en la medida en que, frente a la autoridad (sea ésta emanada de un libro, un cura, etc.) nos servimos de nuestra propia razón. Nos encontramos también que no podemos pensar a la ilustración como algo acabado, para Kant es un proceso, un movimiento. Sólo en la medida en que la humanidad haga ese uso de la razón que lo saca de la minoría de edad podemos hablar que se está efectuando el proceso de la ilustración.<sup>93</sup>

Un tercer aspecto nos muestra a la ilustración como un movimiento conflictivo. Pese a que el uso de la razón ha de desarrollarse y ampliarse éste no puede ser irrestricto pues tal uso alteraría el orden político, social y económico. Dado este carácter conflictivo es necesario dar esa dosis de responsabilidad y de razón gradualmente. En virtud de lo anterior surge la pregunta ¿cómo lograr esta regulación o restricción que no venga en forma de autoridad?

La restricción se encuentra en el orden de la misma razón pues Kant señala dos usos de ésta, un uso privado y un uso público. En dicho texto se propugna por ampliar un uso público y obedecer en la esfera privada. Es menester señalar que Kant no entiende el uso privado y el público de la manera en que nosotros lo entendemos (lo privado como ese fuero interno o la esfera correspondiente a la individualidad y lo público como esa parte social que conforma lo que se ha llamado, por ejemplo, opinión pública). Entiende como uso privado la esfera en la cual el individuo debe cumplir sus obligaciones en su calidad de ciudadano. El uso privado se encuentra en el ámbito de lo social y de las responsabilidades con esa sociedad. Mientras que el uso público es aquel en el que este ciudadano hace uso de

---

<sup>93</sup> Esta percepción era compartida también por Moses Mendelssohn quien había reflexionado en el mismo sentido que Kant (desconociendo ambos sus mutuos escritos) que la Ilustración era un proceso incompleto de educación en el uso de la razón. Señalaba que era necesaria una “filosofía popular” que buscara difundir las ideas de la ilustración entre las clases sociales más bajas. Dorinda Ourtram *La ilustración*, P.9.

su razón y expresa su pensar si así lo desea. Ambos usos juegan aquí un papel importante y se encuentran vinculados. El ciudadano, haciendo uso privado de razón...

...no se puede negar a contribuir con los impuestos que le corresponden; y hasta una crítica indiscreta de esos impuestos, cuando tiene que pagarlos, puede ser castigada por escandalosa (pues podría provocar la resistencia general).<sup>94</sup>

Mientras que en el uso público, dice Kant en la siguiente línea...

...ese mismo sujeto actúa sin perjuicio de su deber de ciudadano si, en calidad de experto, expresa públicamente su pensamiento sobre la inadecuación o injusticia de las gabelas.<sup>95</sup>

Dos usos así para la razón, uno (público) que busca ampliar las libertades y que es a la vez el motor del proceso de ilustración, y otro (privado) que las limita pero no al grado de detener el decurso de la Ilustración.<sup>96</sup> *Publikum* o público es una noción central en el texto y resalta que es conceptualizada de manera muy particular por Kant, con esta noción entiende el filósofo alemán, primero, la relación concreta, institucional entre el escritor calificado, el hombre de cultura y el lector cualquiera. La *Aufklärung* es esa relación entre el hombre de cultura (el sabio que escribe) y el lector que lee. Esta relación, observa Foucault, no pasa por la universidad, tampoco pasa por el libro, sino por las formas de expresión que son en última instancia formas de comunidad intelectual construidas por las revistas y las academias que las publican. Lo público en ese contexto es una realidad, una

---

<sup>94</sup> Emmanuel Kant "¿Qué es la ilustración?" en *La filosofía de la historia*, pp. 29-30.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> Foucault *El gobierno de sí y los otros*. P. 25.

realidad instituida y esbozada por la existencia misma de esas instituciones. Se refiere con ella a las sociedades eruditas a las academias y las revistas que circulan en los diferentes niveles de la sociedad. Lo público y lo privado están sobre todo relacionados con la posibilidad de hacer un uso de la libertad absoluta en cuanto conciencia y expresión de la opinión frente a un uso privado de la religión o del proselitismo de la misma. Un Estado amigo de la ilustración permite el uso público de la razón, y sin embargo, necesita garantizar la paz pública. Por ello dirá Kant, haciendo un guiño al Estado prusiano, “*¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*”<sup>97</sup>

Esta es la reflexión que Kant elabora alrededor de la ilustración, siendo estrictos no agota el pensamiento sobre la ilustración, ni describe con cabalidad este proceso. Se soslaya o se omite, debido a la cercanía en tiempo y por su situación, otros aspectos relacionados a este proceso, por ejemplo, el doble discurso de la ilustración en la educación de las mujeres y en la esclavitud.<sup>98</sup> Sin embargo, el propósito de este apartado no es el de agotar el tema de la ilustración y sus diversos destinos sino reparar en los aspectos que el filósofo francés tomará para hacer de ésta una reflexión filosófica.

#### *Análisis foucaultiano de la Aufklärung*

Es a partir de este artículo de Kant que Foucault elabora algunos escritos con miras a repensar la implicaciones de este proyecto kantiano ilustrado para el presente. El primero

---

<sup>97</sup> Kant “¿Qué es la ilustración?” en *La filosofía de la historia*, P. 37.

<sup>98</sup> El proceso de ilustración representó ciertos usos de este discurso que podrían parecer contradictorios. Ejemplos de lo anterior es el uso que Thomas Jefferson hace del discurso de la ilustración con miras a la abolición de la esclavitud, cuya arista poco conocida era del desarrollo de la ilustración “a medias”, esto es, que ésta no fuese acompañada de perturbación social o económica y en la cual no hubiese como resultado una mezcla de razas. Outram señala también el caso de Rousseau en este proceso de ilustración el cual sostenían que la participación femenina en política era nociva, en virtud de la irracionalidad y falta de autonomía de las mujeres. Respecto a este proceso “conflictivo” de la ilustración ver Outram D. *La ilustración (Passim)*.

de ellos es “*Qu’est-ce que la critique?[Critique et Aufklärung]*”<sup>99</sup> una conferencia sin título dictada por el autor el 27 de Mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía.<sup>100</sup> Esta entrevista refleja una preocupación por la crítica, no sólo como un proyecto propiamente kantiano sino, en sentido general, por la crítica en sus diversas vertientes.

Hace un análisis de la *Aufklärung* kantiana como un rasgo característico propio de la modernidad como una reflexión en torno al presente. Siendo el aspecto más importante la forma interrogativa de la formulación sobre la ilustración. Para Foucault la pregunta por la *Aufklärung* es una pregunta central que tiene su punto de emergencia temporal en la ilustración. La pregunta por el presente forma parte ya de la empresa crítica, la crítica representa e inaugura un cierto modo del preguntar sobre el presente. El preguntar será a partir de ese momento central en esta actividad crítica. El preguntar crítico se configura como un acontecimiento particular de la filosofía que inaugura el posterior preguntar por el presente y que se inicia con la ilustración. Con ello señala al carácter propio de la *Aufklärung* como acontecimiento.

Para Foucault es claro que Kant la filosofía kantiana queda definida por ese rasgo revolucionario y novedoso que es la reflexión sobre el presente surgida de la ilustración que hace que ésta sea contemplada como una actitud más que como un periodo histórico. Nos encontramos así que detrás de la ilustración hay una relación práctica con el presente en el que se vive. Una relación única define el espíritu de la ilustración y ella abre la posibilidad de una nueva forma de gobierno frente a los fenómenos de autoridad surgidos en la modernidad misma.

---

<sup>99</sup> Este conferencia ha sido traducida como *¿Qué es la Crítica? (Crítica y Aufklärung)* traducción medianamente correcta en la medida en que el título francés hace la distinción entre “critique” y “Critique”, esto es, entre la crítica como labor y el proyecto de la Crítica expresado en la obra de Kant.

<sup>100</sup> La Sociedad publicó esta conferencia en su Boletín de Abril-Junio de 1990.

Para Foucault Kant no sólo habría fundado la analítica de la verdad en la cual se interrogaría sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero (analítica ya criticada en *Las palabras y las cosas* texto en el que se mostró la aporía del sujeto cognoscente que busca ser el fundamento del saber) también estaría estableciendo las bases para una segunda tradición que consiste en preguntarse por el presente y por las condiciones de posibilidad y límites de la experiencia de la actualidad, esto es la *ontología del presente o ontología de nosotros mismos*.

Este texto es también importante pues en él se elabora una genealogía de la crítica reconociendo los caminos por los cuales esta reflexión fue posible presentándola como una consecuencia de las artes de gobierno, esto es, la crítica se conformará como uno de los aspectos de las artes de no gobierno a contrapelo de las artes de gobierno de la época. Este escrito puede ser leído como una pequeña genealogía de la crítica pues rescata para asirla elementos propios de esta perspectiva.

Aparece aquí la diferencia entre el proyecto de la *Aufklärung* y la Crítica kantiana, mostrando cómo la primera (y no la crítica que busca los límites de la razón) marcó para Occidente un camino que se estableció como crítica a la razón o a la racionalidad. Es por tanto un texto que se desarrolla en consonancia con los trabajos anteriores que ha dedicado a Kant. En este nuevo texto Foucault vuelve a poner a Kant contra Kant sin embargo, los objetivos de este trabajo son otros. Ha abandonado aquí la búsqueda la *génesis* detrás de la obra de Kant para concentrarse en mostrar en el mismo Kant dos posturas antagónicas en torno a la razón. Al hacer esto Foucault busca mostrar su inclusión en la vía crítica inaugurada por el filósofo alemán lo cual permite un desplazamiento en el pensamiento foucaultiano del ámbito arqueológico al genealógico y con ello un cambio en los objetivos y perspectiva que en el futuro el filósofo francés se impondrá. Esta entrevista se presenta



así como una primera reflexión en torno a la crítica, una genealogía de la misma, y marca los objetivos futuros para el proyecto foucaultiano.

Es una primera declaración de voluntad o una toma de posición frente a la tradición, pues se apropia a Kant desde un lugar particular para establecer su propio proyecto crítico. Sin embargo, como trataremos de argumentar más adelante, el trabajo crítico de Foucault no se agota con la propuesta de una perspectiva o con la adhesión a un proyecto crítico que por ello simplemente hiciera de su pensamiento una empresa crítica sino que ésta se irá ampliando en ámbitos prácticos como la *parresía*. Antes de reconocer estos ámbitos reconozcamos estas primeras reflexiones y sus implicaciones futuras.

#### *Elementos mínimos del pensar crítico (primera elaboración)*

Previo a mostrar su proyecto, y como adelanto que ya prefigura su perspectiva, Foucault hará una primera aproximación tentativa de la crítica y la describirá como “una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros que podríamos llamar la actitud crítica”.<sup>101</sup> Presente en el Occidente moderno a partir del siglo XV y XVI.

Párrafos más adelante Foucault cierra esta primera reflexión sobre la crítica y señala que:

...la crítica no existe más que en la relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será,

---

<sup>101</sup> “Qué es la Crítica” en *Sobre la ilustración*, P. 4.

es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer.<sup>102</sup>

### *Horizonte de posibilidad de la crítica*

Se puede decir de la crítica, en esta primera elaboración, que debe su existencia a otra cosa que *no es ella misma, a algo distinto*. Esto tiene algunas implicaciones que es necesario analizar, la primera es que para su existencia necesita de un horizonte mínimo, de ciertas condiciones de posibilidad para que ésta se dé y que “ello distinto” mantiene sin embargo una relación con su contrario, esto es, ambos elementos conforman un determinado estado de cosas (en términos genealógicos una cierta relación de poder). Es entonces imposible pensar la crítica por sí misma sino que la percibimos, la descubrimos sólo en relación con un horizonte que le hace inteligible y le otorga sentido.

En la medida en que la crítica debe su sentido a algo más a partir de lo cual se la define, permanece en el mismo plano gramatical al cual debe su existencia, en otras palabras no pertenece a otra *episteme*, ni rompe con el orden de las cosas y sin embargo constituye una exterioridad inserta en el plano de “lo Mismo”, colocada no como un afuera, sino como un pliegue dentro de sí misma.<sup>103</sup>

Comienza a surgir aquí un tema central en el trabajo de Foucault, una contestación a un problema del cual da perfecta cuenta Deleuze, quien pregunta respecto al trabajo de genealógico:

Si el poder es constitutivo de verdad, ¿cómo concebir un “poder de la verdad” que ya no fuese verdad de poder, una verdad que derivase en las líneas

---

<sup>102</sup> *Ibid.* P. 5.

<sup>103</sup> Tiene el carácter de lo impensado en tanto que no pertenece al orden regular del saber. Lo impensado, para el Foucault de *Las palabras y las cosas* “no está en el exterior, sino en el centro del pensamiento, como la imposibilidad de pensar que dobla o ahonda el afuera” P. 333-339.

transversales de resistencia y ya no se las líneas integrales de poder? ¿Cómo “franquear la línea”? Y si hay que llegar a la vida como potencia del afuera, ¿Quién nos dice que ese afuera no es un vacío terrorífico, y esa vida que parece resistir, la simple distribución en el vacío de muertes “parciales, progresivas y lentas”?<sup>104</sup>

### *Crítica y relaciones de poder*

La crítica no es una constante atemporal o determinación de una naturaleza, la perspectiva genealógica no parte de elementos atemporales.<sup>105</sup> La crítica moderna no puede ser por ello una constante sino el rasgo particular de una relación de poder, en este caso, de una relación que marca a la modernidad y a la filosofía en particular.

Atendiendo a la visión genealógica que busca explicar los fenómenos relacionados con el poder, afirmamos que la posibilidad de la crítica aparece o da cuenta de un cambio de dispositivos. No es ella un cambio, ni es causalidad, sino que las relaciones de poder (que no de dominio) que se consolidan en la ilustración permiten justo que en la modernidad marcada por las artes de gobierno aparezca, a contrapelo, la noción de crítica.<sup>106</sup>

### *Crítica como gesto*

Como en casi toda su obra desde *Historia de la locura en la época clásica* Foucault encuentra elementos que dan cuenta de un cambio de *episteme* o de dispositivo. El filósofo francés no busca ni atribuye a eventos concretos los cambios. Por ello, y contestando a

---

<sup>104</sup> Deleuze *Foucault*, P. 125 y 126.

<sup>105</sup> “La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del “origen”. Foucault *Nietzsche, la genealogía, la historia*. P. 8.

<sup>106</sup> A contrapelo y no siendo parte del juego de verdad de los dispositivos.

Derrida, Descartes es sólo un “botón de muestra” del lugar hegemónico de la razón en la modernidad y no su causa. El Quijote como obra no genera una transformación, sólo es evidencia de un umbral (bisagra) entre dos *epistemes*.<sup>107</sup>

Igualmente en este cambio a nivel de la gubernamentalidad y de las relaciones de poder propias del final de la Edad media, un rasgo característico que denuncia una nueva *episteme*, un cambio en las relaciones de poder es la aparición de la crítica. El cambio en las relaciones de poder ha permitido que en la ilustración en el ámbito de la gubernamentalidad surgiera la crítica.

### *Crítica ex nihilo*

La crítica, como rasgo emergente de la ilustración, no es autogenerada y tampoco tiene por sí misma ningún sentido sino en relación con aquello por lo cual emerge, elemento por ello dependiente. La crítica no es una constante histórica que se presenta como un rasgo característico o manifestación de una “naturaleza crítica” de todos los estados y de todos los tiempos.

Adelantando las implicaciones genealógicas, la posibilidad de hacer análisis de las relaciones de poder sólo es posible porque éstas se muestran, la crítica las muestra, pues en la trama aparentemente uniforme del poder se deja ver un hiato. Las relaciones de poder son pues visibles porque hay condiciones para poder verlas y esto ocurre porque la crítica está presentándose haciendo evidente el dispositivo de poder.

Supone por tanto que es una característica propia de un momento determinado a la cual no es posible buscar origen sino su especificidad y particularidad, que en la incipiente fase arqueológica del pensamiento foucaultiano podíamos nombrar como discontinuidad

---

<sup>107</sup> *Las palabras y las cosas* pp. 53-56.

pero que, desde este texto podemos dar el nombre de acontecimiento. Desde esta noción, que analizaremos con más cuidado líneas más adelante, este proceso es independiente del sujeto, de su voluntad y de los actos concretos de los hombres pues el acontecimiento en términos foucaultinos no es dependiente del sujeto, de la historia, ni de un *telos*.

Podríamos decir que no hay crítica sin eso otro que la permite y la hace posible. Por ello la crítica es dependiente de relaciones de poder muy particulares, estas relaciones han permitido la multiplicidad o heterogeneidad de los elementos inscritos en estas relaciones. En otras palabras esta crítica es posible en ese y sólo en ese estado de relaciones de poder y no por ejemplo en un estado donde sólo encontraríamos estados de dominio, en él no habría lugar para la crítica. No es, sin embargo, la crítica el resultado planeado o dirigido de estas relaciones, sino un elemento que irrumpe y que afirma el carácter de relaciones de este estado de cosas.

### *Crítica y acontecimiento*

*Es instrumento, medio de porvenir*, dice Foucault, lo cual significa que pone en movimiento un estado de cosas, dinamiza y permite pensar la dimensión temporal en tanto “medio de porvenir” tendido hacia el futuro y a la vez irrumpe en el presente para establecer un antes y un después. Acontece en el presente para abrir un hiato en el tiempo. Es así pensada la crítica como acontecimiento, como una irrupción de relaciones de fuerza, que marca la modernidad.

Se nos muestra, el acontecimiento, como un elemento que representa un cambio, en este sentido, nos permite pensar que otro estado de cosas es posible. Resultaría arriesgado plantear que la crítica por sí misma representa para Foucault la posibilidad del advenimiento de algo mejor, como un principio de esperanza que guiara el pensamiento

foucaultiano. Siendo fieles al desarrollo de sus genealogías difícilmente apostaríamos porque Foucault suponga que un nuevo estado de cosas implique una mejora respecto al estado anterior. Cuando más podríamos decir que se abre un espacio de posibilidad de un sujeto diferente, o como veremos más adelante, de un modo de subjetivación diferente. De ser un sujeto que conforma su subjetividad de manera diferente. Que hace un pliegue de lo externo, dentro de sí. No significa, el hecho de que se presente como acontecimiento, que no existan sino hasta este momento los acontecimientos, significa que por primera vez son objeto de una reflexión y nos podemos pensar a partir de ellos.

*Instrumento y medio* nos señala Foucault como características de la crítica, pero ya en un sentido distinto al de la tradición (poco interesa para esta crítica el conocimiento de lo real *de lo que es en verdad*, o suponer que es necesario ponerse de acuerdo en el uso del conocimiento como instrumento o medio a partir del cual ello es contemplado). No hay para Foucault *nubes del error ocultando el cielo de la verdad* por ello el filósofo francés no busca discutir si la aplicación de este instrumento modifica la cosa o la altera, sin llegar como es *en sí*. Si es instrumento y medio lo es en la medida en que da cuenta de la dinamización de las relaciones de poder.

Por ello no es un contrasentido pensar esta crítica como medio pues irrumpe en la idea de la posibilidad de la verdad. La crítica escatima el estatus de verdad a la verdad, su “función” su aparición permite ver los juegos de verdad. Si acaso es un medio no lo es como posibilidad para que la verdad aparezca en su claridad sino que permite ver la multiplicidad de la verdad, sus juegos y sus simulacros para así restar fuerza a la lógica de los dispositivos articulada en torno a un vínculo necesario que hace al ejercicio del poder dependiente de un saber y a ese saber dependiente de una verdad incuestionable.

*Verdad que ella misma no sabrá y no será.* La crítica es una verdad que no se encuentra, o se encuentra de una manera muy particular, dentro de la verdad, no se ubica en el lugar del saber, o no se sirve ni parte de él para establecer sus juegos, verdad por tanto efímera frente a las verdades entretejidas por la trama y urdimbre del saber y el poder. Verdad también que no fue (que no nace ni tiene su génesis en el *azul del cielo* de las esencias), que no es (que no se presenta como una verdad con mismo estatus ontológico que su adversaria, o una verdad recién descubierta que el polvo del olvido hubiese soterrado en los pliegues de la memoria), ni será (que no deviene verdad, que no viene a suplantar, en virtud de su legitimidad, a otro verdad). Por ello verdad que no deviene Verdad.

Verdad que con la Verdad, y sin ella (sin valerse de la Verdad) genera efectos. Así como, por ejemplo, las verdades religiosas ligadas a la autoridad de la iglesia tenían sus efectos sobre los espíritus así la crítica a la Escritura tuvo sus efectos sobre la primera (al limitar el magisterio eclesiástico) y sobre los individuos.

La crítica como instrumento y el medio no busca ese devenir verdad (la Verdad se encontraría, o tendría la pretensión de encontrarse, en su correlato contextual). Devenir Verdad implicaría perder su estatus de otro. Devenir Verdad implicaría que se está “desdinamizando” el estado de cosas y que por ello ya estamos en otro momento de las relaciones de poder, en otro dispositivo. Verdad de la crítica cuya efectividad sólo es posible en la medida de mantenerse fuera, no por voluntad sino por necesidad, de la hegemonía de la Verdad y el saber. Así, la búsqueda de volver discursiva y pasar del lado del saber esa verdad crítica tiene como resultado domeñar los efectos que ésta posee como correlato marginal u “otro”.

Crítica como *mirada* implacable sobre un estado de cosas, contrapeso de un *dominio* al que hay que fiscalizar, dominio peligroso al que, sin embargo, no es posible imponer ley, dice Foucault.<sup>108</sup> Toda ley sobre ese dominio establecería un nuevo nivel superior de dominio, este dominio ha de permanecer distante a la pretensión de la ley, no aspira a ella pues esto la llevaría a ámbitos distantes a la crítica.

Es por tanto la crítica *función subordinada* (como elemento intrínseco) “en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc.” La crítica no busca pues un antiderecho, como “doble negativo” que buscara sin más el ejercicio teórico-práctico de lo contrario, más bien en las entrañas del derecho, en sus intersticios, se encuentra con ese otro que es la crítica y que habita ya los pliegues del discurso del derecho. Es esa verdad “inconsciente” dentro del mismo discurso del derecho que se dispara para mostrar la temporalidad de su Verdad en su desnudez. No es sino por esa función “prudencial” ni dirigida ni voluntaria, que oscila peligrosamente entre las verdades de hecho, que esta “verdad acontecimiento”, verdad relación de fuerza, puede cumplir su cometido.

No obstante, más allá de “los placeres o compensaciones que acompañan a esta curiosa actividad crítica”<sup>109</sup> o de las voluntades tendidas, expresadas, alrededor de ella y por ella, encontramos no sólo la utilidad sino un imperativo al cual obedece. Imperativo que no le viene del otro, a partir del cual se establece, de ser así no sería sino función y su existencia obedecería a un error sistémico (simple objeto fallido dentro de la banda cadena de productos exitosos que daría cuenta de algún mal ajuste involuntario o del azar).

---

<sup>108</sup> Foucault *Sobre la ilustración*, *Ibíd.* P.5.

<sup>109</sup> *Ibíd.*



### *Genealogía de la crítica y virtud*

Antes de elaborar Foucault su reflexión sobre la *Aufklärung* kantiana se ve compelido a mostrar el contexto general en el cual emerge un día la idea de crítica que a él le interesa. En otras palabras presenta un mínimo de elementos genealógicos que permitieron pensar la crítica, de la cual sería deudora Kant y Foucault mismo.

Comienza apuntando hacia un imperativo, “aún indefinido”, que nos permite pensar a la crítica como virtud. Agrega “...aquello de lo que quería hablarles era la actitud crítica como *virtud en general*”.<sup>110</sup> Nosotros como Judith Butler afirmamos que la palabra virtud no es baladí en este texto pero que sigue otro camino al que ella pretende ver.

El concepto de virtud, en principio desconcertante, es sin embargo oportuno en tanto que éste sea tomado en su sentido más elemental como una actividad o fuerza de las cosas para causar sus efectos. La virtud consiste, en términos aristotélicos, en llevar a término (*andreia*) la buena disposición de aquello que es, la virtud es aquello que hace que realice bien su función. En este sentido la virtud del ojo es ver, la virtud hace bueno al ojo (lo hace ser tal) y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo). Un ojo que ve es un ojo virtuoso un ojo privado de la vista es un ojo que no tiene la virtud que le es característica (ese ojo no cumple su cometido o lo hace mal). La virtud es la eficiencia que hace que algo cumpla cabalmente con su función.<sup>111</sup>

Foucault nos habla de la crítica *como una virtud en general*. Como se verá más adelante, consideramos que la virtud en este ámbito de la crítica apunta a la eficiencia o eficacia de un determinado modo de ser histórico “inaugurado” a partir del acontecimiento

---

<sup>110</sup> *Ibíd.*

<sup>111</sup> Aristóteles *Ética Nicomáquea*, 1106<sup>a</sup>15-25.

de la ilustración. Lo que busca Foucault es dar cuenta de la virtud, de lo propio del acontecimiento llamando Ilustración. Lo que hace ser a la Ilustración lo que es.

No es pues la virtud de un determinado sujeto o sujetos. Y en el terreno de la crítica, a la cual apunta Butler, Foucault no busca que los individuos sean críticos para que sean virtuosos, esto supondría que la crítica en tanto que es tal, en tanto que representa otro lado del poder, es una virtud y que aquellos no críticos estarían sumidos en el vicio, defecto o carencia.

Si la crítica fuera una virtud de los individuos o prescribible a los individuos, está se encontraría en el orden de la ética, esto tendría implicaciones contraría a la misma idea de servirse del propio entendimiento pues la ética pertenece a un orden regulador que señala y apunta a una idea determinada de hombre y a valores culturales o culturalizados muy determinados, es así otra forma de sujeción. Esta crítica como virtud ética nos llevaría a otra forma regulada, que sería, en este sentido, poco crítica.

Sostenemos que, si bien es posible que Foucault haya mantenido una opinión negativa respecto al presente, la genealogía foucaultiana, como la genealogía nietzscheana, no parten de una valoración previa que guíe la reflexión, estas representan “cajas de herramientas” que buscan reconocer el valor de los valores y la emergencia de los mismos. Si la genealogía partiera de una condena moral al presente, por la añoranza del pasado ideal o por el progreso y teleología de la cual el presente fuera sólo un punto de tránsito, habría puesto al inicio lo que pretenden encontrar al final, *el valor de los valores* o mejor dicho la “*valorización del valor*”.<sup>112</sup> Es en ese sentido que sería posible elaborar una ética para el presente, por las razones que se han esgrimido antes consideramos ello equivocado.

---

<sup>112</sup>Aquí sigo a Deleuze que ya había visto en la genealogía nietzscheana una filosofía del sentido y del valor. Dirá que Nietzsche ya percibía que Kant no realizó una verdadera crítica al no plantear el problema en

Plantear la virtud como una valoración implicaría un progreso de la conciencia o del sujeto en términos de carácter, frente a la historia anterior, y con ello una vez más se encontraría Foucault que se le cuelan por la ventana las esencialidades que ya había echado por la puerta. Consideramos que Foucault difícilmente habría pensado en un rasgo de carácter propio de los hombres que les permitiría hacer un cambio en la historia, sino, como argumentaremos más adelante, un rasgo característico, modo de ser de una época, que sirvió de base para la ilustración. La virtud en general es una característica propia de la época. Esto es, la virtud propia de la ilustración es un uso público de la razón que implica seguir el hilo de su realización que es la crítica.

En tanto habla del *¡Sapere Aude!* kantiano, de ese rasgo de carácter propio de la ilustración como un cuestionamiento al principio de autoridad, no está prescribiendo Foucault la virtud sino reconoce que un rasgo de carácter propio de la ilustración es ese

---

término de valores. Para Deleuze la teoría de los valores (propia de la filosofía moderna) engendró un nuevo conformismo y nuevas sumisiones. Nietzsche estaría fuera de esta tradición, la filosofía de los valores, como él la concibe es *la verdadera realización de la crítica o Filosofía a "martillazos"*. Esto implica hacer una inversión crítica respecto a la misma crítica como teoría de los valores. El valor de los valores es en todo caso central: "Una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos. Y, por otra parte, los valores suponen valoraciones, "Puntos de vista de apreciación", de los que deriva su valor intrínseco. Por ello, el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación. La evaluación de estos valores se define como un elemento crítico y creador. Por ello las valoraciones no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran". De ahí *que* lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil no son valores, sino representaciones del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores.

Para Deleuze Nietzsche se levanta contra la idea de fundamento que deja los valores indiferentes a su propio origen y contra la idea de la derivación causal o de un llano inicio que plantea un origen indiferente a los valores. Así nace la genealogía. En otras palabras los valores no son indiferentes a su origen.

La genealogía nietzscheana desde la mirada de Deleuze quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Se opone al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Valor del origen, importancia del origen para conocer cómo hemos asignado valores, quizá a un origen mítico. Así genealogía quiere decir origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Decadencia del origen. O en palabras de Foucault no hay un origen en cielo azul, el origen, lo que origina los más altos valores, no proviene del cielo azul, no se origina en el cielo azul.

Este es un rasgo importante al pensar la crítica que está definiendo Deleuze la crítica no ha sido concebida por Nietzsche como reacción, sino como una *acción*. La crítica es activa, no pasiva. La crítica no es una re-acción del re-sentimiento, sino la expresión activa de un modo de existencia activo. El modo de existencia activo siempre en toda relación de poder. Agresividad natural de una manera de ser. El elemento diferencial es crítico y creador, como un martillo. Con lo cual determina los valores del futuro. Al respecto véase Deleuze G. *Nietzsche y la filosofía*, pp. 7-10.

rasgo, y bien se encuentra uno tentado a pensar que otras relaciones de poder en otros contextos tendrían sus rasgos característicos de resistencia, pero a Foucault le interesa dar cuenta de lo que marca la modernidad. La crítica en Foucault no es pues una virtud de un sujeto en particular ni una valoración moral sino un rasgo característico. El párrafo siguiente del artículo es claro al respecto pues presenta una genealogía de la crítica, esto es, una genealogía de las condiciones a partir de las cuales surge lo que hoy podemos pensar como crítica.

En este punto Foucault busca hacer algunos señalamientos históricos por dos vías. La primera es explorar mínimamente las artes de gobierno, su aparición a partir de la pastoral cristiana. Estas son artes o técnicas (*techné technôn o ars artium*) que inauguraron formas de gobernar en las cuales se buscaba una obediencia con miras a una salvación.<sup>113</sup>

Estas técnicas medievales, nos dice Foucault, tienen en su interior el germen que en el siglo XV permite la eclosión de las artes de gobierno y que siguen dos caminos, el primero se traduce en la laicización de las artes y métodos de gobierno así como una multiplicación de estas artes en diversos dominios (gobierno de los niños, de la familia, la casa, los ejércitos, las ciudades, los Estados, el cuerpo y el espíritu). Estas artes de gobierno prepararon el campo para la emergencia de lo que serían las artes pedagógicas, políticas, económicas, así como a toda institución de gobierno. Nos encontramos a partir de ese momento con un problema que atraviesa el siglo XV y XVI, éste es, ¿Cómo gobernar?

Frente a ese proceso avasallante de gubernamentalización que establece determinadas relaciones de poder Foucault señala que casi de manera simultánea nos encontramos con ese otro proceso que puede ser pensado como crítico o como una actitud crítica y que es ¿Cómo no ser gobernado? que no se establece como un “No querer ser

---

<sup>113</sup> Foucault *Sobre la ilustración*, P.6.

gobernado en absoluto” sino “cómo no ser gobernados de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”.<sup>114</sup> Función subordinada cuya labor no se encuentra en un afuera de la gubernamentalización, sino un adentro, que se coloca enfrente y como contrapartida “compañero y adversario” de las artes de gobernar. No hay un afuera del cual nos venga la crítica y que permita establecer un hilo de inteligibilidad del todo. La crítica obedece y es resultado de procesos de gubernamentalización. Es por ello significativo que Foucault no anteponga a estas artes de gobierno el anarquismo que tendría un contenido más radical respecto al no ser gobernado.

Al cuestionar por la forma de ser gobernado se establece una desconfianza ante ellas, y con ello se da una limitación de las mismas, se les encuentra “justa medida”, se busca transformarlas, de “intentar escapar”, desplazarlas. No ser así gobernado se presenta como una actitud moral y política.

Así Foucault propone como primera definición de la crítica, el arte de no ser de tal modo gobernado. Esta definición de crítica operaría así para las expresiones críticas que desde el siglo XVI se han desarrollado a contrapelo de las artes de gobierno. En ella entrarán la mayoría de los proyectos críticos que él puede ver en la modernidad.

La actitud crítica, agrega Foucault, tiene algunos puntos de anclaje históricos. El primero cuando el gobierno de los hombres era un arte espiritual o una práctica religiosa ligada a la autoridad de la iglesia, en ese contexto la actitud crítica se dirigía a buscar en la Escritura otra relación distinta a la ligada tradicionalmente a la enseñanza de Dios, la actitud crítica se dirigía a limitar el magisterio eclesiástico, a partir del regreso a la Escrituras, buscar lo que de auténtico hay en la escrituras, cuál era el tipo de verdad que

---

<sup>114</sup> *Ibíd.* P.8.

dice la Escritura, cómo acceder a esta verdad de la Escritura en la Escritura y a pesar quizá de lo escrito y finalmente se llevará al extremo de cuestionar la verdad de la Escritura. Para Foucault es claro que la posibilidad de la crítica se estableció en sus inicios en el ámbito bíblico.<sup>115</sup>

En segundo lugar esta actitud crítica la encuentra Foucault en el ámbito jurídico. En este caso reconoce la crítica jurídica como un rechazo a ciertas leyes que pueden ser calificadas como injustas en razón que bajo el aparente respaldo que les atribuye el soberano reinante esconden una ilegitimidad esencial. La reacción crítica a estas expresiones jurídicas es la búsqueda del establecimiento y obediencia por parte de todos los gobiernos, los monarcas, los magistrados, educadores y en general todo gobierno, a ciertos derechos universales a los que debería someterse. Es en este ámbito que nos encontramos con el derecho natural del siglo XVI que establece los límites del arte de gobernar.

Foucault explora un camino más en la reacción crítica de las artes de gobierno. Ésta es la que duda de la verdad que la autoridad señala como tal. Ahí la crítica se establece como un principio que parte de la razón para establecer el criterio de verdad. En otras palabras, la crítica consiste en no aceptar como verdadero lo que una autoridad dice si no hay una consideración de las razones para hacerlo. La autoridad queda cuestionada por la razón. Foucault nos presenta así tres órdenes (la biblia, el derecho y la ciencia) en los cuales encontramos figuras que encarnan las artes de gobierno (el magisterio, la ley, la autoridad del dogmatismo) y frente a las cuales se atisbarán las artes de no gobierno, dice Foucault:

---

<sup>115</sup> Es necesario reconocer que Foucault señala a este regreso a la Escritura como crítica pero siempre en sus efectos, esto es en cambios dentro de las instituciones eclesiásticas pues bien podría objetarse que la crítica o la revisión de las escrituras se ha dado hegemoníamente, con la tradición y a veces en contra de ella, desde los primeros comentaristas talmúdicos y místicos. Sin embargo, la principal característica de esta crítica a las Escrituras a la que apunta Foucault atañe al cuestionamiento de la verdad de las mismas que tiene efectos determinados. Respecto a la tradición mística y su relación con las escrituras véase Scholem G. *La cábala y su simbolismo*. pp. 4-34.

“Vemos que el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto”.<sup>116</sup>

Y agrega:

“Si la gubernamentalización es este movimiento se trataba de sujetar a los individuos a través de mecanismos de poder que invocan una verdad, la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efecto de poder y el poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendrá esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar..., la política de la verdad”<sup>117</sup>

Si Étienne de la Boétie había ya reflexionado sobre la paradoja existente entre la libertad natural del hombre y la voluntad de servidumbre de la que se apoya la tiranía a fuerza de la educación “que es más vil que la cobardía”, Foucault reconoce en este gesto crítico de de la Boétie el arte de la inservidumbre voluntaria y con ellos de las artes de no gobierno al interior de los procesos de gubernamentalización.<sup>118</sup>

Foucault además señala la labor crítica de desujeción en el juego de la “Política de la verdad”. La mención de la desujeción merece sin embargo un comentario pues a primera vista pareciera que esta crítica permitiría dejar de ser sujeto o el sujeto “sujetado” resultado de las artes de gobierno, desujeción que le permitiría salir de los juegos de saber-poder. Nuestra lectura es que en Foucault no podemos encontrar un afuera, no hay, por ejemplo, un afuera del poder o un afuera de los juegos de verdad.

---

<sup>116</sup> Foucault *Op. cit.* P.10

<sup>117</sup> *ibid.* P 11.

<sup>118</sup> Respecto a las tesis de De la Boétie véase *Discurso de la servidumbre voluntaria* (passim.).

Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmarcado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismo de represión.<sup>119</sup>

El mismo Foucault observará párrafos más adelante que esta desujeción no tiende hacia una anarquía sino a un limitado “no ser gobernado se esa manera, por ellos y por estas razones”, si existe esta desujeción no tiende a un “más allá”, esta desujeción no es una transgresión porque ya la misma transgresión era para Foucault ese horizonte que nunca es frontera sino límite. Esta desujeción, por tanto, no apunta a un afuera de las relaciones de poder (de hecho esta “desujeción” es posible porque se está en las relaciones de poder). Tampoco hay un afuera del saber desde el cual se esté desujetado, la locura siendo “lo Otro” se encuentra dentro de un orden institucional del saber. Así no hay un afuera, si la desujeción ocurre ésta no apunta a un afuera como si por medio de la crítica pudiéramos desembarazarnos del sujeto que somos y en el que nos hemos constituido a partir de las prácticas.

### *El acontecimiento*

La noción de crítica cobra solidez cuando la reconocemos como parte de un acontecimiento. Foucault no apuntará hacia los grandes episodios históricos para dar cuenta de la crítica sino al acontecimiento (*Événement*). El acontecimiento, *Événement*, a lo largo

---

<sup>119</sup> Foucault *Estética, ética y hermenéutica*, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” P. 394.



de la obra de Foucault va adquiriendo características diversas. En principio acontecimiento para Foucault denota novedad y regularidad, como lo señala Edgardo Castro.<sup>120</sup> La novedad o diferencia es lo que se conoce como “acontecimiento arqueológico” que da cuenta de una novedad histórica, el paso, por ejemplo, de una *episteme* a otra se ve marcado por la aparición de nuevos acontecimientos arqueológico. El cambio de *epistemes* es observado como rupturas, discontinuidades, que marcan diferencias entre las *epistemes* y, en ese sentido, cada *episteme* es novedosa en tanto que es signada por un acontecimiento arqueológico diferente.

El acontecimiento está también marcado por la regularidad pues cada nuevo acontecimiento arqueológico inaugura ciertas prácticas históricas. El “acontecimiento discursivo” da cuenta de la regularidad histórica de las prácticas. Por ejemplo, una nueva *episteme* presenta un determinado orden discursivo que genera la emergencia de discursos que pueden ser aparentemente diferentes y, sin embargo, compartir un mismo orden de sentido, presentan una regularidad respecto al orden del cual son deudores. En otras palabras las novedades instauran nuevas formas de regularidad.

*Événement* cobró, ya para los análisis genealógicos, un nuevo sentido, que es el que aquí nos interesa, se trata de la concepción del acontecimiento como un movimiento de fuerzas que discursiva o no discursivamente, visible o “invisiblemente” establece un cambio en las relaciones de poder.

Con miras a dilucidar estas relaciones de fuerza, se hace necesario metodológicamente ver los fenómenos “eventualizandolos”. “Eventualzar” es reconocer ese movimiento de fuerzas, es hacer un diagnóstico de ese movimiento y cómo éste tiene que ver con lo que somos en la actualidad.

---

<sup>120</sup> *El vocabulario de Michel Foucault*, P.19-21.

Reconocer el acontecimiento es hacer una filosofía de lo que ocurre en el presente. A Foucault le interesa estudiar los acontecimientos repetición, esos que refrendamos incesantemente de manera “inconscientemente” en nuestro presente, implica la tarea de captar cuál es el acontecimiento bajo “cuyo signo” hemos nacido, reconocer, en otras palabras, cuál es el acontecimiento que nos atraviesa.<sup>121</sup> Estos acontecimientos no son necesariamente sonoros o históricamente trascendentes, pueden ser milimétricos o micro acontecimientos, pequeños acontecimientos que reinventan nuestra manera de pensar.<sup>122</sup>

Pensar desde la “eventualización” es hacer una ruptura de las evidencias en las que están apoyados nuestro saber y nuestras prácticas. Metodológicamente consiste en buscar las conexiones, las relaciones de fuerza, las estrategias que han determinado y conformado lo que consideramos como evidencias.<sup>123</sup> Esto es reconocer los efectos de poder existentes y los sistemas de conocimiento asociados a ellos.

El procedimiento de “eventualización” consiste analizar conjuntos de elementos en los que podemos distinguir conexiones entre mecanismos de coerción (tan diversos como conjuntos legislativos, reglamentos, dispositivos materiales, fenómenos de autoridad, etc.) y contenidos de conocimiento (tomados en su diversidad y heterogeneidad tomados en cuenta en virtud de sus efectos de poder del cual son portadores). Dice Foucault:

“Lo que buscamos, entonces, no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juego de reenvío y de apoyo se desarrollan

---

<sup>121</sup> Foucault “La scène de la philosophie” en *Dits et écrits II*, pp.573-574.

<sup>122</sup> Foucault “le retour de Pierre Rivière” en *Dits et écrits II*, P.118.

<sup>123</sup> En dos lugares Foucault define su metodología como “eventualización” estos son “Table ronde du 20 mai 1978” en *Dits et écrits II*, pp.842-844 y en “¿Qué es la crítica?”.

entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiriera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.”<sup>124</sup>

En este sentido sigue el objetivo genealógico que se dirige a conocer la singularidad de los sucesos, su heterogeneidad.

“... ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie: singularidad como la locura en el mundo occidental moderno, singularidad absoluta como la sexualidad, singularidad absoluta como el sistema jurídico-moral de nuestros castigos”.<sup>125</sup>

La *eventualización*, como análisis del acontecimiento, aparece en el contexto de la metodología genealógica. Aquí se nos presenta la *eventualización* en un sentido limitado, como parte de un proceso de reflexión genealógico. Ya en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, el acontecimiento formaba parte de la metodología o de una manera de acercarse a los problemas que aborda la genealogía.

Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el *suceso* singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia “efectiva” hace surgir el *suceso* en lo que puede tener de único, de cortante. *Suceso* –por suceso es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un

---

<sup>124</sup> Foucault, “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la ilustración*, pp. 25-26.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, P.30.

vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado.<sup>126</sup>

Cierra Foucault esta disertación con una frase de Nietzsche en *La Genealogía de la moral* “Las fuerzas presente en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha”.<sup>127</sup>

La “eventualización” definida por Foucault en el texto dedicado a la crítica tiene un tratamiento más exhaustivo pues consiste en el análisis de conjuntos de elementos, de conexiones entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento, esto es entre el poder, en su faz negativa y saber (como esa otra faz positiva del poder).<sup>128</sup>

Con esto Foucault no apunta a un criterio de verdad, a lo *fundado o no fundado* sino a la dilucidación de las conexiones entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento. Piensa Foucault estas conexiones como un juego de vaivén y de mutua relación e impulso que se dan los unos a los otros. El objetivo de la labor genealógica será dilucidar los juegos de saber-poder-verdad en mutua interacción y dependencia.<sup>129</sup> Esto es la coerción requiere de una racionalidad de un saber para poder operar, para que el saber funcione como tal es necesario el ejercicio del poder. Someter a este ejercicio del poder a la

---

<sup>126</sup> Aunque la traducción empleada aquí a cargo de Julia Varela utiliza la palabra “Suceso” el original emplea la palabra *événement*, que en traducciones posteriores, y en consonancia con una reflexión en torno a este concepto, se ha traducido como acontecimiento. Foucault M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, P.21. (*confr.*) Foucault M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” en *Dits et écrits, 1954-1975*, pp.1008-1011.

<sup>127</sup> Nietzsche F. *Genealogía de la moral*, II, 12.

<sup>128</sup> Foucault, “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la ilustración*.

<sup>129</sup> Utilizamos la palabra saber, que se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido; y, en segundo lugar, el término poder, que no hace otra cosa que recubrir (cubrir, encubrir u ocultar) toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de indicar comportamientos o discursos. Estos dos términos no tiene más que un papel metodológico: no son principios generales de realidad, se trata de fijar de alguna forma el tipo de elemento que debe que debe ser pertinente para él.

lupa genealógica permite una neutralización de los efectos de legitimidad y una clarificación de lo que hace que sean aceptables y aceptados estos mecanismos.

Así el proceso de “eventualización” se encuentra en el contexto de las relaciones de poder y saber. Saber y poder pero como categorías de análisis. En este contexto estas relaciones de saber-poder no son, como en la tradición dos elementos ajenos o antinómicos.<sup>130</sup> El saber se encuentra en íntima relación con el poder. Pues nada puede funcionar como un mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que pueden ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes. El acontecimiento como elemento metodológico permite describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea este el sistema de la enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc.

Imprimir el acontecimiento es también seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones correlativas. Es buscar su singularidad y no su universalidad. No busca la causalidad detrás de los procesos sino reconocer la singularidad como un efecto. Como principio genealógico se establece contra toda causalidad y génesis, busca restituir las condiciones de aparición de una singularidad reconociendo los efectos. La genealogía consiste por lo tanto en análisis estratégicos.

Hasta aquí podríamos decir que Foucault está hablando del acontecimiento desde una mirada metodológica, que no como un elemento central dentro de su propia filosofía. No será sino en entrevistas posteriores, en las que Kant también es tema, que la cuestión del acontecimiento volverá a surgir desde otro plano y con consecuencias más profundas para la propia filosofía de Foucault.

---

<sup>130</sup> Como cuando se supone que donde hay saber hay un poder reducido o domeñado.

### *Crítica como proyecto filosófico*

Después de elaborar esta breve genealogía de la crítica Foucault buscará reconocer las simpatías y cercanías de su trabajo con el proyecto kantiano. Para Foucault su idea de crítica es muy cercana a la elaborada por Kant cuando éste hablaba de la *Aufklärung*, pues ésta quedaba definida en relación con un cierto estado de minoría de edad que era una incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro.

Este gobierno por parte de la autoridad es debido a la ausencia de coraje, es por ello que Kant hace una predicación o una llamada al coraje. Foucault reconoce que hay aquí un juego entre esta crítica y el proyecto de las Críticas en torno al saber que hace la pregunta ¿Sabes bien hasta dónde puedes saber? razona todo lo que quieras pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro?

Para Kant, la Crítica, se centrará menos en este coraje que en la necesidad de conocer los límites del conocimiento y con ello, señala Foucault, ha abandonado la crítica en el sentido establecido en la reflexión sobre la *Aufklärung* a favor de la posibilidad de hacernos una idea justa del conocimiento. Foucault observa que las Críticas buscan descubrir el principio de la autonomía a partir del cual ya no tendríamos que oír más el obedece pues él se fundará sobre la autonomía misma.

La autonomía, que aquí observa, no se opone necesariamente a la obediencia que se le debe a los soberanos, no obstante, Foucault señala que Kant establece la crítica como empresa de desujeción, en los términos antes aclarados, frente al juego de poder y de verdad.

En este punto Foucault reconoce que esta actitud crítica, en el contexto de la historia del siglo XIX ha visto un retroceso o retirada con relación a la *Aufklärung*. Con esto

Foucault apunta a un lugar común en torno a la razón pues nos deja ver que las relaciones entre ilustración y crítica entrañan una desconfianza hacia la razón que ha generado excesos del poder.

Para Foucault, como para la filosofía Alemana, la gubernamentalización tiene su asiento y justificación en la razón. La razón es el lugar desde el cual se ha podido ejercer el poder. Este proceso ha sido más radical y rápido en Alemania que desde la izquierda había apuntado a una sospecha sobre el papel que juega la razón como responsable de los excesos del poder. Para los alemanes, a diferencia de los franceses, las Luces definieron el destino de la razón occidental mientras que en el caso francés no sería sino en fechas recientes que se inicia un cuestionamiento serio sobre la razón y la gubernamentalidad.

La racionalidad ha construido sentido a partir de coacciones, hay una maquinaria significativa que se nutre de las relaciones de poder detrás de esta racionalidad.

No es entonces el saber el que libera del poder, como los apologistas de la razón suponen, el problema de la razón se encuentra en la vinculación con el poder y requieren uno del otro para lograr efectos y permanecer. Estos problemas habían ya sido atisbados por Bachelard y Canguilhem. Este problema quedará definido para estos, como para Foucault que de ahí lo retoma, en cómo se forma esta racionalidad a partir de algo completamente otro (en el caso de Foucault eso completamente otro será la locura).

Es en estos ámbitos que Foucault reconoce el problema de la razón, la razón en relación a eso otro, que establece nexos con el poder.

A fuerza de cantarnos que a nuestra organización social o económica le faltaba racionalidad, nos hemos encontrado delante de no sé si demasiada o insuficiente razón, en todo caso seguramente ante demasiado poder; a fuerza de oírnos cantar

las promesas de la revolución, no sé si donde ésta se ha producido ha sido buena o mala, pero nos hemos encontrado ante la inercia de un poder que se mantenía indefinidamente, y a fuerza de oírnos cantar la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera teoría científica de la sociedad, del proletariado y de la historia, nos hemos encontrado de nuevo con dos formas de poder que se parecían como dos hermanos: fascismo y estalinismo.<sup>131</sup>

Es así que Foucault ha de regresar a una crítica al criterio de racionalidad que ha dado como resultado ciertas relaciones sociales, prácticas económicas, es necesario poner en el centro el problema de la ilustración como un problema propio de la modernidad, como parte de un acontecimiento que permite pensar de nuevo a la razón, la ilustración como la razón que se piensa a sí misma, no para encontrar los límites o para saber hasta dónde pueden llegar sus pretensiones de saber, sino para escrutar a ésta en sí misma en sus efectos.

Hacer de la *Aufklärung* un tema central implica, señala Foucault, comprometerse a una práctica que se podría llamar histórico- filosófica. Esta labor se antepondría a toda aquella filosofía que apunta a cuestiones como la experiencia interior o las estructuras del conocimiento científico. Consiste, dice Foucault, en fabricar como una ficción la historia que atraviesa la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los modos o mecanismos de sujeción y subjetivación ligados a él. Esto es hacer análisis de las relaciones histórico-filosóficas del sujeto con la verdad.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Foucault *Sobre la ilustración*, P.20.

<sup>132</sup> Dice Foucault: Estas políticas de la verdad propias de la *Aufklärung* pese a ser un periodo sin datación fija, puede ser definido tanto por la formación del capitalismo como por la constitución del mundo burgués, la puesta en acción de los sistemas estatales, la fundación de la ciencia moderna con todos sus correlatos técnicos, la organización de un cara a cara entre el arte de ser gobernado y el de no ser de tal modo



### *Eventualización (Acontecimiento II)*

En este enlazamiento del sujeto con la verdad habría que volver a poner el dedo sobre la cuestión a la que ya apuntaba Kant ¿Qué soy yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?

Esta reflexión sobre el instante (al que el filósofo mismo que reflexiona sobre el presente pertenece) inaugura para Foucault el pensar sobre el acontecimiento. El mirar crítico que permite echar una mirada sobre el presente mismo en el cual se vive nos ha sido posible por el acontecimiento del que Kant da cuenta.

Frente a la reflexión plantada por el mismo Kant que ha limitado a la crítica en términos de conocimiento “[...]relacionando este conocimiento con las condiciones de constitución y de legitimidad de todo conocimiento posible y, en definitiva, buscando cómo había operado en la historia el tránsito fuera de la legitimidad (ilusión, error, olvido, encubrimiento, etc.)” Foucault opone la cuestión de la *Aufklärung* kantiana. Al hacer esto el filósofo francés no busca por tanto seguir la ruta establecida por la tradición y por el mismo Kant sino tomar a la *Aufklärung*, desde sus efectos de poder. Dice Foucault:

“¿No se podría intentar recorrer esta vía, pero en el otro sentido? Y si hay que plantear la cuestión del conocimiento en su relación con la dominación, sería primero y ante todo a partir de una cierta voluntad decisoria de no ser gobernado,

---

*governado*. En otras palabras, analizar las relaciones entre los poderes, la verdad y el sujeto. Foucault *Sobre la ilustración*, P.21.

una voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de su minoría de edad.”<sup>133</sup>

Si bien es cierto en Kant hay un uso público de la razón éste es al mismo tiempo limitado e ilimitado. En principio Kant propone que el uso público no debe ser limitado, siendo éste el que circula de sabio en sabio, que pasa por los periódicos y las publicaciones y que apela a la conciencia de todos. Por otro lado el uso privado es el del funcionario y por tanto éste sí se ve limitado a la obediencia de cada individuo, en tanto que forma parte del Estado, a su superior, al soberano o al representante del soberano.

En estos usos de la razón la audacia kantiana de la tradición consiste en conocer lo que uno puede conocer, ello es reconocer los límites de la razón. Pero siguiendo la línea no tradicional de la *Aufklärung* Foucault reconocer un aspecto más determinante de la modernidad en la capacidad de salir de la minoría de edad a partir del uso de la razón. Por otra parte, y de manera aún más profunda, tomar a Kant desde la *Aufklärung* implica colocar a Kant como muestra que inaugura pensar el acontecimiento.

### *Pensar el presente (acontecimiento III)*

Es en *Seminario sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung?”* que Foucault hace una serie de disertaciones en torno al texto de Kant ¿Qué es la ilustración? Señala ahí que dicho texto no es el primer texto de la historia de la filosofía ni el único que trata a la historia. Esto es en tanto texto que plantea el problema de la historia no es para Foucault el más importante. Es claro para Foucault que temas fundamentales relacionados con la historia no se encuentran presentes en este texto. Foucault toma este trabajo de Kant para plantear la cuestión del presente en Kant que se define con la pregunta “¿Qué es lo que pasa hoy día?”

---

<sup>133</sup> *Ibíd.* P.35.

Que en términos ontológicos significa “¿Qué es este “ahora” en cuyo interior nos encontramos unos y otros, y qué define el momento en que escribo?” Preocupación, por tanto en torno a la pertenencia a un presente como horizonte del filosofar, presente que es cuestionado desde la filosofía. Pero Kant, dice Foucault, no sólo se pregunta ¿qué es lo que en la situación actual puede determinar tal o cual decisión de orden filosófico? Sino sobre lo que este presente es, y sobre el elemento que permite una reflexión filosófica “¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica?”.<sup>134</sup>

Kant estaría desarrollando esta pregunta con miras a señalar que hay un elemento que es *portador y signo* del presente y que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía, al mismo tiempo busca mostrar cómo el que habla, el filósofo en este caso, forma parte también del proceso y el papel que tiene éste en el proceso. Proceso en el que es elemento y actor.

En síntesis, señala Foucault, en este texto de Kant se puede reconocer la cuestión del presente como acontecimiento. *Como un acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que de él habla.*<sup>135</sup>

En este punto Foucault señala desde dónde se puede leer de otra manera a Kant, y aclara que esta lectura se podría hacer si consideramos a la filosofía como una forma de práctica discursiva con su historia propia, en términos metodológicos, este análisis es una parada genealógica en las prácticas discursivas de la filosofía. Parada no menor por cierto pues se establece como un acontecimiento, como un antes y un después del mismo. Para Foucault este acontecimiento, la *Aufklärung* en la reflexión filosófica, inaugura la problematización sobre su propia actualidad discursiva, actualidad interrogada como

---

<sup>134</sup> *Ibid.* P. 55.

<sup>135</sup> *Ibid.*

acontecimiento. Kant busca dar sentido a este acontecimiento y darle singularidad filosófica, en el que tiene que encontrar su propia razón de ser y su fundamento.

No se trata de plantear el presente como si el filósofo perteneciera a una doctrina o tradición, tampoco su pertenencia a una comunidad humana sino su pertenencia a un “nosotros”, a un conjunto cultural propio de su actualidad. Así el filósofo reflexiona sobre su tiempo, sobre su pertenencia a ese tiempo y sobre el papel, su lugar en el presente desde el cual reflexiona. Este acontecimiento es pensar la filosofía como problematización de una actualidad lo cual marca a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad.<sup>136</sup>

La modernidad es explorada por Foucault, no en su relación longitudinal tradicional (lo nuevo con referencia a lo antiguo, ya sea para denostar lo moderno y sus vicios frente al pasado, ya sea para hacer aparecer lo nuevo como mejor respecto de su procedencia) sino su relación “sagital” a su propia actualidad.<sup>137</sup> Así el filósofo “apunta al presente” sus saetas al corazón del presente desde él mismo y desde él mismo en el presente.

El discurso tiene que plantear su propia actualidad, por una parte, para volver a encontrar en ella su lugar propio, por otra, para decir su sentido, y, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esta actualidad.<sup>138</sup>

Labor que trae aparejada una serie de preguntas sobre la actualidad y la circunstancia, por ejemplo, cuál es mi actualidad y su sentido. Así preguntarse por la

---

<sup>136</sup> Baudelaire, es uno de los ejemplos en los que encarna esta modernidad como actitud pues éste se interesa en caracterizar a la modernidad como una discontinuidad, una ruptura de la tradición también como algo transitorio, fugitivo y contingente. Capta lo que hay de “heroico” en el momento presente, apuntando hacia él y no hacia el futuro. No busca, sin embargo, entronizar el presente sino que busca también transformarlo. La modernidad, finalmente, no es sólo una actitud hacia el presente, es una actitud que hay que establecer consigo mismo. Foucault *Sobre la ilustración*, pp.82-86.

<sup>137</sup> Que designa una sagita, saeta, flecha.

<sup>138</sup> *Ibíd.* P. 57.

actualidad es dar cuenta de la modernidad. Foucault plantea una tarea que es la de intentar una genealogía de la modernidad como cuestión, que no como noción.

Esta cuestión es de particular interés pues la ilustración, como proceso, se da así misma nombre, la ilustración se nombra así misma de ahí su interés y su singularidad. Acontecimiento singular que toma conciencia de sí mismo, no del texto de Kant que muestra sólo su emergencia y que por tanto nos presenta sólo un escorzo del *a priori* histórico del mismo, sino del proceso en su conjunto. Acontecimiento que se presenta a sí mismo como particular, frente a su pasado y su futuro, y con una misión que se pregunta sobre lo que es pertinente hacer en el interior de su propio presente.<sup>139</sup>

La *Aufklärung* se da nombre a sí misma, no sólo como periodo de decadencia o prosperidad, se da nombre por un determinado acontecimiento inserto en la historia del pensamiento, elemento particular y transformación del pensamiento (razón y saber) periodo en el cual juega un papel. Periodo que formula sus propias divisas. El periodo es su concepto, su concepto (precepto) dice lo que tiene que hacer, en relación con la historia del pensamiento y su propio presente en relación con la ignorancia.

Elementos que inauguran una nueva forma de filosofar en el siglo XVIII y que consiste en interrogarse sobre su propia actualidad. En otras palabras esta particularidad del texto de Kant, marcada por su época, sigue siendo la misma desde la cual se filosofa aún, la empresa kantiana, más allá de la crítica, sigue teniendo pertinencia en función de su relación con su presente que permitió y permite aún cuestionarse sobre el tiempo presente.

Foucault hace un alto para reconocer la trascendencia de esto que había afirmado Kant en 1784, para rastrear esta reflexión a lo largo de su obra, y observa que Kant la volverá a plantear en un texto posterior (1798) e intentará darle respuesta a propósito de

---

<sup>139</sup> *Ibid.*

otro acontecimiento que, igualmente, no deja de interrogarse sobre sí mismo, la revolución francesa.

En 1798 vuelve a preguntarse Kant por una cuestión del presente “¿Qué es la revolución?”. Esta pregunta se encuentra en el contexto de otra pregunta no menos interesante ¿Es posible un progreso constante para la humanidad?, o mejor dicho ¿existe una causa posible para el progreso constante del género humano?<sup>140</sup>

La revolución no es, desde la perspectiva de Foucault, la causa, sino el acontecimiento que da cuenta de esa causa. Suponemos que hay una tendencia al cambio y progreso a partir de cierta evidencia, en este caso la evidencia de esta tendencia es la revolución. La revolución en todo caso es efecto. Foucault no busca la trama teleológica que hace posible el progreso; sino dentro de la historia encontrar el acontecimiento que tiene valor de signo.<sup>141</sup>

La revolución es así signo que da cuenta de la tendencia inherente de la humanidad al progreso (que es, ha sido y será). Acontecimiento que es signo rememorativo (ha sido siempre) demostrativo (que las cosas suceden actualmente de esa forma) y pronóstico (que muestre que esto sucederá ininterrumpidamente de esta manera. La causa que hace posible el progreso no es entonces accidental sino una tendencia. Es así que, señala Foucault, para Kant la revolución es uno de esos acontecimientos-signo que dan cuenta de esta causa pues es un acontecimiento rememorativo, demostrativo y pronóstico.<sup>142</sup>

Pese a ser la revolución este signo, señala Kant, que el acontecimiento del cual se habla no es, como pudiera pensarse tan evidente. No es la revolución como acontecimiento

---

<sup>140</sup> Discusión que, como señala Foucault, era central en *El conflicto de las facultades*.

<sup>141</sup> Foucault *Ibid.* P.60.

<sup>142</sup> *Ibid.* P.61.

histórico o historisable, sino de algo que dentro de la revolución no es histórico, y que es a la vez menor y menos evidente, el entusiasmo.

Este *suceso*, dice Kant, no se encuentra en las acciones o en *alevosos crímenes ejecutados por los hombres*. No entonces, las grandes batallas, ni los significativos cambios políticos. No los eventos que suponen cambios significativos, *no los grandes acontecimientos en donde tenemos que buscar el signo rememorativo, demostrativo, pronóstico del progreso; sino en acontecimientos mucho menos grandiosos, mucho menos perceptibles*. No es pues el drama revolucionario, lo significativo es la manera como es acogida. *No es pues la sacudida revolucionaria*, esto, añade, no tiene nada que ver con el progreso, sino “una simpatía rayana en el entusiasmo”. Esto es lo que acontece en la conciencia de aquellos que no la hacen lo importante es la relación con esta revolución de la que no se es agente activo.

*El entusiasmo* por la revolución es el signo, según Kant, de una disposición moral de la humanidad; esta disposición se manifiesta permanentemente de dos maneras: en primer lugar, en el derecho de todos los pueblos a darse la constitución política que les conviene y, en segundo lugar, en el principio conforme al derecho y a la moral, de una constitución política tal que evite, en razón de sus propios principios, toda guerra agresiva. Así es la disposición de la humanidad hacia una tal constitución lo que aparece en el entusiasmo por la revolución. Es foco de entusiasmo. Es un signo rememorativo pues revela esta disposición presente desde el origen: es demostrativo porque muestra la eficacia presente de esta disposición y es pronóstico pues si bien es cierto que muchos resultados de la revolución se pueden poner en entre dicho, no hay que olvidar la disposición que a través de ella se ha hecho patente.

Se sabe igualmente que aquellos dos elementos, la constitución política voluntariamente elegida por los hombres y una constitución política que evite la guerra son, ambos, los que definen el proceso mismo de la *Aufklärung* es decir, que la revolución es aquello que acaba y continua el proceso mismo de la *Aufklärung*.

La revolución, no cabe duda, correrá siempre el riesgo de volver al camino trillado, pero como acontecimiento cuyo contenido mismo carece de importancia, su existencia atestigua una virtualidad permanente, que no puede ser olvidada: para la historia futura es la garantía de la comunidad misma de un paso hacia el progreso.

Foucault observa la relación de ambos textos en un suelo común pues ambos “¿Qué es la *Aufklärung*?” y “¿Qué es la revolución?”, son las dos formas bajo las cuales Kant ha planteado la cuestión de su propia actualidad. Estos textos buscan dar contestación a dos cuestiones que obsesionan a la filosofía moderna. Afirma Foucault.

Después de todo me parece que la *Aufklärung*, a la vez como acontecimiento singular que inaugura la modernidad europea y como proceso incesante que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo e instauración de las formas de racionalidad y de técnica, la autonomía y la autoridad del saber, no es para nosotros un simple episodio en la historia de la ideas. Es una cuestión filosófica, inscrita desde el siglo XVIII en nuestro pensamiento.<sup>143</sup>

La *Aufklärung* es menos un hecho o una época que sea necesario recuperar con un afán histórico o por la reconstrucción de la historia del pensamiento que un acontecimiento

---

<sup>143</sup> *Ibíd.* P.67.



que cruza el presente, que tiene sus efectos en el mismo. Pues es una cuestión que ha atravesado todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta nuestros días.

La otra cuestión central que trata Kant es la de la revolución pues representa el otro rostro de la actualidad. Pero si hace un rescate de la revolución no lo hace desde una mirada tradicional sino “como acontecimiento, como ruptura y sacudida en la historia, como fracaso, pero al mismo tiempo como valor, como signo de una disposición que opera en la historia y en el progreso del género humano”.<sup>144</sup> La filosofía se pregunta por esa voluntad o entusiasmo de revolución y ¿qué hacer con ella? Cosa diferente a plantearse la acción revolucionaria misma.

Así Kant ha iniciado dos tradiciones en filosofía una analítica de la verdad (cuestión que se pregunta por las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero) y otra que se atisba en su reflexión sobre la *Aufklärung* y en el texto sobre la revolución donde se plantea “¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posible?” a esto, dice Foucault se le podría denominar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Hacer una ontología de nosotros mismo requiere sumarse a un pensamiento crítico, desarrollar una ontología del presente (que ya se puede observar en la obra de Hegel, la Escuela de Francfort así como Nietzsche y Max Weber).<sup>145</sup>

### *Última mirada hacia Kant*

Estos primeros acercamientos al problema kantiano presentado en los textos dedicados a la ilustración y a la revolución serán tema de análisis en conferencias posteriores. En *El gobierno de sí y los otro* Foucault regresa a Kant para concluir la

---

<sup>144</sup> *Ibid.* P.68.

<sup>145</sup> *Ibid.* P. 69.

reflexión que empezara años antes. Nos dirá, por ejemplo, que para Kant la minoría de edad de la que habla en el texto sobre la ilustración no es una etapa de transición, tampoco una caída o un estado ideal. Es, sin embargo, un movimiento a partir del cual nos desprendemos de algo, quizá a una mayoría de edad de la cual no tenemos mayor conocimiento que el de estar obligados a tener el valor. Imprimiendo la impronta foucaultiana a la prédica kantiana tener el valor se traduce en no estar bajo una determinada relación de poder.

En estas últimas conferencias regresa Foucault a una reflexión en torno al papel activo del sujeto. Nos dice Foucault que Kant parece querer decir que el hombre mediante un acto decisivo, se arranca del estado en el que se encontraba, esto es, que hay un papel activo del hombre en este arrancarse de este estado. Sin embargo también parece querer decir que éste está contenido dentro de un proceso que lo desplaza y lo hace pensar del interior al exterior, de un estado a otro.

Una pregunta clave es saber si Kant está hablando de cierta sociedad humana que es portadoras de estos valores liberadores. En síntesis, si estamos hablando de individuos de esa sociedad. Foucault hace otra observación al texto de Kant, señala que nos encontramos ante un texto prescriptivo pues para Kant, el hombre es responsable. No es pues una descripción de la situación actual sino una prescripción, hay que tener el valor de servirse del propio entendimiento, no es un estado de impotencia natural, tampoco es la infancia de la humanidad y los hombres pueden ya conducirse solos. Un defecto hace que éstos no sea capaces, una falta de voluntad que hace que ellos no se adueñen del poder y permiten que otros se hagan cargo del poder que ellos deberían ejercer. Esto se debe no a que se les haya dado el poder a los que lo detentan en un acto fundacional sino porque los hombres no quieren conducirse a sí mismos. Unos han tomado la dirección de los demás.

En ese contexto el libro hace las veces de entendimiento (*Verstand*), se toma a un director que hace las veces de conciencia (*Gewissen*) se toma a un médico que dicta la dieta, y esto es lo que caracteriza estar en una minoría de edad. El hombre no está en esa situación por estar desposeído de derechos. Tampoco el problema es que la autoridad que ejerce esto sea ilegítima. No significa esto, dice Foucault, que Kant considerará inadecuada la existencia de libros, el problema se encuentra en la manera en cómo los individuos se colocaba a sí mismo con respecto a esas tres autoridades (libro, director de conciencia y médico). El problema se encuentra en como el individuo sitúa su propio entendimiento frente al libro al que le atribuía ese papel. La manera como su conciencia moral se sustituye frente al director de conciencia. La manera en cómo uno omite el saber técnico en lo concerniente a la propia vida de modo tal que sustituía lo que el mismo podía saber o prever acerca de ésta por el saber que de ella tenía el médico.<sup>146</sup>

Foucault hace una lectura particular de este aspecto aparentemente paradójico que consiste en tener el valor pero que, al mismo tiempo requiere poner límites al conocimiento. Para él están dos vertientes: la de la crítica y la de la *Aufklärung* confluyen. Son entonces dos cuestiones una la de el uso de la razón dentro de los límites legítimos y al mismo

---

<sup>146</sup> Foucault y no Kant nos dice que es necesario leer debajo de esos tres ejemplos (el libro, el director de conciencia y el médico) las tres críticas. Así es preciso leer ese análisis de la minoría de edad en función de las tres Críticas pues están implícitas en el texto. Dice Foucault ¿Qué es la crítica de la razón pura si no lo que nos enseña a dar a nuestro *Verstand* (entendimiento) el uso legítimo, dentro de los límites de nuestra razón? Es preciso que demos a nuestro entendimiento personal e individualmente, un uso autónomo sin referirnos a la autoridad del libro. Foucault ve también guiños de la *Aufklärung* a la crítica de la razón práctica. La crítica de la razón práctica, dice Foucault, nos enseña que no debemos hacer depender nuestro deber de nuestro destino ulterior, al mismo tiempo, consiste en comprender que debemos utilizar nuestra conciencia para determinar nuestra conducta. Dice Foucault “confiamos la determinación de nuestra conducta, no a nosotros mismos, lo cual significaría ser mayor de edad, sino a un *Seelsorger*, un *Seelsorger* que bien puede ser útil en unos cuantos casos, pero que no debe ser el principio mismo de nuestra voluntad”. Dice Foucault “Salir de la minoría de edad y ejercer la actividad crítica son, a mi juicio, dos operaciones que están ligadas, y cuyo vínculo se deja ver en esos tres ejemplos o, en todo caso, en los dos primeros de esos tres ejemplos”. Foucault *El gobierno de sí y los otros*, P.47.

tiempo hacer un uso autónomo de nuestro propio *Verstand*. Son dos obligaciones, no vayas más allá de los límites, pero da un uso autónomo a tu entendimiento. Y por otro lado una prescripción pues desbordar los límites legítimos de la razón, nos obliga a apelar a una autoridad que va a ponernos, justamente, en un estado de minoría de edad.

Para Foucault es claro que desbordar los límites críticos y ponerse bajo la autoridad de otro son las vertientes de aquello contra lo cual Kant erige su trabajo todo. Ese proceso es del que debe cuidarnos la *Aufklärung*, proceso del cual debe liberarnos. Así encontramos la inserción de la crítica en el proceso de la *Aufklärung*.<sup>147</sup>

Foucault tomará el ejemplo de la ilustración para llevarlo al ámbito del gobierno y nos dirá que la minoría de edad de la que la ilustración debe hacernos salir está definida por una relación entre el uso que damos o podríamos dar a nuestra razón y la dirección (la *Leitung*) de los otros “Gobierno de sí, gobierno de los otros: el estado de minoría de edad se caracteriza en esa relación viciada”.<sup>148</sup>

Esta “imposición” no es consecuencia de la violencia de la autoridad o del uso del poder, sino a nosotros mismos a cierta relación con nosotros mismos. Relación con nosotros mismos de “pereza”, de “cobardía”. No apunta a defectos morales, sino, a una especie de déficit en la relación autónoma con nosotros mismos. Pereza y cobardía que nos hacen no tener la fuerza y el coraje de tener con nosotros mismos la relación de autonomía que nos permita servirnos de nuestra razón y nuestra moral.

En otras palabras lo que la ilustración debe hacer es “redistribuir las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros”. Foucault dice que Kant apunta, para contestar al cómo lograr esta redistribución que hay individuos que en virtud de su autoridad tienen la

---

<sup>147</sup> Foucault *El gobierno de sí y los otros*, P.47.

<sup>148</sup> *Ibid.* P. 49.

capacidad de liberales, Kant, dice Foucault, se refiere a hombres que piensen por sí mismos, que hayan escapado a título individual de esa pereza y que conquisten sobre los otros la autoridad que éstos reclaman. Finalmente son éstos los que se adueñan de la dirección de los otros. Sin embargo estos “jefes espirituales” no son capaces de sacar a los otros de la minoría de edad y no lo son porque han comenzado por poner a los otros bajo su propia autoridad, de tal modo que ellos no toleran la libertad y la liberación que se les otorga. Observamos así, junto con Laboettié una servidumbre voluntaria que consiste en no querer ser libres.

Foucault iniciará en *El gobierno de sí y los otros* con Kant justo para reconocer el lugar de la crítica como una continuación de la problemática presentada en la *parresía*. Se había mencionado ya que la crítica moderna que ocupaba a Foucault en los textos de Kant había tenido su emergencia en la modernidad en relación con la ilustración pero que tenía como antecedente esta crítica ilustrada ser el resultado de un largo proceso en el cual la pastoral cristiana se veía menoscabada por discusiones que giraban en torno a la figura de autoridad de esa pastoral y a la relación que imponía la Palabra, el Texto y las Escrituras. En el siglo XVI la filosofía se liberó como crítica de esas prácticas pastorales autoritarias. Con ello, con el regreso en la ilustración de la problemática de la crítica, con su puesta en juego, nos encontramos con un tema que se subestimó pero que era central a la vez que complejo en la antigüedad, esto es la *parresía*. Para Foucault es claro que las *Meditaciones metafísicas* de Descartes sí pretendían fundar un discurso científico que tuviera como base la verdad pero que son, al mismo tiempo, una empresa parresiástica pues la duda del filósofo, en ese estilo particular, le afirma en su decir, es el filósofo el que habla a título personal, afirma con ello su *parresía* en una forma científica que es la evidencia

Me parece que, en el gran movimiento que va desde la enunciación en primera persona de o que Descartes cree verdadero en la forma de la evidencia hasta el proyecto final de conducir a los hombres en su vida y en la vida de su cuerpo, tenemos la gran recuperación de lo que era la función parresiástica de la filosofía en el mundo antiguo.<sup>149</sup>

Detrás, pero al frente, del proyecto científico de Descartes, existe un proyecto moral, que está presente desde el inicio. Este camino, pensar la historia de la filosofía como una historia de la veridicción, como una historia de la *parresía* abre un tercer camino poco explorado no es ni una historia de la filosofía que tenga su origen en un olvido ni es la historia como desarrollo de una racionalidad. Una historia de la filosofía como movimiento de la *parresía*, como juego diverso del decir veraz, la filosofía como fuerza ilocutoria.<sup>150</sup> La filosofía no como la que dice que hay qué hacer a la política, no como rectora de la verdad o falsedad en la ciencia, tampoco como la que tiene la misión de liberar o desalienar al sujeto. La filosofía, tiene así, desde esta perspectiva, una serie de tareas, debe ser exterioridad con respecto a la política, ocuparse no de lo verdadero y lo falso sino del embuste, el engaño y la ilusión, siendo así práctica de su propia verdad. Finalmente no es el papel del filósofo desalienar al sujeto, sino definir las formas de relación consigo en relación con el gobierno y cómo éstas pueden transformarse.

La filosofía como ascesis, la filosofía como crítica, la filosofía como exterioridad reacia a la política: creo que éste es el modo de ser de la

---

<sup>149</sup> *Ibid.* pp. 354 y 355.

<sup>150</sup> *Ibid.* P. 355.

filosofía moderna. Ése era, en todo caso, el modo de ser de la filosofía antigua.<sup>151</sup>

Lo real de la filosofía, dirá Foucault, se encontrará en esa confrontación activa con el poder.

---

<sup>151</sup> *Ibíd.* P.359.

## Capítulo tercero

### Crítica y *parresía*

En las conferencias de la década del ochenta la inquietud sobre la posibilidad de la crítica se vierte sobre un concepto olvidado por la historia de la filosofía, sin embargo, central en la misma, la *parresía*.

Foucault dedicará los últimos años de su vida al análisis de la *parresía* y pese a que se detiene escasamente a mostrar las similitudes que éste tiene con sus análisis previos en torno a la crítica, encontramos en él considerables similitudes en las que es imprescindible reparar si buscamos reconocer el proyecto crítico presente en estas conferencias. No es de nuestro interés hacer una síntesis del trabajo de Foucault en torno a la *parresía* sino mostrar los rasgos que la hacen común con la crítica que el filósofo francés no hace explícitos pero que, consideramos, se encuentran presente a lo largo del análisis de la *parresía*.

Se ha señalado ya el carácter propio de la crítica en la ilustración como eso otro de la verdad que no se encuentra en la exterioridad y que supone una relación de saber, poder y verdad particular. Cuando Foucault analiza la *parresía* volverá sobre estos temas de una manera particular lo que nos permite ver una continuidad en las preocupaciones críticas esta vez vistas desde ciertas prácticas que políticamente tenían problemas similares a los que en la ilustración dieron origen a la crítica.

En el análisis de la *parresía*, que comienza con los seminarios titulados *Hermenéutica del sujeto*, Foucault comienza citando algunas fuentes romanas, por ejemplos



en el *Tratado de las pasiones de Galeno*.<sup>152</sup> Sin embargo señala el filósofo francés que la *parresía* es un término de uso común en la antigüedad, que puede ser rastreado en diversos autores griegos y en autores latinos como Marco Aurelio o Máximo de Tiro, Quintiliano, etc.<sup>153</sup>

### *Aleturgias*

*Parresía*, nos dice Foucault forma parte de lo que podemos pensar como Aleturgias en la antigüedad, que son actos por medio de los cuales la verdad se manifiesta. Procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido.

En las aleturgias, nos dice Foucault, nos encontramos con una relación entre el sujeto y la verdad, con el discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo, por ejemplo, la confidencia, la confesión, el examen de conciencia, en síntesis prácticas que implican el decir veraz sobre uno mismo.<sup>154</sup> El decir veraz es fundamental pues está siempre en relación es una actividad con otros, es una práctica de dos, es así una práctica política.<sup>155</sup> A Foucault le interesa cierta manera de decir que se llama *parresía* (hablar franco).<sup>156</sup>

Es la *parresía* un concepto al cual Foucault abrazó para dar cuenta de su propia propuesta y a al cual dedicó sus últimas reflexiones, particularmente en conferencias y

---

<sup>152</sup> En este primer acercamiento se señala la importancia de dirigirse a un hombre con edad suficiente y reputación buena, dotado de cierta cualidad de hablar franco cuando se trata de ciertos asuntos relacionados con el gobierno de sí.

<sup>153</sup> Foucault M. *La Hermenéutica del sujeto*, P. 351.

<sup>154</sup> Esta relación no es por tanto desde la perspectiva del discurso en el cual debe decirse la verdad sobre el sujeto, no son discursos en torno al sujeto, ni está en relación con una teoría del sujeto.

<sup>155</sup> Práctica política que confronta y pone a prueba la relación de poder con los otros. Es político en tanto que tiene que ver con el resquebrajamiento de la relación con los otros, con la relación de poder con los otros.

<sup>156</sup> Las otras formas aleturgicas de la verdad nos permitirán ver la especificidad de la *parresia*, *vid supra*.

clases en el Collège de France. Abarca en el estudio de dicho concepto distintos momentos en la tradición filosófica que va de los griegos a los latinos. Hace también Foucault algunas menciones al lugar de la *parresía* en el cristianismo, asumiendo un lugar diferente, con una connotación negativa de la misma. En la espiritualidad cristiana la *parresía* puede tener el sentido de la indiscreción, parloteo de todo incluso acerca de uno mismo. Esta equívocidad o multiplicidad del término no le es incomoda a Foucault, por el contrario, él busca encontrar la diversidad de sentidos subyacentes y sepultados dentro de un mismo campo del saber, esto es, busca las multiplicidades detrás de los conceptos universales y de las nociones tradicionales del saber. Con esta búsqueda pretende mostrar las fracturas aunque a lo largo de los textos encontramos una constante, encontrar o perseguir a la *parresía* como una forma determinada de decir la verdad.

Foucault toma distintas fuentes para dar cuenta de la riqueza y diversidad de este concepto. Estas conferencias son de un gran valor porque en ellas el autor de *Las palabras y las cosas* nos aclara la continuidad que tienen estos de análisis respecto de su trabajo anterior.<sup>157</sup> Señala pues hacía una continuidad y no hacia otro camino.

---

<sup>157</sup> Esta continuidad es presentada en el *Gobierno de sí y los otros* como análisis de los “focos de experiencia”. El primer foco, clara referencia a su trabajo arqueológico, se dirigía al estudio de las formas del saber que han constituido matrices normativas para los individuos y al estudio de los modos de existencia para los sujetos posibles. Foucault pone como ejemplo de esta fase de su trabajo a la locura, tema recurrente desde sus primeros análisis. Para Foucault estudiar la locura se traducían en pensarla como una experiencia dentro de nuestra cultura a partir de saberes heterogéneos como el médico, psiquiátrico, psicológico o sociológico. Estos saberes también se traducían en normas que se aplicaban a individuos locos y a los calificados benignamente como normales, estas matrices normativas venían del saber médico, del personal psiquiátrico, etc. Ello definía la constitución de cierto modo de ser del sujeto normal con referencia al sujeto loco. Esto se veía complementado por el análisis de las matrices normativas del comportamiento, fase también arqueológica pero con claro acercamiento a la genealógica, centrado en el estudio de las técnicas y procedimientos por cuyo intermedio se busca conducir la conducta de los otros (con ello Foucault alude a la analítica del poder). El estudio del poder como algo que se ejerce como un campo de procedimientos de gobierno, lo que llamará *gubernamentalidad*. Finalmente, nos habla Foucault del análisis de los focos de experiencia se dirigía a la constitución del modo de ser del sujeto (no era una búsqueda que siguiera la teoría clásica del sujeto), era una reflexión dirigida a las formas por medio de las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto. Esto nos lleva de la teoría del sujeto tradicional a los análisis de las formas de subjetivación a través de las técnicas y/o tecnologías de la relación que éste tenía consigo (pragmática de sí, como la llamará en el *Gobierno de sí y los otros*). Para Foucault es necesario presentar estos focos en contraposición con otros

### *Rasgos generales de la parresía*

Un primer esbozo global de la *parresía* puede ser pensado a partir de los siguientes ejes, los cuales no determinan una historia de la misma pero sí aportan algunos caracteres iniciales de una larga tradición. Tentativamente podemos decir que la *parresía* a lo largo de las últimas conferencias queda definida como: a). un decirlo todo, un hablar franco o una libertad de palabra; b). como una virtud, una cualidad (hay gente que la tiene y otra que no según su estatus social aunque en general, en tanto que es un decir a otro, es susceptible de ser dicha por cualquiera); c). un deber que se ve coronado como; d). un procedimiento (un proceder frente a otro) y que; e). Caracteriza a un hombre que tiene que dirigirse a otros (en una tentativa de constituir una relación consigo mismos y con los otros).

### *La parresia frente a la tradición*

---

conceptos más tradicionales y de hondas raíces en la filosofía, nos dirá que busca: “Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos gubernamentales, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella.” Véase *Gobierno de sí y los otros*, pp.19-21. No será analizado en esta ocasión pero es menester mencionar que al hablar de los “focos de experiencia” Foucault está definiendo su propia labor filosófica por cuarta ocasión. Una primera explicitación de su trabajo nos es referido cuando por primera vez se habla de sus dos empresas complementarias, a saber: arqueología y genealogía. En diferentes momentos Foucault deja definida sus dos metodologías al respecto puede consultarse de entre los distintos textos “Questions à Michel Foucault sur la géographie” en *Dits et écrits II*, P. 39. Posteriormente él señala que su trabajo se dirigirá a presentar, también frente a la teoría del sujeto, una labor que consiste en mostrar los modos de subjetivación, modos en los cuales el sujeto se ha hecho objeto del saber, de los otros y de sí mismo. Véase Dreyfus H. y Rabinow P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp. 241 y 242. Años más tarde su trabajo es presentado como una ontología histórica de nosotros mismo, Foucault, M. *¿Qué es la ilustración?* pp. 88 y 89. Finalmente, nos queda, como última definición del trabajo del filósofo francés estos “Focos de experiencia”. No deja de sorprender que Foucault hable al final de su vida de un concepto como experiencia que había abandonado casi en su totalidad para el texto de *Las palabras y las cosas* pero que fue central en *Historia de la locura*. Quedará incontestada aquí las razones por las cuales Foucault ha presentado su trabajo haciendo uso de diferente terminología, sin embargo aventuramos que las razones se encuentran en que más que ser reformulaciones de su trabajo nos encontramos ante una constante problematización que no pretende ser definitiva. Como se señalará al final de este trabajo es imposible una apuesta crítica desde la fundamentación de conceptos “inamovibles” que busquen estar fundamentados en un criterio de verdad. En otras palabras su labor es dialógica o dialéctica en sentido socrático y debe permanecer inacabada o en continua reformulación.

Más que una actitud personal respecto a la verdad, la *parresía* se construye en relación con los otros. Su análisis de la verdad como *parresía* abre un camino paralelo para la verdad que la tradición ha dejado marcada bajo el signo de la *homoíosis*, *adaequatio*, adecuación. La verdad para Foucault tendrá un lugar fuera de la inteligencia (intelecto). Ya Heidegger había elaborado una objeción a la tradición al presentar el lugar originario de la verdad como *alétheia* (desocultación) frente a la *homoíosis* (adecuación). Para Heidegger los tránsitos del esclavo en el mito de la caverna del libro VII de *La Republica* dan cuenta de una mutación de la esencia de la verdad.<sup>158</sup> Foucault nos presenta con el análisis de la *parresía* una nueva senda para la verdad. La *parresía* no tendrá por esencia, como en la obra de Heidegger, una desocultación, tampoco quedará inscrita en el mero ámbito de la adecuación. El gran aporte de Foucault a la discusión en torno a la verdad consiste en hacer un análisis de su dimensión práctica en relación con los otros. Relación olvidada en la cual es menos importante el consenso que la diferencia.

Tenemos aquí ya un primer bosquejo pues este concepto se constituye como una verdad, una forma de decir la verdad, de la cual unos se valen en virtud de su conocimiento y que siempre está en relación con otro, es una forma de relación con otros.<sup>159</sup>

No es una verdad en términos epistemológicos, no es una verdad que se corona y erige un saber, sino una verdad que se focaliza en la relación con el otro. Con ese otro se mantiene una cierta relación de poder por ello la *parresía* como verdad trastoca una cierta relación de fuerza pues se presenta como un elemento irruptivo en una relación de poder con otros.

---

<sup>158</sup> *Passim. La doctrina platónica acerca de la verdad.*

<sup>159</sup> La *parresía*, desde este primer acercamiento, tiene una forma de relación con la verdad, el saber y el poder (triada que ocupó a Foucault en cada uno de sus trabajos).

### *Caracterización de la parresia frente a otras formas de la verdad*

*Parresia* es un término que puede resultar en ocasiones ambiguo pues tiene diferentes connotaciones tanto en la misma época como a lo largo de su historia como concepto, sin embargo, un rasgo característico que la define frente a otros discursos es que tiene un costo para quien la ha proferido. Produce un “efecto de contragolpe”, es abrir para quien la dice cierto espacio de riesgo que bien puede ser la muerte. En otras palabras, el costo que tiene este acontecimiento de relaciones de fuerza en el cual se trastoca la continuidad de la relación de poder con el otro es la finitud.

La *parresía* es una manera de decir la verdad, pero lo que la define no es el contenido mismo de verdad. Más que un contenido la *parresía* es una manera determinada de decir la verdad. Foucault señala la sutileza de esta manera de decir la verdad a partir de la distinción con otras posibles estrategias de decir la verdad, a saber: estrategia de demostración<sup>160</sup>, estrategia de persuasión<sup>161</sup>, estrategia de enseñanza, estrategia de discusión. No es una manera de demostrar, a diferencia de Platón, que busca demostrar lo que es la virtud, la justicia y el coraje, etc. Dión, ejemplo de *parresiastés*, no busca demostrar nada, se conforma con dar consejos, con enunciar aforismos.

No es una *estrategia de persuasión*. Para la retórica la *parresía* es una figura de estilo. Quintiliano la concibe como una figura del pensamiento (la más despojada de todas las figuras). Grado cero de la retórica que consiste en no utilizar ninguna figura. Por ello la *parresía* no puede definirse dentro del campo de la retórica, como elemento que participa de ella. Que en un discurso se diga o no la verdad no es esencial para la retórica. Son distintas entonces retórica y persuasión. La filosofía ha tomado el camino de la *parresía*,

---

<sup>160</sup> Foucault señala como ejemplo de *parresía* a Dión en varias conferencias del *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 219-290.

<sup>161</sup> Foucault M. *El coraje de la verdad* pp. 32 y 33.

por ello son necesarias algunas distinciones frente a otros ámbitos que tiene como tema el discurso verdadero. La *parresía* de la filosofía se distingue de la retórica (pues la primera a diferencia de la segunda no busca persuadir a la gente, a los jefes y a los príncipes de lo que ya están persuadidos). Ni se juega la filosofía en decir la verdad sobre la verdad, en pensar la verdad en términos epistemológicos. La filosofía en estas lides consiste en hablar con veracidad, en practicar la una actitud crítica con referencia al poder.

No es una manera de enseñar, no es por ello una pedagogía. Aun cuando se dirija a alguien a quien se quiere decir la verdad, no se trata por fuerza de enseñarle algo, ni siquiera de sí mismo. Por ello el discurso parresiástico puede ser contrario al procedimiento pedagógico. Su objetivo se encuentra alejado de la ironía socrática, no se trata de fingir ignorancia o hacer uso del no saber del maestro que lleva al alumno a formular lo que no sabía que sabía. La *parresía*, por sus características, se presenta como una “antiironía”, quien dice la verdad la arroja a la cara de ese interlocutor, es una verdad violenta, abrupta, dicha de una manera tajante que no se calla. Hay entonces un efecto antipedagógico y antiirónico.

No es una manera determinada de discutir, en otras palabras, no es una erística. En la *parresía* no existe una estructura agonística entre dos personajes que se sitúan cara a cara y libran una lucha en torno a la verdad. No se encuentra en el arte de la discusión porque ese arte consiste en el triunfo de alguno sobre lo que cree que es verdadero. En la *parresía* un discurso no intenta imponerse a otro. En la *parresía* uno de los interlocutores que dice la verdad y se preocupa en el fondo por decirla rápido, fuerte, claro, y frente a él se encuentra, el otro que no responde o que responde con otra cosa, pero el centro no es una discusión.

La *parresía* se antepone así a diversas formas de decir la verdad. Por ello es una forma particular de la verdad. Se diferencia también de la verdad profeta<sup>162</sup>, el sabio<sup>163</sup> y el maestro.<sup>164</sup> La *parresía* sin embargo mantiene rasgos del sabio particularmente el silencio.<sup>165</sup>

También la *parresía* queda, por su naturaleza, contrapuesta a los enunciados performativos analizados por Austin. Foucault hace un contrapunto con el trabajo de Austin *Cómo hacer cosas con palabras*. La caracterización que hace Austin de los enunciados performativos le permite a Foucault demostrar el carácter propio de la *parresía*.

Los enunciados performativos son enunciados que vienen acompañados por acciones, son enunciados en los cuales la enunciación misma efectúa la cosa enunciada, son palabras que se traducen en acciones. No son enunciados verdaderos o falsos, su importancia no está en la veracidad o en la falsedad de los mismos sino en lo que hacen hacer. Son además enunciados ritualizados y tiene una serie de reglas, a saber: a). tiene que

---

<sup>162</sup> El profeta no habla en su propio nombre. Habla por otra voz, su boca sirve de intermediaria a una voz que habla desde otra parte. El profeta devela, muestra, ilumina lo que está oculto a los hombres, pero por otro lado, o al mismo tiempo, no devela sin ser oscuro y no revela sin dar a lo que dice un determinado cariz enigmático. La profecía jamás propone una prescripción unívoca y clara. El profeta no tiene que ser franco, incluso si dice la verdad. La verdad del profeta sólo es dilucidada por la mediación de una interpretación. Frente a él el parresiasta no deja nada a la interpretación. Deposita en aquel a quien se dirige la dura tarea de tener el coraje de aceptar esa verdad. No plantea el arduo deber de interpretar sino el de aceptar la verdad. Véase *El coraje de la verdad* pp. 34 y 35.

<sup>163</sup> El sabio, a diferencia del parresiastes, mantiene su sabiduría en un retiro. No está forzado a hablar, nada lo obliga a impartir su sabiduría, a enseñarla o manifestar su saber. Otra característica del decir veraz de la sabiduría que la hace diferente de la *parresía* es que la primera dice lo que es. Mientras que el sabio dice lo que es, el profeta nos habla de lo que será. El sabio es un *misánthropon* y puede vivir en la soledad, no está obligado a decir o hablar. *Ibid.* pp. 35 y 36.

<sup>164</sup> A diferencia del parresiastes el maestro que enseña espera o desea a lograr entre sí mismo y quien o quienes lo escuchan un lazo, lazo que es el del saber común, de la herencia, de la tradición, lazo que puede ser también el de reconocimiento personal o la amistad. En la *parresía* estos lazos no importan, el decir del parresiastes abre un riesgo justo a romper estos lazos. Para Foucault un ejemplo de estas diferencias entre el sabio, el maestro, el profeta y el parresiastes se encuentra en el diálogo de *La apología de Sócrates* donde Sócrates hace dos cosas: primero, distinguir radicalmente su propio decir veraz de las otras tres modalidades del decir veraz que puede encontrar a su alrededor (profecía, sabiduría y enseñanza), y segundo, mostrar que en la forma de veridicción que él encarna, la *parresía*, es necesario el coraje. *Ibid.* pp. 42-45.

<sup>165</sup> Sócrates, por ejemplo, no pronuncia discursos, no va por las calles de Atenas diciendo espontáneamente lo que sabe. Tampoco es como los sofistas que requieren hacerse fama para ser contratados. Sócrates interroga y al hacer esto combina el deber de *parresía* (el deber de interpelar y hablar) con la reserva esencial del sabio de callar. *Ibid.* P. 43.

mediar un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional; b). dicho procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias; c). en un caso dado, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento que se emplea; d). el procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta, y en todos sus pasos e). en ciertos casos el procedimiento requiere que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos o sentimientos; y f). está dirigido a que convenga cierta conducta correspondiente de algún participante.<sup>166</sup>

Los enunciados performativos tienen también una característica particular en la cual, dados los elementos y la situación, una vez proferido el enunciado, se sigue un efecto conocido de antemano, un efecto codificado que es precisamente aquello en que radica el carácter performativo del enunciado.<sup>167</sup> Son así *Efectos conocidos*, lo performativo se cumple en un mundo que garantiza que el decir efectúe la cosa dicha.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> El ejemplo clásico de estos enunciados es el que hace referencia a la forma en cómo un presidente de alguna asamblea, de una cámara, etc., dice: “Queda abierta la sesión”. Pese a su apariencia, el enunciado “queda abierta la sesión” no es una afirmación. Resulta que esa formulación hace que, por eso mismo, la sesión se abra. Por ejemplo, apostar, no es simplemente, pronunciar las palabras, se requiere de las circunstancias apropiadas. El enunciado “Te apuesto” sólo puede ser enunciado previo a la carrera, no cuando ésta ha finalizado.

<sup>167</sup> *Ibid.* P.78.

<sup>168</sup> Por ejemplo, justo no sería un enunciado performativo si al decir el presidente o el encargado de abrir la sesión “¡Se abre la sesión!” resultase que no hay *quórum* suficiente para que se sigan los efectos conocidos de iniciar una sesión. El que dice “¡Se abre la sesión!” sabe qué efectos se siguen de decir las palabras. De hecho no se profieren dichas palabras sin que antes haya calculado que efectivamente se siguen los efectos conocidos. En otras palabras, depende de otros que eso ocurra, se ha calculado que los otros actuarán de acuerdo con una norma. En el enunciado performativo el estatus del sujeto de la enunciación es importante. Quien abre la sesión por el mero hecho de decir “¡queda abierta la sesión!” debe tener además la autoridad de hacerlo, ser, por ejemplo, el presidente de la asamblea. Esto es el sujeto de la enunciación es importante, el sujeto en su carácter de ser ese sujeto, con ese cargo, con esas credenciales. El sujeto del enunciado performativo es aquel que tiene las credenciales para hacerlo, aquel que ha sido nombrado. Su nombre no interesa, interesa su lugar, que en todo caso cubra con una serie de elementos que le hacen ser a él el sujeto adecuado. Esta es la marca, en términos de lugar enunciativo de los actos performativos, el sujeto de la enunciación sigue ciertas formas en su decir. Un dato importante para reconocer un enunciado performativo es que poco importa que exista en cierto modo una relación personal entre quien enuncia y el enunciado mismo. Quien dice, “yo te bautizo” o “Yo te perdono” y hace los gestos que hace (poner agua sobre la frente o besar la mejilla), no importa mucho que crea en Dios, una vez que haya hecho concretamente ese gesto y



En los enunciados performativos, nos dice Foucault, en el progreso de una demostración que se hace en condiciones neutras no hay *parresía* aunque haya enunciado de la verdad, quien enuncia de tal modo ésta no corre ningún riesgo. El enunciado de la verdad no abre riesgo alguno si sólo lo consideramos como un elemento en un proceder demostrativo como es el caso de los enunciados performativos. Por el contrario hay *parresía* a partir del momento en que el enunciado de la verdad, constituye un acontecimiento “irruptivo” que expone al sujeto que habla a un riesgo no definido o mal definido. La *parresía*, a diferencia de ese acontecimiento determinado, irrumpe y genera una fractura y abre un riesgo, un campo peligros, eventualidad no determinada en el cual no se ha calculado, porque no están premeditados o predeterminados, como en el acto performativo.

### *No es un Diálogo*

Aunque Foucault no lo señala, según ha quedado definida por él, la *parresia* tampoco es un *diálogo* ni está cercana a él. No busca generar las condiciones para el mismo. Para Foucault el diálogo, a diferencia de otras perspectivas, no es una condición central o que deba ser tomada en cuenta como posibilidad crítica. Se aleja así Foucault de una tradición milenaria en que ha apostado al intercambio dialógico como marca filosófica.

Siguiendo una línea filosófica que ha ponderado el diálogo como uno de sus conceptos centrales nos encontramos con la idea de fusión o traducción, a esto suele señalar Gadamer como diálogo. Para Gadamer la condición de posibilidad del diálogo es el

---

pronunciado esas palabras en las condiciones exigidas, habrá bautizado o perdonado y el enunciado será performativo. Lo que hace que algo sea performativo es el hecho de enunciarlo en las condiciones exigidas.

entendimiento (*Verständigung*). En el contexto del diálogo, la conversación sería eficiente si “encontramos en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo”.<sup>169</sup> La concepción dialógica gadameriana es deudora de su propia perspectiva de fusión de horizontes. Gadamer evidencia la estructura ontológica de la comprensión: la comprensión participa del modo de ser de la historicidad, está inscrita en un encadenamiento histórico que la determina y del cual debe tomar conciencia. Para él la comprensión humana es un proceso que jamás finaliza, es sobre todo, tanto en el arte, como en la literatura o en las relaciones humanas, un movimiento infinito de diálogo que complementa un proceso de fusión de horizontes.

Así en la literatura como en las relaciones humanas las acciones tendientes a la comprensión giran en torno a un sentido sobre el que se sustenta la actitud oyente que se mantiene en sí misma si lo que se escucha está siendo comprendido. Los elementos de este ámbito están contenidos en la actividad humana del diálogo, éste representa para Gadamer, no sólo el nexo entre hermenéutica y literatura, sino también el resultado de una “esencia”, la del ser comprendedor, pues de la intención de éste surge el diálogo como “dirección hacia un sentido”.<sup>170</sup>

Varias pueden ser las razones por las cuales el diálogo no es de interés para Foucault, podemos sólo postular algunas. Podemos decir que Foucault no está interesado en el diálogo pues éste es dependiente de un lenguaje. Para Foucault el lenguaje, como ya se ha señalado antes, es parte de una determinada forma histórica de pensar y ver el mundo, una *episteme* (si lo pensamos arqueológicamente) pero también es desde él que se establece un dispositivo de saber-poder-verdad. El diálogo está pues atravesado por esas estructuras.

---

<sup>169</sup> Gadamer H-G. *Verdad y método II*, P.206

<sup>170</sup> En este punto nos encontramos con una discusión pendiente entre el diálogo gadameriano y la *parresía* foucaultiana precedida de una discusión que confronta la perspectiva crítica de Habermas con la de Gadamer.

Además el diálogo supone el entendimiento basado en la razón, el diálogo supone pues la razón. Sobra decir aquí que Foucault ha hecho una exhaustiva crítica a la razón pues desde ella se han edificado los saberes que en la modernidad hicieron posible la normalidad. Así la apuesta por el diálogo supone una cierta ingenuidad hacia la razón.<sup>171</sup>

Consideramos también que una razón más fundamental para no seguir la ruta antigua del diálogo es que éste opera en un orden de sentido, apunta al entendimiento, al sentido compartido, por ello su efecto como acontecimiento (según los términos marcados por Foucault como “relación de fuerza”) es nulo. Más que abrir la posibilidad de una relación de fuerza diferente el diálogo apuesta por un sentido en el que el ser comprendedor comulga.

No es baladí tampoco pensar que Foucault rechaza el diálogo porque éste omite como un factor connatural el ser una estrategia y el estar cruzado por relaciones de poder. Es quizá por esa razón que Foucault busca reconocer estas otras formas del decir veraz sobre el diálogo. La *parresía*, a diferencia del diálogo, rompe con una lógica de fusión de horizontes y de sentido compartido pues estos elementos poseen un nulo valor crítico.

#### *Carácter “irruptivo” de la parresía*

En la *parresía* sea cual sea el carácter habitual, familiar, casi institucionalizado, la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta o abre la situación y hace posible una serie de efectos que, justamente, son desconocidos. La *parresía* no produce un

---

<sup>171</sup> Quizá la distancia de Foucault hacia el diálogo tiene que ver con que detrás del diálogo nos encontramos con una correspondencia o adecuación del lenguaje que supone seguir la ruta tradicional de la verdad como *adaecuatio*. El interés de Foucault es, en todo caso, explorar otras formas de la verdad Aleturgias, más que discutir o explorar un concepto o una verdad ampliamente tratada por la tradición como La Verdad.

efecto codificado, abre un riesgo indeterminado. No sigue rituales establecidos que señalen el camino que llevará el enunciado.

El decir parresiástico sigue las líneas del acontecimiento pues ni es un decir que apunte a acciones futuras previsibles (como el acto performativo) y cambia con su decir la relación con el otro.<sup>172</sup> Es un acontecimiento porque emerge como una relación de fuerza diferente dentro de un determinado contexto de relaciones de poder.

### *El sujeto de la enunciación parresiástica*

La *parresía* es una formulación en dos niveles, un primer nivel que es el del enunciado de la verdad misma (en ese momento, al igual que en el performativo, se dice la cosa y punto) y un segundo nivel de la enunciación parresiástica, es la afirmación de la verdad de lo que se dice: uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero. Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla. Ese desdoblamiento o duplicación del enunciado de la verdad en donde enuncio la verdad del hecho de que la pienso y, al pensarla, la digo, es indispensable para el acto parresiástico. El decir veraz del sujeto compromete lo que piensa en lo que dice, en el cual atestigua la verdad de lo que piensa en la enunciación de lo que dice. No se encuentra detrás la pretensión de un *logos* o de una verdad como desvelamiento, para Foucault de la verdad sigue otras líneas al establecido por la tradición. Éste, como hemos podido analizar en los capítulos anteriores, no es un tema nuevo en Foucault, en *El pensamiento del afuera*, desarrolla una reflexión

---

<sup>172</sup> Recuérdese que Foucault ha definido como uno de sus intereses el reconocimiento del modo de subjetivación en relación con los otros, este sería el análisis de los dispositivos. De esta manera la *parresía* estaría apuntando al corazón de los dispositivos en tanto acto que les puede modificar, que puede modificar las relaciones con los otros en tanto que irrumpe como un acontecimiento en el orden de la relación de fuerza que hay entre la verdad y los sujetos.

alrededor de este regreso al ser del lenguaje y señala cómo el ser del lenguaje se traduce en una desaparición de aquel que habla, del sujeto. Señala la radicalidad y autoreferencialidad del efímero “hablo” frente a la paradoja del “miento” presente en el célebre relato de Epiménides el cretense. “Hablo” es pensar desde el lugar que no ocupa ya el sujeto y que se encuentra a la base del pensamiento filosófico es estar ya en el afuera.<sup>173</sup> En la *parresía* de nuevo nos encontramos que ésta tiene ese carácter de borrar al sujeto, borrarlo y afirmarlo a la vez. Lo afirma en su decir a la vez que lo borra en tanto sujeto del saber o poseedor de un saber. El que habla con *parresía* no lo hace a título de un saber o para afirmar un poder, su decir no busca ningún tipo de trascendencia de hecho su afirmación es a costo de la finitud. Su muerte, su finitud, está puesta en su decir.

El que habla con *parresía* tiene un “pacto” con su decir. Este pacto, nos dice Foucault, es doble. En la *parresía* el sujeto dice: ésta es la verdad. Dice que piensa efectivamente esa verdad, y en ese aspecto él mismo se liga al enunciado y a su contenido.

El sujeto hace un pacto en cuando dice: soy quien ha dicho esa verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo de todas sus consecuencias, a esto Foucault llama pacto parresiástico del sujeto consigo mismo, en este pacto éste se liga al contenido del enunciado y al propio acto de enunciarlo: soy quien habrá dicho esto. Mientras que el enunciado performativo tiene un juego determinado en el cual el estatus de quien habla y la situación en la cual se encuentra definen exactamente lo que puede y debe decir y cómo debe decirlo, sólo hay *parresía* cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, se expresa en este acto por el cual el sujeto dice la verdad.

---

<sup>173</sup> Véase Foucault M. *El pensamiento del afuera* p. 17.

En el centro de la *parresía* no encontramos el estatus social, institucional del sujeto, sino únicamente su coraje. Es el coraje de decir al tirano, al poderoso, al amigo o a cualquiera con el que se tiene una relación desigual de poder lo que uno piensa razón por la cual se corre un riesgo. Es una manera de constituirnos como interlocutores de nosotros mismos cuando hablamos al ligarnos al enunciado y la enunciación de la verdad. La *parresía* por ello una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de acto valeroso. La *parresía* es un hablar franco, una “veridicidad”.

#### *Hablar franco y efectos de la verdad*

La *parresía*, dice Foucault, pone en cuestión el lazo que se establece entre libertad y verdad. Esta manera de acercarse a la verdad tiene consecuencias sobre el sujeto que enuncia esta verdad. La *parresía*, más allá de sus consecuencias, tiene un efecto inmediato sobre el modo de ser del sujeto. Al producir el acontecimiento del enunciado afecta al modo de ser del sujeto en cuanto habla. A esto llamará Foucault la “dramática” del discurso pues el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar al ser del enunciadador. Por tanto, dice Foucault, “el análisis de la *parresía* es el análisis de esa dramática del discurso verdadero que pone de manifiesto el contrato del sujeto hablante consigo en el acto de decir veraz”.<sup>174</sup> El sujeto en esta verdad no es el dueño del enunciado, en un efecto de contragolpe el sujeto del enunciado es sujeto por el enunciado. Efecto que al tiempo de

---

<sup>174</sup> La metodología genealógica le permite a Foucault continuamente establecer nuevas líneas de investigación sobre ámbitos inexplorados. Encuentra, por ejemplo, que esta dramática es susceptible de su propia genealogía, una genealogía de la dramática y sus formas del discurso verdadero, en función de algunas figuras representativas de la misma, a saber: el profeta, el adivino, el filósofo y el sabio. Ésta sería una dramática general de los discursos verdaderos. Estos análisis podrían ser desarrollados en torno a una genealogía del discurso político. La dramática política del discurso de verdadero tendría como base una historia del discurso de la gubernamentalidad que tomaría como hilo conductor esa dramática del discurso verdadero y sus formas. Foucault M. *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 83-86.

borrar al sujeto del enunciado le hace visible. Lo dicho tiene el poder de irrumpir y de hacer presente al sujeto.

Otra característica de la *parresía* es que ésta tiene como centro un conflicto, no es usada sino cuando es necesario correr el riesgo. No es por tanto un hablar habitual o cotidiano, no se presenta en toda ocasión sino frente a una determinada situación en la cual interviene la relación de poder con los otros, por ello una de sus ámbitos hegemónicos es el político. La *parresía* cruza la política y se encuentra relacionada con los problemas vinculados a ella.<sup>175</sup>

### *Parresia y riesgo*

Foucault menciona un doble carácter de la *parresía*, por un lado en ella se pone en riesgo la vida, hay un riesgo y, sin embargo, es necesaria para que ésta sea eficiente que no haya sobre la enunciación de la verdad amenaza de muerte. Para que ésta se efectúe eficientemente lo deseable es que no recaiga sobre el parresiastes riesgo de muerte, sin embargo, está siempre asociada al riesgo. Lo que es más, como en el caso de Sócrates o Dión, el uso de la *parresía* tiene aparejada la pérdida de la vida y, pese a ello, los parresiastes hacen uso de ella.

A lo largo de los análisis que Foucault dedica a la *parresía* nos encontramos con diferentes contextos en los cuales ésta se hace presente. Si bien es cierto que el que hace

---

<sup>175</sup> Es así cercana a la *politeia* pero alejada de la *dynasteia*. Dice Foucault que si los problemas de la *politeia* son los problemas de la constitución los problemas de la *dynasteia* son los problemas del juego político: de la formación, el ejercicio, la limitación y la garantía aportada al ascendiente que algunos ciudadanos ejercen sobre otros. La *dynasteia* es el conjunto de los problemas relacionados con los procedimientos y las técnicas por cuyo intermedio se ejerce ese poder (en la democracia ateniense esos problemas se encuentran relacionados con el discurso verdadero que persuade). El problema de la *dynasteia* es también el problema de lo que el político es en sí mismo, en su propio personaje, en sus cualidades, en su relación consigo mismo y con los otros, en lo que es un punto de vista moral, en su *ethos*. Así la *dynasteia* es el problema del juego político, sus reglas, sus instrumentos y del individuo mismo que lo práctica. *Ibid.* P.171.

uso de ella lo hace bajo ciertas condiciones impuestas por el mismo gobierno o por el mismo gobernante, las condiciones para que se haga presente su decir sean las idóneas, siempre viene aparejado de un riesgo. De lo cual se puede extraer una conclusión, que la *parresía* como irrupción, como ejercicio de fuerzas, como acontecimiento, sólo puede trastocar una relación de poder a riesgo de la finitud del que hace uso de ella. Si, como afirma Foucault, “alcanzar la inmortalidad es la máxima del poder”<sup>176</sup>, si, por ejemplo, el saber sobre la locura se ha construido para rehuir y desarmar la nada de la existencia que la locura trágica nos recordaba,<sup>177</sup> la *parresía*, como juego de verdad y como finitud que se antepone a estas construcciones, deslegitima las estructuras del saber-poder-verdad.

Podemos argumentar a favor de nuestra interpretación que la *parresía* que le interesa a Foucault es aquella que se presenta como riesgo de muerte que, además, no busca una trascendencia. El que habla con *parresía* no busca, según ha quedado aclarado antes, una trascendencia, el parresiasta Sócrates no es el Cristo inmolado de la cruz. Aunque el aspecto que aquí se defiende no es abordado por Foucault nos parece de particular interés recordar al lector que podemos encontrar dos lecturas que tiene Sócrates ante la muerte, por un lado la que se nos presenta en *La apología de Sócrates* desde 40c hasta 42<sup>a</sup> en la cual Sócrates nos habla de una disyunción respecto a lo que la muerte pueda ser, ya como un lugar más justo para las almas o como un dormir largo sin sueño. Al presentar esta disyunción el diálogo no afirma nada de la muerte. En diálogos como el *Fedó* existe efectivamente una argumentación que tiene como centro una la defensa de una trascendencia más allá de la muerte, el alma no muere sólo va a un lugar mejor según sus

---

<sup>176</sup> En Foucault M. “M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les “structures du pouvoir” *Dits et écrits II, 1976-1988*, P.672.

<sup>177</sup> Sobre la argumentación ofrecida a esta afirmación *vid. Infra* capítulo primero.



obras.<sup>178</sup> Foucault dedica en el *Coraje de la verdad* una larga reflexión al *Fedón*, sin embargo, la discusión se encuentra centrada en la famosa frase final en la que se recuerda a Fedón pagar un gallo a Esculapio, frase polémica sobre la cual incluso Nietzsche a vertido tinta, es menester recordar que Foucault ha estado más interesado desde la *Hermenéutica del sujeto* en la *Apología* que en otros diálogos socrático-platónicos.

Tampoco se practica la *parresía* para obtener fama. La fama es buscada por los sofistas y por sus alumnos que van en pos de cargos públicos. Desde la perspectiva de los sofistas justo hablar con *parresía*, en tanto que implica un riesgo de muerte, es procurarse el peor de los males.<sup>179</sup>

Tampoco se tiene o no se dice la *parresía* apelando a una “ideología” pues la *parresía* no se esgrime, como la erística, la sabiduría, la dirección de conciencia, en aras de la construcción de una relación o en nombre de una verdad o de un saber. La *parresía*, según nuestra lectura, implica hablar desde otra verdad a la Verdad, deslegitimándola,<sup>180</sup> anteponiendo el riesgo de la finitud a la pretensión inmortal del dispositivo de poder. De esta manera, frente a la perpetuación de un dispositivo, la finitud de la *parresía* abre un hiato que muestra su caducidad y su fragilidad del mismo.

### *Parresía y filosofía*

La *parresía*, nos dice Foucault, tomará poco a poco el camino de la filosofía, o mejor dicho, la filosofía es una de las rutas que ha tomado la *parresía*. La labor de Foucault consiste en mostrarnos que la filosofía ha seguido ese camino, que ha quedado definida por

---

<sup>178</sup> Fedón 107<sup>a</sup>-115b,

<sup>179</sup> Una larga disertación alrededor del mal y la muerte en la sofística en contraposición con la vida de Sócrates lo podemos encontrar en García-Baro M. *Filosofía socrática*, P.57-59.

<sup>180</sup> No desde la locura que también interpela a la Verdad pero que por su carácter ha sido domesticada como experiencia de lo Otro.

la *parresía*, que la filosofía se ha definido más por esta actitud crítica que por una reflexión en torno a la verdad. El ejemplo más importante respecto a esta *parresía* que se expresa en la filosofía lo encontramos en la figura de Sócrates quien en diferentes episodios de su vida nos muestra la actitud propia del parresiastes frente al poder, Sócrates quien no suele hablar en el ágora para hablar de cómo debe gobernarse la ciudad, quien ha desdeñado los cargos públicos, quien se ha negado a arrestar a los supuestos enemigos de la polis es sin embargo quien encarna, para Foucault, una *parresía* filosófica. Sócrates no es un demócrata sin embargo el uso que hace de la *parresía* está dirigido a los jóvenes, es un hablar franco que se encuentra libre de adulaciones.<sup>181</sup>

La *parresía* en tanto filosofía seguirá los caminos del consejo alrededor del alma del príncipe en medio de los ejercicios de un arte de gobernar.<sup>182</sup>

### *El círculo de la escucha*

Foucault señala la primera condición del ejercicio del discurso filosófico como trabajo consistente en ser escuchado y encontrar en el oyente la voluntad de seguir el consejo del filósofo. En otras palabras, sólo hay que hablar con *parresía* a quienes quieren escuchar. En este punto Foucault hace un paralelismo de la filosofía con la medicina. Dirá que en la antigüedad el filósofo sólo debía intervenir cuando las cosas van mal, como el médico, cuando hay una enfermedad. La labor del filósofo, como la del médico, es

---

<sup>181</sup> *Ibid.* P. 227.

<sup>182</sup> En este tema vemos engarzadas añejas inquietudes de Foucault, en *La hermenéutica del sujeto* había desarrollado una reflexión en torno a Sócrates y Alcibiades, en éste el consejo se dirigía al gobierno de sí. Sócrates no da consejo a un tirano, sino a un joven que aspira a ser el primero (Alcibiades). La conclusión, la enseñanza que debe aprender Alcibiades es que antes de buscar gobernar sobre los otros debe gobernar sobre sí. En el análisis que hace Foucault de Platón el escenario es otro, éste tiene que vérselas con alguien que es el primero por estatus y herencia y por la estructura de la *politeia*. Platón se va a dirigir a quien ejerce el poder con miras a formar a que va a gobernar a otros.

diagnosticar en qué consiste el mal (para el filósofo su labor es diagnosticar en qué está el mal de la ciudad) y aprovechar la oportunidad de intervenir y restablecer el orden.

El papel del filósofo, nos dice Foucault es un papel crítico, es un papel que se representa en el orden de la crisis, cuando las cosas no funcionan en la ciudad. Pero si el filósofo hace el papel de médico no será como el médico de esclavos que ordena hacer esto o prohíbe hacer aquello otro. Sino como el médico que se dirige a personas libres que, al mismo tiempo que prescribe, que tiene que explicar las razones por las cuales hay que hacerlo. No es por ello un legislador, debe “persuadir” a los que gobiernan y a los que son gobernados.

Finalmente el filósofo no se limita a dar consejos sino que tiene que pensar el régimen de la ciudad, debe ser como los médicos que no sólo deben curar los males actuales sino el conjunto de la vida del enfermo.<sup>183</sup>

La *parresía*, nos dice Foucault, tiene un círculo de la escucha en el cual la filosofía no puede dirigirse más que a quienes quieren escucharla. Y esto marca una diferencia respecto a los otros discursos pues la *parresía* de este discurso filosófico es que no es un discurso de protesta, de recusación, tampoco es un grito contra el poder. La realidad del discurso filosófico se encuentra en que alguien lo escuche, que la escucha se le brinde.<sup>184</sup>

Nos encontramos así que la filosofía no puede hablar sólo consigo misma, la filosofía tampoco puede proponerse como violencia, la filosofía, además, no puede aparecer como el cuadro de las leyes, no las dicta o las impone, la filosofía no puede, dice Foucault, escribirse y circular como escrito que caiga en todas las manos o en cualquiera. Así, lo que

---

<sup>183</sup> *Ibíd.* P. 243.

<sup>184</sup> *Ibíd.* P.246.

Foucault llama lo real de la filosofía radica en que se dirige a la voluntad filosófica.<sup>185</sup> Por otro lado la filosofía, nos dice Foucault, sólo existe para ser escuchada. El problema que detecta Foucault es reconocer quién va a escucharla.<sup>186</sup> Es aquí que Foucault lo que él llamará el círculo de la filosofía pues ésta está dirigida a sí misma. Lo real de la filosofía, dice Foucault:

...sólo se encuentra, sólo se reconoce, sólo se efectúa en la práctica misma de la filosofía. Lo real de la filosofía es su práctica. Lo real de la filosofía no es su práctica como práctica del *logos*. Es decir que no será la práctica de la filosofía como discurso, no será siquiera la práctica de la filosofía como diálogo. Será la práctica de la filosofía como “prácticas”, en plural, será la práctica de la filosofía en sus prácticas, sus ejercicios.<sup>187</sup>

La filosofía así tiene su objetivo principal menos en dar leyes, en proponer una ciudad ideal que en recordar a los hombres que quieren escucharle que lo principal, lo real

---

<sup>185</sup> Este *logos étimos*, este *logos* auténtico (del que da muestra Sócrates a lo largo de su juicio) se refiere a la idea de que el lenguaje, las palabras, las frases, en su realidad misma, tiene una relación originaria con la verdad. Si la falsedad se introduce en la mente del hombre, si la ilusión llega a eludir o enmascarar la verdad, no es por el efecto propio del lenguaje en cuanto tal sino, debido a alguna adición, transformación, artificio, desplazamiento con respecto a su forma propia. El discurso retórico es un lenguaje escogido y construido con el fin de producir un efecto sobre el otro. El lenguaje *étimos*, es un lenguaje desnudo de todo ornamento, ese lenguaje en estado de desnudez, es el que está más cerca de la verdad y en él se dice la verdad. Dirá Foucault “Este es a mi criterio uno de los rasgos más fundamentales del lenguaje filosófico o, si se quiere, del discurso filosófico como modo de ser en contraste con el discurso retórico”. Así el lenguaje filosófico, su modo de ser consiste en ser *étimos*, es decir, a tal punto despojado y simple, a tal punto conforme a lo que es el movimiento mismo del pensamiento, que será, sin adornos, tal cual es, en su verdad. Adecuado a aquello a lo que se refiere, será conforme a lo que se piensa y cree quien así lo pronuncia. Este rasgo es así el punto de unión entre la tradición y la perspectiva foucaultiana pues para esta última el *logos étimos* es el punto de unión entre la *alétheia* que se dice en él y la *pistis* (la fe, la creencia) de quien lo enuncia”. Esto, según Foucault caracteriza el modo de ser filosófico del lenguaje. El lenguaje filosófico carece de los artificios y las *tekhnai* del lenguaje retórico. *Ibid.*, pp. 321-322.

<sup>186</sup> *Ibid.*, P. 246.

<sup>187</sup> El trabajo de sí sobre sí es *lo real de la filosofía*. Foucault M. *El gobierno de sí y de los otros*, P.252.

de la filosofía se encuentra en las prácticas que uno ejerce sobre sí.<sup>188</sup> La filosofía no busca decir la verdad sobre las mejores formas de ejercer el poder. La política debe definir cuáles son esas maneras pero sí debe decir algo con respecto al poder, en una interacción con él “La filosofía no tiene que decir al poder qué hacer, sino existir como decir veraz en cierta relación con la acción política”.<sup>189</sup>

La filosofía no dice la verdad de la acción política, dice la verdad con respecto a la acción política, con respecto al ejercicio de la política y al personaje político, en otras palabras, la filosofía tiene que decir la verdad con respecto a la política y no tiene que decir lo que ésta debe verdaderamente hacer.<sup>190</sup>

Es en estos ámbitos que la filosofía tiene el monopolio de la *parresía* pues ha de manifestarse como una operación sobre las almas, esto es como psicagogia.<sup>191</sup>

### *Parresía y política*

La *parresía* se ha presentado en diferentes ámbitos políticos y formas de gobierno. La misma democracia, puede no ser el lugar idóneo de la *parresía*. En muchas ocasiones la democracia amenaza al discurso verdadero.<sup>192</sup> En un primer acercamiento desde la tragedia observamos la relación entre *parresía* y democracia.<sup>193</sup> Hay, en la democracia, una mala

---

<sup>188</sup> *Ibíd.*, P.264.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, P. 294.

<sup>190</sup> Dice Foucault refiriéndose a *La República* y a la Carta VII que para Platón y en general para la filosofía, el verdadero objetivo jamás fue decir a los políticos qué hacer. “Su objetivo, frente a los políticos, frente a la práctica política, frente a la política, siempre fue existir como discurso filosófico y como veridicción filosófica”. *Ibíd.*, P.294.

<sup>191</sup> *Ibíd.*, P. 311.

<sup>192</sup> Foucault M. *El coraje de la verdad*, pp. 63-71.

<sup>193</sup> En la crítica de la *parresía* democrática cuyo desarrollo constatamos en los textos filosóficos y políticos del siglo IV a. C. hay en realidad una crítica a la democracia. Atenas pretendía ser la ciudad en la cual el derecho a hablar, a tomar la palabra y la posibilidad de aceptar el coraje de ese decir veraz se realizaban en los hechos mejor que en ningún otro lado. Este aspecto positivo de la democracia ateniense tiene sin embargo un

*parresía* o un mal uso de la misma pues en ésta cualquiera puede hablar, en la democracia, donde se presenta la mala *parresía*, no hay interés general. En lugar del coraje nos encontramos con individuos que buscan garantizar su propia seguridad y éxito. En otras palabras la isagoría no garantiza la *parresía*.<sup>194</sup> Hay tiranías en las que puede haber *parresía* y democracias en las que sólo hay mala *parresía*.

Foucault hará una minuciosa revisión sobre el movimiento de la *parresía* a lo largo de la antigüedad.<sup>195</sup>

---

aspecto negativo pues ésta es también el lugar donde la *parresía* (el decir veraz, el derecho a dar la propia opinión y el coraje de oponerse a la de los otros) va a llegar a ser peligrosa. En la democracia, la *parresía* es peligrosa para la ciudad porque representa la libertad atribuida a todos de manera indiscriminada de tomar la palabra. En la democracia, la *parresía* se traduce en la autorización para decir su opinión, lo que está conforme a su voluntad particular, lo cual permite, por medio de la retórica, satisfacer sus intereses o sus pasiones. La *parresía*, nos dice Foucault, es peligrosa, no sólo para la ciudad misma, sino para el individuo que trata de ejercerla. En la medida en que hay *parresía* como licencia para todo el mundo, no puede haberla como coraje de decir la verdad. Como resultado de esto tenemos que en las asambleas, el pueblo se deleita al escucharse adulado por discursos que sólo aspiran a complacerlo. Esto abre una serie de problemas pues, si ocurriera que la palabra y la deliberación fueran el privilegio exclusivo de los hombres honestos y sólo se diera la *parresía* a los mejores sucedería que al otorgársela a los mejores, éstos querrían imponer el bien en la ciudad, esto es, el suyo propio. Y si impusieran lo que les es útil actuarían en beneficio de ellos, los hombres honestos, y por tanto irían en perjuicio del pueblo. Es en esta circunstancia que nos encontramos con una inversión platónica donde se proscribirán a los demócratas y a los demagogos. *Ibíd.*

<sup>194</sup> En la tragedia de *Orestes* Foucault ve una muestra de esta mala *parresía*. Ahí se presentan cuatro discursos que argumentaran a favor y contra de Orestes respecto a la muerte de su madre, dos de ellos son emblemáticos pues se presentan como ejemplo de la buena y la mala *parresía*. El de Taltibio es el discurso que utiliza la palabra como medio para complacer y dejar satisfecho a todo el mundo es el discurso del demagogo. Frente a ese personaje nos encontramos con un personaje cuya apariencia es rústica pero que es, sin embargo, valeroso. Este personaje es *akéiros*, irreprochable en virtud de su estatus. Es, además, prudente y de inteligencia despierta. No acostumbra ir a la ciudad o al ágora, esto es, no busca imponer su opinión en los asuntos de la ciudad ni pierde el tiempo en discusiones ociosas. En otras palabras él no se bate en el Ágora por discusiones estériles sino por la tierra que es la riqueza real de los pueblos y por la que hay que luchar. Éste sugiere premiar a Orestes porque su acción ayuda a la ciudad y permite a los hombres defenderla con la tranquilidad de dejar su tierra sin la preocupación de la fidelidad de sus mujeres. Finalmente la victoria, habrá que recordar, será para el orador que busca complacer con los discursos. Foucault M. *El gobierno de sí y de los otros*, P.180.

<sup>195</sup> Esto lo hace reconociendo tres movimientos que pueden ser detectados desde Tucídides (segunda mitad del siglo V. a.C.) a Plutarco (primera mitad del siglo IV a.C.). En estos movimientos observamos, primero, problematizarse la práctica de la *parresía*; segundo, convertirse en un problema general de todos los regímenes políticos (democráticos o no); tercero, desdoblarse en un problema político y un problema de técnica psicagógica, para, finalmente, convertirse en el objeto de una práctica verdaderamente filosófica. Sobre este recorrido y las diferentes problemáticas que va generando véase, *El gobierno de sí y los otros*, P.218.

### *Ontología de la “veridicción”*

Con estos análisis Foucault traza una nueva ruta, pues reconoce que la filosofía se ha dirigido no sólo por una ontología de la verdad sino por una ontología del discurso de verdad. Inaugura una historia de la verdad que no sigue por la ruta de la historia del conocimiento y que busca menos determinar si lo que se dice es verdadero o falso. Sino una historia de las ontologías del discurso verdadero o una historia de las ontologías de la veridicción que tenga como ejes centrales resolver cuál es el modo de ser propio del discurso una vez que introduce en lo real un juego determinado de la verdad.

Una segunda cuestión implica el estudio, a partir de esta ontología, del reconocimiento de los modos de ser que ese discurso de veridicción impone al sujeto que lo pronuncia, de manera que éste pueda practicar como corresponde el juego determinado de la verdad.<sup>196</sup>

Bajo la perspectiva de Foucault el discurso de la verdad queda entendido y entramado como parte de una veridicción, parte de un juego de veridicción. De esta manera toda ontología se ha de analizar como una ficción. Quizá es por ello que Foucault menciona constantemente el concepto de ontología para definir su trabajo, visto desde esta perspectiva la ontología sería una ficción, perdería su sentido esencial y trascendental para convertirse en parte de los juegos de verdad.

Se abren así dos brechas que es necesario distinguir, una historia del pensamiento y una historia de los conocimientos, historia que tendría que tener como registro los índices de verdad, distinguirla a su vez de una historia de las ideologías en relación con un criterio de realidad, Foucault define su labor como una historia de las ontologías que se relaciona

---

<sup>196</sup> Foucault nos presenta así una historia ontológica de los discursos de verdad, una historia de las ontologías de la veridicción, tendría que hacer estas preguntas a todo discurso que pretendiera constituirse como discurso de verdad y hacer valer su verdad como una norma.

con un principio de libertad, definida ésta no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer.<sup>197</sup>

Además Foucault aquí definirá un camino para la filosofía que tendría como objeto, más que la política o una teoría de la justicia, al sujeto actuante en la política, el ciudadano en su papel de “súbdito” y al soberano como gobernante. El objetivo deja de ser la política, ese trascendental de la política, para ser el sujeto de la política.<sup>198</sup> Esto es lo que define para Foucault la actitud filosófica.

Ser el agente de la *parresía*, el agente de la verdad, en tanto que filósofo, no se traduce en decir discursos sino ser un agente de la verdad en la vida misma.<sup>199</sup> En eso consisten el discurso y la actitud parresiásticos en filosofía: el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (*la alétheia*), el poder (*la polietia*) y el *ethos* sin relación esencial, fundamental entre ellos.<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup> *Ibíd.*, P. 316.

<sup>198</sup> *Ibíd.*, P. 326.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, P. 327.

<sup>200</sup> Foucault M. *El coraje de la verdad*, P. 83.



## Conclusiones

Esta investigación presentó dos momentos en el criticismo de Michel Foucault, uno, apenas señalado en este texto en virtud de su recurrente mención por parte de los comentaristas, se estructura alrededor sus perspectivas “metodológicas” arqueología y genealogía. Otro, en el que se ha tratado de profundizar aquí, muestra un camino diferente para pensar la crítica en este filósofo siguiendo un hilo inteligible que lleva de Kant al concepto de *parresía* propio de la Grecia clásica y el helenismo.

El primer momento en el pensamiento crítico foucaultiano hace su aparición a lo largo de la trayectoria intelectual de este filósofo en sus análisis arqueológicos del saber y sus posteriores genealogías del poder. Estas perspectivas se conformaban como miradas críticas de la racionalidad contemporánea pues hacían estallar los discursos más caros de la modernidad desde una crítica a la razón, o mejor dicho, desde una crítica a una racionalidad propia de la modernidad. Los postulados radicales de estas perspectivas, sin embargo, parecían imposibilitar un proyecto emancipatorio debido a que no establecían ni señalaban el criterio para reconocer la diferencia entre las diversas relaciones de poder, no podían, por ejemplo, justificar o decir cuándo una relación de poder podía ser considerada mejor que otra.

La crítica planteada por Foucault al criterio de racionalidad socavaba los fundamentos mismos de todo proyecto crítico dado que los proyectos que pretenden ser críticos lo hacen desde la razón y en aras de la razón. Si la perspectiva foucaultiana era un desenmascaramiento de la fe ilustrada en la razón, si daba Foucault un golpe a la razón, ¿cómo establecer criterios normativos racionales para pensar la crítica o para pensar que su planteamiento era verdaderamente crítico y no una mera apología del poder? Habría que

agregar que con su analítica del poder Foucault habría desvelado las bien trabadas relaciones de poder en dispositivos y la hegemonía de estos dispositivos en la conformación de nuestra subjetividad. Bajo esa perspectiva los mismos discursos reputados como deseables (el humanismo, por ejemplo) eran observados bajo la mirada sospechosa de ser un control más sofisticado, un dispositivo más elaborado, más sutil. Esta aparente omnipresencia de los dispositivos generó interpretaciones de la obra de Foucault que buscaban encontrar una salida más allá de los dispositivos, más allá de las relaciones saber-poder-verdad que mostraban estos dispositivos. Se forjó así la intención más o menos velada de buscar un más allá de las relaciones de poder, una liberación. Lecturas aquí expuestas apuntaban, por ejemplo, hacia un sujeto capaz de “desujetarse” o la posibilidad de apelar a un afuera de las relaciones de poder. El mismo Foucault en trabajos arqueológicos como *Las palabras y las cosas* buscaba ese elemento exterior al saber, elemento que no le pertenecía al saber mismo y que era el sentido más allá del *a priori* histórico de la *episteme* moderna.

### I. *Crítica y exterioridad*

Es así que encontramos, al mismo tiempo que una reflexión por los *a priori* históricos del saber contemporáneo en *Las palabras y las cosas*, un análisis del papel de la crítica en la *episteme*. Foucault plantea en este texto el lugar de la crítica fuera del orden del lenguaje de la modernidad. La crítica en este texto, se encontraría en un espacio de exterioridad, fuera del orden de la *episteme* moderna, en ese ser del lenguaje inefable que

rezuma cierta inspiración freudiana de inconsciente. En el ser del lenguaje encontramos un “sentido” más allá del orden de sentido.<sup>201</sup>

Este primer acercamiento a la crítica la sitúa Foucault en una especie de exterioridad al sentido, lugar desde el cual es posible escapar al orden del saber. Se encuentra, junto con experiencias como la locura, fuera del orden del saber en el ámbito de lo no ordenado y de la heterotopía. No es muy clara la razón por la cual Foucault coloca a la crítica en ese espacio de dislocación, pero es notorio que esta crítica, al ser exterior, pierde ostensiblemente, que no totalmente, sus efectos de interpelar al saber. Esta primera mención se encuentra, sin embargo, jugando ya un lugar de contrapeso dentro del ordenamiento moderno.

Foucault reconoce cierto poder de esta crítica sobre el saber pues genera efectos de contragolpe apoyado de saberes distintos a los presentados por el triedro de los saberes. Si la *episteme* moderna se encontraba definida por el desarrollo de saberes como el de la lingüística, la economía y la biología, al mismo tiempo se veía interpelada y crítica por saberes como el psicoanálisis o la etnología.

Pese a esa primera mención de la crítica dentro de la *episteme*, o al margen de ella, hasta ese momento en el trabajo arqueológico Foucault había puesto poco interés en explorar las implicaciones políticas en las relaciones de poder de esta crítica, esto se debe a que aún no había fundamentado la analítica del poder que le permitiría acercarse con otros ojos a ese problema.

---

<sup>201</sup> No es necesario citar un texto en específico dado que esta idea cruza la obra completa de Freud. El inconsciente es para Freud la base de un sentido primario, entendiendo primario como primero. El consciente es sólo un pequeño escorzo de un sentido inconsciente primero y más vasto que permanece en el ámbito de lo reprimido y por tanto de lo oculto.

## II. *La crítica desde el interior*

Foucault observa en la fase que podemos llamar genealógica que hay un lugar diferente, no exterior, en el cual colocar a la crítica y que, sin embargo, seguiría confrontando al saber en sus pretensiones. Colocará Foucault a la crítica en un lugar más modesto, menos lejano pero más efectivo, la crítica pertenecerá a ese horizonte de sentido del cual es deudora y al cual interpela. No estará fuera del saber, ni buscará ser el negativo de la verdad o del poder, tampoco es esa verdad que deviene autoconciencia en un movimiento que se juega en un en y para sí sino que se establecerá en su alteridad irreductible como un interlocutor de estas estructuras de sentido.

Foucault, apoyado en una genealogía de la crítica que le permitió conocer su emergencia como actitud al final de la edad media frente a la Escritura, ley y autoridad, encuentra el lugar de la crítica como un elemento intrínseco y no extrínseco. Este segundo momento, menos evidente y menos tratado por los comentaristas, parte de una reflexión posterior y se enfoca a pensar el lugar de la crítica dentro del pensamiento.

Este nuevo cauce para la crítica se convertirá en una salida al chantaje de la ilustración (razón sí o razón no). Se traduce en un alejamiento de cualquier apuesta que tome la sinrazón como reacción, es también una precaución para cuidar de caer en las trampas creadas por el sueño de la razón que, siguiendo los linderos trazados por la tradición, ha generado críticas prescriptivas. No será pues una *paxis* negativa de la razón (una sin razón o una estar fuera de la razón, un criterio de exterioridad como la locura “libre” que interpela a la razón y al saber) sino buscar dentro del pensamiento y del saber mismo un camino inexplorado que justamente inició ahí donde pensamos que era necesario fundar un criterio de racionalidad.

*a). Genealogía de la crítica*

Teniendo enfrente la necesidad de pensar una vez más la crítica Foucault se plantea la posibilidad de hacer una genealogía de la misma. En otras palabras, la genealogía en tanto crítica, debió emprender una búsqueda de su emergencia, emprender una genealogía de las condiciones de la genealogía y, en general, de todo pensamiento crítico posible.

Para Foucault era necesario reconocer el acontecimiento que permitió ese pensar crítico y estudiar cuáles eran las características de ese pensar, su particularidad, su singularidad. Esta genealogía emprendida por Foucault nos presenta a la ilustración como el momento culmen que inició con la posibilidad de poner en cuestión la Escritura, la ley y la autoridad. Representa una ruptura que inicia con la reforma protestante que abrió la posibilidad de poner en cuestión las verdades fundacionales del pensamiento medieval. La crítica es así un planteamiento que emerge en el momento en que un desplazamiento hizo posible pensar más allá de la hegemonía de la Escritura, la ley y la autoridad.

El conocimiento de la emergencia de la crítica no es suficiente, sin embargo, para dar cuenta de su importancia dentro de la historia del pensamiento y en general de la reflexión filosófica. En otras palabras, reconocer que hay un momento en el cual emerge la crítica no implica reconocer su lugar dentro del juego estructural del saber, el poder y la verdad. La reflexión en torno a la crítica es más que el conocimiento de su genealogía, es necesario conocer su función y su fuerza para interpela al saber, al poder y la verdad.

*b). Función de la crítica*

La crítica es trabajada a partir de los textos sobre la ilustración, no como una negatividad, no como una antirazón o antigobierno, sino como aquello que interpela a la verdad, al poder y al saber, como una función que hace acontecimiento y modifica el

dispositivo. Crítica como un acontecimiento que permite al mismo tiempo hacer visible el dispositivo y reconocer sus, diría Deleuze, “líneas de fuga”.

A partir de estos textos percibimos que la crítica (como señalamos en el capítulo dos) no se establece como verdad, ni como algo que puede devenir verdad o certeza. No supone la aparición de esta crítica un movimiento hacia una verdad más propia, no es la crítica la posibilidad de llegar a un mayor estado de verdad.

Es en esta reflexión que ciertos escritos de Kant cobran un valor particular en la obra de Foucault. Si bien es cierto Kant es un personaje que le ha permitido a Foucault hacer una reflexión crítica desde el inicio con la intuición de condición de posibilidad, será en el análisis de la ilustración que Foucault retomará a Kant para una segunda navegación en el pensamiento crítico. En esta nueva apropiación de la obra de Kant el interés de Foucault se centra en reflexionar sobre las implicaciones críticas de la famosa prédica *¡Sapere aude!* Para Foucault la ilustración se encuentra marcada por esta prédica que marca el espíritu crítico de la época. Foucault detecta que el camino de la crítica en Kant ha sido doble, una crítica al conocimiento y una crítica como tener el valor de servirse del propio entendimiento. Otro elemento digno de tenerse en cuenta en el análisis de estos textos de Kant apuntan a la noción de acontecimiento con ello nos mostraba Foucault la importancia de pensar el presente desde ese estado complejo de las relaciones de poder en el cual se abren posibilidades.

Es en conferencias posteriores dedicadas al “coraje de la verdad” donde encontraremos una preocupación renovada por estudiar algunos aspectos de la crítica. En ellas Foucault busca mostrar que la crítica tiene hondas raíces en problemas que en la Grecia clásica tenían que ver con el gobierno, con la relación con los otros y con la verdad.

Busca dar seguimiento a una práctica griega que tenía que ver con los otros y que se encontraba cercana a inquietudes que se hicieron de nuevo visibles con la Ilustración.

En la reflexión de la *parresía* muchos elementos que se encontraban ya presentes en la genealogía de la crítica estudiada en la ilustración cobran un nuevo sentido. Si Foucault había señalado su camino como un camino inaugurado por Kant en la crítica como mayoría de edad, la reflexión que nos presenta con la *parresía* es una profundización de este camino suyo que, mostrará, es también el camino que ha seguido la filosofía.

### c). *Parresía y crítica*

Para Foucault el concepto de *parresía* agrupa problemas prácticos cercanos a los que planteará la ilustración respecto a la relación con los otros y la responsabilidad que se tiene en esa relación. La *parresía* es una relación caracterizada por un hablar franco, se desarrolla o se practica en una determinada relación de poder que, por otra parte “permite” o hace posible ésta. Como la crítica la *parresía* como práctica se encuentra inserta en una determinada relación de poder, no fuera de ésta. No es la *parresía* una práctica ascética que se encuentre definida por la soledad del filósofo sino un cierto modo de vinculación con los otros.

Los contextos en los cuales la *parresía* se presenta como una verdad caracterizada por un hablar franco son tan diversos como la democracia, la aristocracia o la tiranía. No es algo propio de una forma de gobierno particular, de un grupo social o de un personaje. La *parresía* en tanto que forma particular de relación con el otro, es una práctica política. Aun cuando no es de todos es un deber que se tiene con otros, con la relación que se tiene consigo y con los otros.

Como acto la *parresía* produce un “efecto de contragolpe”, es una acción inesperada que abre un riesgo no calculado dentro de la relación de poder. Esta forma de espetar la verdad y de tener una relación con el otro nos pone de nuevo frente a la noción de acontecimiento como un movimiento de fuerzas que discursiva o no discursivamente, visible o “invisiblemente” establece un cambio en las relaciones de poder. No pretende la *parresía* una continuidad, no garantiza lo sucesivo, es un acontecimiento que irrumpe en el presente y que desconoce los efectos futuros de su actuar. La *parresía* empodera al que la usa respecto de una cierta relación de poder pero lo hace poniendo la vida en riesgo. La *parresía* es por tanto un acercamiento existencial a la finitud. Esta finitud, esta muerte, no se juega en pos de una gloria personal (no es una arenga), en busca de algún cargo público (no es sofística), tampoco se hace en nombre de una ideología, no se habla en el papel de un sabio (en nombre del saber), ni de un profeta que conoce la verdad del dios, ni la de un maestro. Es un riesgo de muerte que se hace o se juega frente al otro, por la escucha del otro, por la relación con el otro. Es también una finitud que cuestiona y socaba el estatus de poder del otro. Práctica que descoloca al otro de su lugar en la relación de poder y que por ese hecho debilita la estructura sobre la cual esa relación se encuentra asentada. Si el poder tiene como máxima alcanzar la inmortalidad, ser eterno, si el poder se nos presenta como una estructura sólida, la irrupción de la finitud que se juega en la *parresía* desnuda y desarma esa pretensión, permite ver las fisuras en el orden de los dispositivos. El poder no sería sino una manifestación que se nos hace patente como infinita y total pero que la presencia de la finitud que se manifiesta en la *parresía* desarman y revela como temporal, discontinua y fragmentada.

Pese a ser acontecimiento singular que se presenta como relación de fuerza y como discontinuidad respecto al ejercicio de una relación de poder no es una erística. En este



riesgo no se trata de ganar a otro en la relación que se mantiene con el otro. En la *parresía* uno de los interlocutores que dice la verdad mientras el otro no responde o responde con otra cosa, pero no es una discusión de lo que trata.

No es un enfrentamiento el cual sea necesario ganar o donde el interlocutor se encuentre dialogando con el receptor. Tampoco busca establecer un diálogo entre los diferentes actores de la relación de poder con miras a un acuerdo. El interlocutor dice lo que dice sin esperar algo más del otro que trastocarlo con su verdad. Lo central no es entonces la posibilidad de acuerdo o síntesis, no es un diálogo. La *parresía* se lanza como una llamada a la posibilidad y legitimidad de la diferencia, de la diferencia en la relación con el otro y con el no ser gobernado de esa manera por el otro, tema que en la ilustración volverá a cobrar fuerza. Llamado a la diferencia que tiene como única pretensión hacer aparecer la multiplicidad de la diferencia en el contexto de una relación de poder.

Pese establecerse como acontecimiento de relación de fuerza, pese a ser dicha sin pensar en un diálogo, y por el hecho de poner en riesgo la finitud, mantiene esa práctica una relación que le asemeja al silencio del sabio. No es un diálogo y, sin embargo, para que esta práctica se presente es necesaria la escucha del otro, se requiere que el otro quiera y busque que el parresiastes diga con coraje la verdad. Hay así un círculo de la escucha que no supone un diálogo pero que sí supone un interlocutor atento. No puede dirigirse más que a quienes quieren escucharla no es un discurso de protesta tampoco es un grito contra el poder. Para Foucault la filosofía queda definida por esta práctica, ella como práctica parresiástica no puede hablar sólo consigo misma, la filosofía no puede asumirse como violencia o como imposición en virtud de dictar e imponer la ley.

La filosofía como *parresía*, estando cercana a una aleturgia, manifestación práctica de la verdad, no es una apuesta en contra de la verdad, ni busca relativizar ésta, no se

esgrime provocadoramente desde un decir con apariencia de veracidad. Como la crítica en la ilustración, la *parresía* no es el negativo de la verdad, no es contraria a la verdad. Es otra forma de decir verdad. Es una verdad práctica y no una manifestación incómoda desde un ámbito inefable.

Es una manera de decir la verdad en la cual el contenido de la verdad es menos importante. No se plantea deliberadamente, no es por ello una estrategia o una *techné*. No busca ser una estrategia de demostración (no se trata de vencer a otro vía la argumentación, o valiéndose de la argumentación para igualar o vencer en la relación de poder), no es persuasión vía la retórica (no se busca, como en la retórica, convencer de lo que ya se está convencido con vías a ganar la simpatía) no busca, en la relación con el otro, “engañar” o enseñar, su pretensión no es de saber, de transmisión de un saber, de legitimación del mismo (el saber da por supuesto o por descontado su legitimidad, se cree siempre que es bueno saber). No busca pues revestir el halo del saber para legitimar sus pretensiones en la relación de poder. No es una estructura del saber del que se derive un ejercicio del poder. El discurso parresiástico a diferencia de otras prácticas discursivas no se encuentra sometida a condiciones obligatoria de la enunciación, por ejemplo, no es como el discurso médico que obliga al que enuncia este discurso a poseer un saber acreditado por una institución y coloca al sujeto en una retícula funcional dentro del dispositivo determinada. Mientras que otros discursos requieren del nexo con un saber para ser enunciados y limitados por el dispositivo, la *parresía* es aquella que puede salir de esas condiciones restrictivas de los enunciados, es una práctica que no está sometida a un saber, tampoco es propiedad de un gremio o institución. El coraje de la verdad desvía el camino que tiene los discursos y rompe con las condiciones impuestas a todos los otros discursos.

En este contexto el lugar del sujeto en la *parresía* no es el de ser portador o dueño del enunciado. El sujeto del enunciado es sujeto por el enunciado, se es esclavo de lo que se dice pero este acto no se hace en nombre de discurso alguno sino del propio. El efecto de esta enunciación es que al tiempo de borrar al sujeto del enunciado le hace visible, no como engarzado o parte de un saber sino irrumpiendo, para volverse a borrar. Lo dicho tiene el poder de irrumpir y de hacer presente al sujeto sólo que este sujeto no tiene la función de un portador de un discurso, ni es el sujeto que se vea compelido, en su lugar de sujeto a hablar. Hablar con *parresía* implica esta posibilidad de liberar al sujeto de la sujeción del saber.

Hablar con *parresía* no implica, sin embargo, un afuera de las relaciones de poder, es imposible, ya lo ha dicho también Roland Barthes, evadir el poder implícito en el discurso, porque hablar es sujetar y la lengua, como ejecución de todo lenguaje, es fascista, obliga a decir.<sup>202</sup>

A lo largo de esta tesis se ha tratado de analizar un segundo camino para la crítica, menos evidente y también quizá inacabado. Hemos trabajado aquí la crítica como función dentro del trabajo de Foucault y hemos reconocido el lugar que tiene al final de su obra. Si Foucault nos ha presentado sus análisis como un trabajo crítico de la razón (en la genealogía y la arqueología) es con el análisis de la crítica que realiza tanto en la ilustración como en la *parresía* que justifica su labor como parte de una tradición filosófica poco explorada y que sigue por los linderos del criticismo parresiástico. Por otro lado la *parresía*, y la crítica en general, cumplirían la función de interpelar al saber, al poder y a la verdad establecida.

---

<sup>202</sup> Añade Barthes “Si se llama libertad no sólo a la capacidad de sustraerse al poder, sino también y sobre todo a la de no someter a nadie, entonces no puede haber libertad sino fuera del lenguaje. Desgraciadamente, el lenguaje humano no tiene exterior: es un a puertas cerradas”. *El placer del texto y lección inaugural*, P. 121.

Consideramos que este análisis permite pensar una crítica de carácter no prescriptivo pues justo el principio de la *parresía*, por ejemplo, se trata menos de dictar leyes y reglas que de hacer manifiesto una negativa a ser gobernado de esa manera, tal como en la crítica que Foucault puede ver en la ilustración. No busca tampoco una “desujecación” no se encuentra en manos de un individuo un afuera al cual dirigirse. Tampoco, por otro lado, se pueden conformar sujetos críticos, no se busca una pedagogía de la crítica. A lo más Foucault apunta a un camino que han seguido algunos individuos y que fue el rasgo característico de la filosofía. Más allá de la reflexión metafísica sobre el ser, más allá de la ciencia primera, la filosofía ha quedado definida por esos individuos que anteponiendo existencialmente su vida desnudan al poder.

Esta perspectiva crítica se antepone así a una crítica emancipatoria, no apunta tampoco a un proyecto social, ni es prescriptiva. Su reflexión en torno a la crítica, sin embargo, hace énfasis en una legitimación de los discursos críticos a la vez que una descripción de ellos. Quita de las manos el papel de la crítica a las élites intelectuales para ubicarlo en los individuos particulares. Si los filósofos han presentado discursos críticos no es a título del saber que ostentan sino apelando a una actitud más fundamental presente en todos los individuos, la crítica. En todo caso, con este último gesto, Foucault nos muestra una fe en la posibilidad que hay en todo individuo de ser crítico y de interpelar al orden del saber, poder y verdad, más allá de todo “proyecto” social guiado por los intelectuales.

## Bibliografía

- Abraham, T. *El último Foucault*, Editorial Sudamericana Señales, Buenos Aires, 2001.
- Álvarez J. *Michel Foucault: Verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001.
- Arac, J. (Comp.) *After Foucault*, Rutgers University Press, Londres, 1988.
- Aristóteles *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2003.
- Balbier E. *Michel Foucault filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Barthes R. *El placer del texto y lección inaugural*, Siglo XXI, México, 2000.
- Bataille G. *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1989.
- Baudrillard, J. *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 2001.
- Baudrillard, J. *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 1994.
- Berman M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 2001.
- Bernauer, J. y Rasmussen D. *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.
- Blanchot M. *Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia, 1994.
- Brochier, J. “Les dits et les écrits”, *Magazine littéraire*, número 325, pp. 18-21., 1994.
- Bouretz, P. “La question du Pouvoir”, *Magazine littéraire*, número 325, pp. 30-35., 1994.
- Castro E. *El vocabulario de Michel Foucault*, Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004.
- Castro R. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*, LOM, Santiago de Chile, 2008.
- Cerutti, M. *Al estilo de Michel Foucault*, UBA, Buenos Aires, 1997.
- Couzens, D. *Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

- Cusset I. y Haber S. (Dir.) *Habermas/Foucault: trayectorias cruzadas, Confrontaciones críticas*, Nueva visión, Buenos Aires, 2006.
- Darós, W. “Presencia de Platón en la obra de La hermenéutica del sujeto de M. Foucault” *Logos*, Vol. XXXII, No. 96, año 2004, Universidad la Salle, Méx.
- De la Boétie É. *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Trotta, Madrid, 2008.
- Deleuze G. *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Deleuze, G. “Désir et plaisir” en *Magazine littéraire* , París, 1993.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Derrida J. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Dreyfus, H. y Rabimow, P *Michel Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva visión, Buenos Aires, 2001.
- Eribon, D. *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- Eribon, D. *Michel Foucault y sus contemporáneos*, nueva visión, Buenos Aires, 1995.
- Flynn, T. *Sartre, Foucault and Historical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Foucault, M. *Defender la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2000.
- *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004.
- *Dits et écrits I, 1976-1988*, Quarto Gallimard, Paris, 2005.
- *Dits et écrits II, 1976-1988*, Quarto Gallimard, Paris, 2005.
- El coraje de la verdad*, FCE, Buenos Aires, 2010.
- El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2010.
- *El orden del discurso*, Tus Quets, Barcelona, 2005.
- *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, 2005.
- *El uso de los placeres (Historia de la sexualidad II)*, Siglo XXI, México, 1999.

- *Entre filosofía y literatura*, tr. Miguel Morey, Paidós, Buenos Aires, 1999.
- *Estética, ética y hermenéutica*, tr. Ángel Gabilondo, Paidós, Buenos Aires, 1999.
- *Estrategias de poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Paidós, Buenos Aires, 1999.
- *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1999.
- *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2002.
- *La historia de la locura en la época clásica I*, FCE, México, 1999.
- *La historia de la locura en la época clásica II*, FCE, México, 1979.
- *La inquietud de sí (Historia de la sexualidad III)*, Siglo XXI, México, 1999.
- *La microfísica del poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La piqueta, Madrid, 1992.
- *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1998.
- *Las tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990.
- *La voluntad de saber (Historia de la sexualidad I)*, Siglo XXI, México, 1999.
- *Saber y verdad*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La piqueta, Madrid, 1991.
- *Sobre la Ilustración*, tr. Javier de la Higuera, Tecnos, Madrid, 2003.
- *Una lectura de Kant: Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- *Verdad y poder (entrevistas compiladas)*, La piqueta, Madrid, 1992.
- *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1998.
- Gadamer H-G. *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- García-Baro M. *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- Hegel, G. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2003.

- Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Península, Barcelona, 1973.
- Jalón, M. *El laboratorio de Foucault (Descifrar y ordenar)*, Anthropos/CSIC, Barcelona, 1994.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Bogotá, 2002.
- Kant, I. *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2002.
- Kelly, M. *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*, Massachusetts Institute of Technology, 1994.
- Levinas E. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- Máiz, R. (Comp.) *Discurso, poder, sujeto: Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987.
- Martiarena, Ó. *Estudios sobre Foucault*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2005.
- Martiarena, Ó. *Michel Foucault, historiador de la subjetividad*, UNAM, México.
- Martínez, J. *Las ontologías de Michel Foucault*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1994.
- Merquior, J. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, FCE, México, 1988.
- Micieli, C. *Foucault y la fenomenología*, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Miller, J. *La pasión de Michel Foucault*, Andrés Bello, Barcelona, 1996.
- Minello, N. *A modo de silabario para leer a Michel Foucault*, Colegio de México, México, 1999.
- Morey, M. *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1986.
- Navarro, F., *Escritos Filosóficos veinte años después de Michel Foucault*, Esn/Benemerita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2005.



- Nehamas, A. *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 2005.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2001.
- O' Leary, T. *Foucault: the art of ethics*, Continuum, New York, 2002.
- Ourtram D. *La ilustración*, Siglo XXI, México, 2009.
- Platón *Diálogos I: La apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 2008.
- *Diálogos III: Fedón*, Gredos, Madrid, 2008.
- *Diálogos IV: La República*, Gredos, Madrid, 2008.
- *Diálogos VII: Alcibiades*, Gredos, Madrid, 2008.
- Revel J. *Michel Foucault: Expériences de la pensée*, Bordas, París, 2005.
- Rodríguez, R. *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos/UAM, México, 1999.
- Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Sauquillo, J. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1989.
- Sauquillo, J. *Para leer a Foucault*, Alianza, Madrid, 2001.
- Scholem G. *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, 1976.
- Schmid, W. *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- Schmid, W. "De l' éthique comme esthétique de l'existence", *Magazine Littéraire*, número 325, pp. 36-39., 1994.
- Scott, Ch. *The Question of ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indiana University press, Bloomington and Indianapolis, 1990.
- Tarcus H. (Comp.) *Disparen sobre Foucault*, El cielo por asalto, Buenos Aires: s. a.
- Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Méx., 2001.

Zizek S. *Ideología: un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.