



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

LA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE COMO POSIBILIDAD DE REINVENCIÓN
POLÍTICA Y ÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT: CRÍTICA
AL SUJETO MODERNO Y PRÁCTICAS DE SUBJETIVACIÓN
CONTEMPORÁNEA

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

PRESENTA:

IGNACIO BÁRCENAS MONROY

NOMBRE DEL TUTOR

DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. GRETA RIVARA KAMAJI, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ, UAM CUAJIMALPA

Ciudad de México, Enero 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

	Pág.
Introducción	2
Capítulo 1: Crítica al sujeto moderno	12
Capítulo 2: La voluntad de saber	37
Capítulo 3: Impronta nietzscheana, prácticas jurídicas y tecnologías de poder	91
Capítulo 4: Biopolítica, gubernamentalidad y Ontología del presente	122
Conclusiones	149
Bibliografía	158

Introducción

Después de Nietzsche al menos, en lo que respecta a la tradición metafísica occidental, lo que entendemos por sujeto pasa necesariamente por una crítica radical. Ya no se puede pensar al sujeto bajo la forma de una unidad indisociable como antaño lo hiciera Kant. Desde la impronta nietzscheana al sujeto se le considera como un proceso siempre en vías de constituirse, de tal manera que no hay un sujeto sino las distintas maneras y procesos de convertirse en sujeto. Formas de subjetivación y no sujeto trascendental. Ahora bien, tal parece que dicha crítica se pasa por alto, como si el acontecimiento “Nietzsche” no hubiese sucedido jamás, dejando a las viejas fórmulas de considerar al sujeto intocables. Así tenemos en la actualidad una serie de prácticas que nos hablan del sujeto como una unidad constituyente y que además funcionan sin que ninguna crítica repare en ellas. Ese olvido no es debido a la casualidad, sino que está motivado, probablemente, por cierta clase de conservadurismo que nos impide pensar de otras formas distintas a las que estamos acostumbrados. Pues bien, la siguiente investigación tiene como tema la cuestión del sujeto y en particular el tratamiento que realiza Michel Foucault al respecto, teniendo en cuenta que, en este sentido, el pensador francés es un momento en la historia del pensamiento contemporáneo que nos recuerda constantemente esa crítica nietzscheana, nos trae a cuento su radicalidad e insolencia. Fuera del contexto de la estela nietzscheana toda la crítica que hace Foucault al sujeto se vaciaría de sentido. Se trata de reactivar la genealogía para hacer frente a esa manera de pensar que recibimos acríticamente y que al final dirige nuestros actos, con la finalidad de poder colocarnos en la verticalidad de nuestro presente y así no fomentar anacronismos.

¿Por qué el sujeto y por qué en Michel Foucault? Muchos de los problemas de la sociedad contemporánea se replantean en términos de lo que podríamos llamar una psicología del sujeto, esto es, que para entender a los individuos y a la sociedad en

general se apela a una supuesta condición natural de la *psique* humana que sirve como norma al comportamiento de dichos individuos, esta norma funciona sin más y su legitimidad nunca se cuestiona, pues pasa por ser precisamente algo natural. Esta pretendida naturaleza humana es considerada como un hecho, y muchos discursos tratan de fundamentarla en características biológicas del ser humano o más aún en supuestos filosóficos o religiosos, aunque rara vez nos encontremos con el ser humano normal que se proponen estos en la realidad, pues lo más común es encontrarse con sujetos que son sujetos en la medida en que se alejan de esa norma. En otras palabras, una vez que la norma se pone a funcionar surge toda una parcela de lo marginal, de lo que está fuera de la norma precisamente. Lo anormal entonces se detecta como problema desde esta perspectiva científicista o filosófica y se recurre, para su solución, a la medicación, o bien a la reeducación psico-educativa de los seres humanos (Gori, Del Volgo, 2005), todo ello provoca una medicación de la existencia cada vez más extendida en donde la obligación a cierta idea de salud se despliega de una manera totalitaria. En este sentido los médicos y los especialistas del cuidado de sí adquieren funciones inusitadas, se convierten así en los terapeutas de la sociedad y los titulares de un cuidado de sí con carácter normativo, son los nuevos gestores de la sociedad. Esto sucede a la par que se refuerzan las normas en uso, y se proyectan otras normas nuevas, a partir de las cuales se podrán emitir juicios sobre el bien o mal funcionamiento de los seres humanos en la sociedad: el buen ciudadano, el buen consumidor, el buen trabajador, el hombre de éxito; pero también el fracasado, el que desconfía, el que destruye, el depresivo, el esquizofrénico, el que no vota, el desempleado. Una vez que se definen de esta forma a los sujetos entran en escena los especialistas de esa *psique*, los agrimensores del cuidado de sí, los que promueven un conocimiento adecuado de nosotros mismos, cuya labor estriba, en suma, en formar sujetos obedientes, sumisos y ordenados al remitirnos a una especie de subjetividad ideal que converja con un sistema económico y social determinado. Lo anterior implica toda una ética muy particular en el sentido de que no plantea nada creativo, sino solamente la repetición de los esquemas que se encuentran contenidos en la norma en uso, a la vez que toma forma una ética prescriptiva y castrante.

La remanencia de pensar al sujeto haciendo caso omiso de la crítica nietzscheana se muestra cuando se busca a un pretendido “sujeto verdadero”, esto es, un sujeto que no está alienado, un sujeto pre-existente a cualquier relación, un sujeto puro por así decirlo, en suma, al sujeto que prescriben las normas de la sociedad en la que vivimos. Por ello podemos decir que en nuestras sociedades la ley no es la que actúa como el principio de ordenamiento interno de las mismas, en realidad el aspecto jurídico de lo social funciona simplemente como una fachada, una ilusión. Lo que realmente opera, y en esa medida determina lo social, es la partición de lo normal y lo patológico. La parte normativa de lo social, si bien no llega a expresarse de manera positiva, como es el caso de lo jurídico, es de alguna forma lo determinante y por ende lo que explicaría el comportamiento de nuestras sociedades, aunque trabaje en sordina y soterradamente. Lo normativo es de alguna manera lo inconsciente de nuestra sociedad. “Aquello que rige a la sociedad no son los códigos, sino la distinción permanente entre lo normal y lo anormal, la empresa perpetua de restituir el sistema de normalidad” (Foucault, 2001a:50). Podemos decir con ello que el comportamiento de las sociedades modernas no está determinado entonces por la ley sino por la norma, entidad ésta que está a medio camino entre lo jurídico y lo médico y, de aquí se sigue, que lo anormal oscile en la serie ambigua de lo infrapatológico y lo paralegal, pues lo anormal no es ni una enfermedad ni una falta a la ley totalmente.

El sujeto humano se conforma a partir de este proceso de normalización que puede apelar a rasgos biológicos, filosóficos o bien religiosos —dependiendo de la instancia de dónde procedan— como principio y fundamento. La subjetividad humana se define de acuerdo con la distancia que se tenga entre lo normal y lo patológico, entre Escila y Caribdis. De este fenómeno puede explicarse la expansión de la medicina a ámbitos que quedan fuera de las enfermedades propiamente dichas, tales como la gestión del cuerpo humano, la higiene, la alimentación, el control de la sexualidad, la moral incluso. Pareciera que hacia donde miremos todo se encuentra “medicalizado”. Como si el control y administración de la vida de los seres humanos en nuestras sociedades no pudiese funcionar sin identidades específicas, sin subjetividades localizadas. Lo que resulta de ello es la construcción,

apelando a criterios psicológicos, de una ética sobre la base de una naturaleza ya dada de antemano. Curiosa ética en la que nos encontramos, pues es a todas luces muy restringida, hasta el punto que quizá deberíamos preguntarnos si nos encontramos ante la imposibilidad de la ética misma, si entendemos por ella la posibilidad de crear nuevas formas de vida al mismo tiempo que nos construimos como sujetos.

Es aquí donde encontramos la pertinencia de Foucault, pues con él entendemos la ética, no como una serie de prescripciones hacia donde debe dirigirse nuestro comportamiento, sino como la posibilidad de crear nuevas formas de subjetividad que nos permitan relacionarnos con los demás y con nosotros mismos de maneras inusitadas.¹ Por lo pronto habría que indagar en aquellos procedimientos históricos que nos muestran que la forma de convertirnos en sujetos no siempre han tenido que ver con una hermenéutica del sujeto (esto es, una interpretación del sujeto como entidad natural u originaria) y por ende restringida al conocimiento de sí; plantear formas de volverse sujetos ajenas a la psicología y, entonces, a partir de ahí, cabría la posibilidad de pensar que podemos ser sujetos de otro modo. Estamos tan familiarizados con la forma de volvernos sujetos, esto es a partir de esta forma prescriptiva que nos dictan las normas, que nos parece muy natural que así sea y que además sea la única vía para realizarlo, dejándola pasar acríticamente; incluso con nuestras propias conductas contribuimos al reforzamiento del orden imperante, por ejemplo cuando hablamos de una crisis de la medicina y de sus instituciones. Pero si lo que decimos es cierto, observamos que asistimos más bien a un triunfo de la medicina de la cual parece difícil desembarazarnos y, con ella, de todos los dispositivos que pone en juego. “En la situación actual, lo que es diabólico, es que cuando queremos recurrir a un dominio que creemos exterior a la medicina, nos damos cuenta que ya ha sido medicalizado. Y cuando se quiere objetar a la medicina sus debilidades, sus inconvenientes y sus efectos nocivos, todo ello se hace en nombre de un saber médico más completo, más fino y más difuso”

¹ El ámbito donde nos movemos es el de la Ontología del presente que es, en suma, una manera muy específica de considerar la actualidad, además de prescribirnos una tarea de acuerdo a esa misma situación presente. Esta actitud le debe más a Nietzsche, sobre todo por la búsqueda de nuevas formas de vida, que a la Ontología hermenéutica de Heidegger.

(Foucault, 2001a: 51). Todo sucede como si las formas con que contamos para convertirnos en sujetos fueran infranqueables, como si no existiera otra manera de concebirnos como sujetos más que como sujetos de conocimiento, o bien bajo la búsqueda de una identidad que estaría prescrita por una naturaleza y que diría finalmente nuestra verdad interior.

Es aquí donde no se podría evadir el tema del poder. El hecho de que se nos conmine a asumir ciertos comportamientos, se explica por un trabajo sobre nuestra conducta, trabajo que es complejo pero analizable en términos de poder precisamente. Para llevar a cabo una lucha efectiva contra los poderes que nos conminan a subjetivarnos de cierta manera, es necesario realizar un diagnóstico del estado de fuerzas que constituyen las relaciones de poder en nuestro presente, entendiendo por presente todo aquello que nos ha hecho posibles. Si la resistencia la afrontamos en nombre de una esencia determinada del hombre, esto es, como sujeto jurídico, universal, con derechos y obligaciones, en suma del hombre del humanismo, nuestras batallas serán derrotas anticipadas. La mayoría de las veces entendemos al poder como si se tratara de un poder soberano y oponemos ante él el derecho, esto es, el orden de la ley. Sin embargo, el sujeto al que nos referimos, es una entidad fabricada por el funcionamiento de las normas, normas que a su vez son el resultado de un ejercicio concreto del poder, que Foucault llamará disciplinario y biopoder respectivamente, y no una idea abstracta. Por tanto, no se pueden oponer los derechos, esto es, una teoría del poder soberano, frente a las disciplinas o al biopoder, pues son funcionamientos heterogéneos que reclaman análisis y perspectivas distintas. En este caso la genealogía del poder foucaultiana funciona como un diagnóstico que nos permite sostener una resistencia. “Hacer una crítica política en nombre del humanismo significa reintroducir en el arma de combate aquello contra lo cual combatimos” (Foucault, 2001:1685). Aquí observamos cómo es necesario un análisis de los tipos de poder que funcionan en nuestras sociedades con la finalidad de sostener batallas coherentes en los lugares donde el poder se ejerce de manera insidiosa. No se trata, por lo demás, de una lucha contra el poder en abstracto, sino en el momento de su ejercicio concreto; no es tampoco una lucha en contra de un poder opresor, antes bien, se trata de

insertarse en las redes de un poder productivo, en otras palabras: no se trata de no ser gobernado en absoluto, tanto como ser gobernado de otra manera.

Ante estos planteamientos surgen varias preguntas e inquietudes: ¿es posible el ensayo de nuevas formas de subjetividad que no pasen por la criba del sujeto psicológico?, ¿es posible la relación con uno mismo que ponga en marcha una reinvencción de sí mismo y no sólo la afirmación de estereotipos gastados, por lo demás en contubernio con los poderes establecidos?, ¿en qué medida la reinvencción de sí mismo se vuelve un acto de resistencia frente a los poderes fácticos como el de la medicina? En todo caso creemos que si existe un poder que nos incita a subjetivarnos de una única manera, la relación que establezcamos con nosotros mismos podrá servir de resistencia ante él, abriendo las vías de otras prácticas de subjetivación.

Creemos que la ontología del presente propuesta por Michel Foucault nos da nortes al respecto. El encuadramiento de la subjetividad en una psicología del sujeto habría que entenderla como la interacción de procedimientos y estrategias que dan forma a la subjetivación del ser humano dentro de una forma cultural determinada y que responde a una época precisa. Esto implica de antemano una postura según la cual el ser humano no conlleva, como condición natural, una subjetividad originaria definida por sus rasgos biológicos, o si se quiere una psique que lo definiría de una vez y para siempre; en su lugar nos encontramos con una consideración que trata de establecer las condiciones históricas que en un determinado momento dan forma a cierta clase de sujetos bajo condiciones singulares y prácticas específicas. “Es peligroso, según yo, considerar la identidad y la subjetividad como componentes profundos y naturales, que no son determinados por factores políticos y sociales. Debemos liberarnos del tipo de subjetividad a la que se refieren los psicoanalistas, a saber: la subjetividad psicológica” (Foucault, 2001a: 801).

El sujeto debe entenderse, entonces, como un elemento que proviene del entrecruzamiento de diversas prácticas. De ahí que si en un momento dado al sujeto se lo entiende como un ser que es dueño de sus actos y de su propia historia, tal como fue entendido por la tradición filosófica de la modernidad, debemos detectar los procesos que han dado origen a una concepción de ese tipo, la concepción que

considera al sujeto como sujeto de derechos y que es capaz de cederlos a partir de un contrato. La postura foucaultiana considera de hecho al sujeto moderno como una de tantas formas en las que el ser humano se ha subjetivado, de ninguna manera como la única y la mejor posible. El sujeto es secundario con respecto a regímenes de saber y relaciones de poder que lo determinan como tal, por ello el sujeto no es visto como una entidad con derechos y obligaciones, como un sujeto jurídico en suma, antes bien, el sujeto es el resultado de una forma de sujeción a otros, como también sujeto a su propia identidad en el campo de tecnologías de poder ajenas a las que se despliegan en el ámbito de la soberanía, es producto de ciertas prácticas sociales fundamentadas en saberes peculiares.

Si antes hablábamos de que la medicina tiene una extensión inusitada, hasta el punto de que la formas que utilizamos en contra de esa expansión están permeadas de sus efectos, una manera de contrarrestar ese tipo de poder médico sería no tanto retomar la cuestión por el lado de la crisis de la medicina, que se reflejaría en la práctica de denunciar el mancillamiento de los derechos del hombre sino, antes bien, de conocer el modo de funcionamiento histórico que ésta ha tenido (en concreto a lo largo del siglo XVIII) y ver hasta qué punto se podría modificar. Ahora bien, esta modificación no parte de una voluntad suprahistórica, antes bien, esta modificación sólo sería posible si nos posicionamos en el conjunto de fuerzas que están en juego en nuestro presente. Esto quiere decir que el punto de vista del genealogista se coloca en una posición de batalla en un campo determinado, es decir, se trata de una posición que se sabe perspectivista y no pretende alguna solución al problema que sea universal, habría que colocarnos en la verticalidad de nuestro tiempo y situación en suma. Por lo pronto observamos cómo están anudados el poder, el sujeto y la verdad: el poder se ejerce de acuerdo a estrategias anónimas y se remite a un régimen de saber que a su vez legitima a esas estrategias, clasificando a los individuos en categorías y asignándoles una individualidad propia. Ante esto, el método histórico-político (Arqueología, genealogía) utilizado por el pensador francés nos pone de golpe en una relación con nosotros mismos que podemos calificar de liberadora, pues nos insta a preguntarnos por el porqué de este anudamiento singular y, en esa medida, ver

cómo hemos sido atrapados en nuestra propia historia, con el fin de resistir a la forma de subjetividad que se nos impone. Por otro lado, en lugar de proponer un sujeto dado de antemano de una vez y para siempre, nos enfrenta a posibles modos de subjetivación, así hace ver nuestra relación con nosotros mismos como una posibilidad que se actualiza, más no la única. Se plantea, en total, una cuestión ética y política que vale también por una nueva forma de ser, es lo que en un momento Foucault llamaba el arte de vivir: “El arte de vivir es matar a la psicología, es crear consigo mismo y con los otros individualidades, seres, relaciones, cualidades que sean innombradas. Si uno no puede llegar a hacerlo en su vida, ésta no merece ser vivida” (Foucault, 2001a:1075).

De aquí nuestro entusiasmo por plantear a la ontología del presente foucaultiana como la posibilidad de reinención política y ética, y que se encuentre directamente relacionada con la crítica a las subjetividades que se nos imponen tanto como ver la manera en que se podría ser de otra forma. Al límite, y cómo hipótesis, podríamos decir que la ontología del presente es una alternativa no psicológica y no médica de subjetivarnos, a su vez es una postura crítica, esto es, de rechazo a las formas de gobierno que se nos imponen que, dicho sea de paso, adquieren justificación a partir de ciertos postulados filosóficos. Hay que agregar también que esta alternativa no es prescriptiva en absoluto, pues no todos nos encontramos en los mismos emplazamientos, no todos compartimos las mismas batallas, lo que nos ofrece Foucault son armas que en una determinada situación podemos usar, son herramientas: “Fabrico instrumentos, utensilios, armas. Quisiera que mis libros fuesen una suerte de *tool-box* en la cual otros pudiesen husmear, y ahí encontrar una herramienta con la cuál pudieran hacer lo que mejor les plazca a propósito de sus dominios” (Foucault, 2001:1391). En el curso del año 1973-1974 titulado *El poder psiquiátrico*, Foucault proponía como una actitud anti-psiquiátrica “la transferencia al enfermo mismo el poder de producir su propia locura y la verdad de su locura en lugar de buscar reconducirla a cero” (Foucault, 2003: 349). Lo mismo podríamos decir a propósito de nuestra subjetividad. En lugar de dejar que se nos imponga la forma de ser sujetos es menester adueñarnos de esa tarea, lo que

implica el coraje propio de la genealogía, pues ésta es más que un método, es una actitud con respecto a nuestro presente y una forma de vida.

Es ya un uso corriente dividir el pensamiento de Foucault para su estudio en tres etapas: la arqueológica, la genealógica y la etapa de la subjetividad. Uno de los primeros estudios que abordan el pensamiento de Foucault de esta manera es el de Dreyfus y Rabinow (1984), y del cual se van a desprender muchos otros como el del mismo Deleuze (1986) sólo por mencionar a los más significativos. Nuestro propósito no es definir cada una de ellas aunque de alguna forma se retomen tangencialmente, pues si lo hacemos es en la medida en que nos sirva para tratar la cuestión del sujeto que nos parece es el tema en el cual convergen la mayoría de las preocupaciones de Foucault. Por lo demás no se trata propiamente de métodos que se hayan ido sobreponiendo por orden de aparición, esto es, como si la arqueología hubiese fracasado y hubiese sido menester utilizar la genealogía como relevo; Foucault insiste mucho en que se trata más bien de cambios de perspectiva o bien de profundización en la investigación. En suma, el problema de la subjetividad engloba o supone la cuestión del poder y del saber, por ello creo que, al límite, no creo que se sostenga esa división, ya lo comentaremos al inicio del tercer capítulo. Lo que intentamos es darle una unidad al pensamiento de Foucault a partir del tema del sujeto, en detrimento incluso de la forma en como éste se da, pues lo que nos dice está siempre en una posición de combate que impediría darle un estatuto de teoría. Tratamos de comprender y a su vez utilizar sus planteamientos que no siempre se dan en bloque, pues son constantemente reinterpretados según van surgiendo problematizaciones, o la pertinencia de lo que debe ser pensado en el presente. A nuestro entender el tema del sujeto en Michel Foucault pasa por una crítica al sujeto moderno para comprenderlo después como prácticas de subjetivación, dándose en este paso la posibilidad de una ética y una política renovadas.

Dividimos nuestro trabajo en cuatro capítulos. El primero de ellos concierne a los antecedentes y a la crítica del planteamiento del sujeto en la modernidad, así como la posición de la ontología del presente de Foucault con respecto al problema del humanismo y de otras ontologías como la heideggeriana; el segundo a la voluntad

de saber en tanto que significa el modo en cómo se constituye el sujeto a partir de ciertos modos de entender la verdad; el tercero corresponde a la producción de sujetos a partir del poder disciplinario; finalmente, en el cuarto abordamos la cuestión de las biopolítica junto con las formas de subjetivación que conlleva, así como la ontología del presente como una forma de contra-poder que proviene directamente de la filosofía.

Capítulo I: Crítica al sujeto moderno

En la filosofía contemporánea se ha hablado mucho de la “muerte del sujeto”. Lo que se tiene en mientes con ello son las filosofías del sujeto. Una filosofía del sujeto toma como fundamento la finitud del ser humano y no tanto la infinitud divina. El ser humano a través de su razón es el que fundamenta las posibilidades filosóficas, las prácticas políticas, la historia, la moral o cualquier actividad intelectual. Desde el punto de vista de las ideas se tiene a Descartes como el padre de tal filosofía, aunque habría que matizar tal afirmación. Descartes, partiendo de la duda, descubre al *cogito* como aquello de lo cual no se puede dudar y desde ahí comienza toda búsqueda filosófica. Sin embargo ese “Yo pienso” adquiere consistencia a partir de la infinitud divina, en otras palabras, la finitud del hombre aparece pero bajo la sombra de dios. Dios protege al hombre de todas las falsedades y sólo él es capaz de elevar esa finitud humana cerca de la infinitud divina. Descartes piensa ciertamente la finitud, aunque no sea en sí misma si no en relación con lo divino. Habrá que esperar a Kant para que se elabore una teoría del sujeto que piense la finitud a partir de sí misma. Kant trata, en efecto, a la finitud del ser humano en sí misma, esto es, muestra las facultades limitadas del conocimiento en tanto que condiciones *a priori* del conocimiento. Entonces, la teoría del sujeto, se forma a partir de dos momentos: Descartes y Kant. Esta teoría del sujeto fundamentará en adelante todas las políticas, todas las morales y todas las ciencias, un descubrimiento constante del ser humano que conoce y en ese sentido se conoce, a la vez que una prescripción de cómo debe ser.

Ahora bien, una vez que esta postura se estableció, se desarrollaron investigaciones concretas en ámbitos ajenos a la filosofía que terminaron por mostrar la existencia de dimensiones que escapaban por completo a la conciencia del sujeto. Así al margen del despliegue de las filosofías del sujeto aparecen Nietzsche, Freud y Marx. Nietzsche desmantela, a partir de un análisis histórico, la pretendida existencia de un conocimiento desinteresado, y coloca frente a este la voluntad de

poder que anima todo conocimiento, incluyendo al mismo sujeto que conoce. Freud por su parte, en el terreno de la psicología, introduce la noción del inconsciente, que podría entenderse como una serie de procesos que determinan la conciencia a espaldas de la conciencia del sujeto. Finalmente Marx propone a la infraestructura económica, en el dominio de la economía política, como la fuente en dónde se determina la conciencia como ideología. Estos tres ataques ponen en entredicho la supremacía del sujeto en tanto que fundamento, pues queda claro cómo instancias anónimas construyen la identidad del sujeto y lo relegan a un segundo plano. En adelante el sujeto es un efecto de procesos más complejos. Y es en la medida en que han efectuado estas críticas como se les puede reconocer a Nietzsche, Freud y Marx como precursores de la filosofía contemporánea; tomando en cuenta que una de las inquietudes más insistentes de ésta es la crítica al sujeto y en general a las teorías del sujeto, a la filosofía y a la metafísica modernas. Quizá esto sea lo que en su momento fue vivido como la crisis de la modernidad, o crisis de la subjetividad moderna y que llevó a Husserl a plantear de nueva cuenta la subjetividad trascendental de un modo más originario a partir de la fenomenología. Un discípulo de Husserl, Martin Heidegger, radicaliza la fenomenología, que en un principio trataba de reestablecer los poderes del sujeto, y en lugar del sujeto hace referencia a algo todavía más original que la conciencia, es decir, el ser. En pocas palabras, el programa de la fenomenología trascendental desembocó, paradójicamente, en la muerte del sujeto.

Esto ha sido a muy grandes rasgos el destino del sujeto en esta historia. Podríamos resumirlo de la siguiente manera: El racionalismo ilustrado, que da origen a lo que entendemos por Modernidad, considera al sujeto dentro de los esquemas de la teoría del conocimiento, en cambio, a partir de la crítica a la modernidad, se van a considerar los factores que hacen posible la aparición del sujeto. Lo que nos interesa aquí es situar a Michel Foucault en esta historia. Según él mismo nos lo dice en una de sus últimas entrevistas en 1984: “Todo mi devenir filosófico ha sido determinado por la lectura de Heidegger, aunque reconozco que Nietzsche lleva lo esencial” (Foucault, 2001a:1522). Primero Heidegger y después Nietzsche. Creo que se trata del planteamiento de dos Ontologías, la de Heidegger y la de Foucault,

que toman como base la crítica al humanismo, entendido éste como aquella teoría del sujeto que pone al hombre como fundamento del conocimiento, de la historia y de sí mismo; además de cuestionar un modo de hacer historia que es su correlato. Este humanismo es el que se refiere al problema del racionalismo ilustrado, aquél que privilegia la teoría del conocimiento y frente a él habría que oponer la ontología del presente foucaultiana tanto como la ontología hermenéutica. Sin embargo, aunque haya muchos encuentros en estas ontologías, su desenlace será distinto, pues en lo que a Foucault respecta, éste desarrollará todo un análisis genealógico que valdrá como análisis histórico de las formas en las cuales se han transitado las prácticas subjetivas, con el fin de vernos a nosotros mismos como diferencia. La ética entendida como prácticas de subjetivación es lo que articula en el fondo a la Ontología del presente foucaultiana. Para Heidegger, en cambio, de lo que se trata es pensar más en términos de una historia del ser, en contraposición a la metafísica que no piensa más que lo ente, y de la cual la técnica es su última expresión.

Hay un tema muy constante en Foucault durante toda la trayectoria de su pensamiento. Es el tema del humanismo y es con respecto a él que habría que contextualizarlo. Podemos decir que el humanismo en la segunda mitad del siglo XX es una reivindicación de la teoría del sujeto tal como la hemos descrito, es decir, el intento de rescatar la soberanía que el ser humano tiene sobre el conocimiento, el mundo y la historia. Aparte de ello era un mote que se utilizó en todas direcciones, pues servía para justificar cualquier tipo de ideas, así podemos encontrar en esa época un humanismo cristiano, un humanismo marxista y hasta un humanismo nacionalsocialista. De tal suerte que pronto la palabra misma se vació de sentido. En algún momento el humanismo se convirtió en la panacea de todos los males que aquejaban al hombre. El periodo de pos-guerra demandaba soluciones a preguntas muy urgentes, cualquier alivio, por leve que fuese, era bienvenido. Las respuestas no se hicieron esperar, aunque con mucho corazón y buenas intenciones —eso sí— pero con poco discernimiento crítico, todo era bien recibido siempre y cuando trataran de redimir al hombre de los poderes que lo ataban a un estado de desconcierto.

¿En qué consiste pues ese humanismo? ¿Cuáles eran los debates en torno a él? Después de la Segunda Guerra Mundial, nuevamente cobró vigencia. Quizás un ejemplo memorable sea la conferencia de Sartre titulada *L'existentialisme est un humanisme*, pues pronto se convirtió en un oráculo de sentido, ya que lo ahí propuesto era nada menos que una ética capaz de hacer frente a los drásticos acontecimientos históricos recientemente ocurridos. El texto de la conferencia comienza sugiriendo la superación de cierta visión “técnica del mundo”, la cual consistiría en anteponer un concepto o idea que determinara *a priori* la realidad efectiva de un libro, un cortapapeles o al hombre según fuera el caso. En el caso concreto del hombre, éste realizaría un concepto que estaría dado de antemano en el entendimiento divino; por otro lado, en el caso de las demás cosas, el concepto, es decir, la idea o la receta que hace posible que un objeto sea producido o fabricado, precedería a la existencia real de las mismas cosas. Dios y el industrial (capitalista) repetían el mismo esquema representativo de la metafísica occidental y además compartían, para Sartre, una misma forma técnica de ser.

Pero si anulamos a ese Dios agrimensor de los conceptos, observa Sartre, la responsabilidad de la determinación recaería en el hombre concreto. Los papeles se invierten. Si bien en una “visión técnica” del mundo podemos decir que la esencia precede a la existencia, en un mundo sin Dios, en el que no habría un concepto o alguna idea que nos pre-determine, la existencia precede a la esencia. Ahora bien, el único ser capaz de encarnar el alcance de estos razonamientos es el hombre. La esencia tomaría cuerpo no antes de cualquier actuar, sino en el actuar mismo. De esta manera el hombre se conforma como proyecto en la acción, en la existencia. “El existencialismo ateo que represento es más coherente. Declara que, si Dios no existe, hay al menos un ser en el cual la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por algún concepto, y que este ser es el hombre, o, como dice Heidegger, la realidad humana” (Sartre, 1996: 29). El hombre es lo que se hace. De ahí el rótulo que podríamos asignar a este pensamiento como ateísmo humanista, y que el propio Sartre denominará existencialismo ateo. El argumento principal de este ateísmo humanista radica en la devolución del hombre al hombre mismo, esto es, recuperar todo eso que la técnica, el capital, las visiones

del mundo le han quitado: su mundo concreto, su capacidad de acción, la decisión sobre su existencia propia. Podríamos decir que se trata de una descripción de las formas que ha tomado el *homo dialecticus* hegeliano, aquel ser que después de pasearse por los infiernos de lo negativo, de la alienación, volverá a encontrarse recuperado y con nuevos bríos, ya que de lo que se trata es del devenir del Espíritu. Esta forma de pensar la encontramos ya en filósofos como Feuerbach, para quien la idea de Dios no es otra cosa que la representación positiva de los atributos negativos del hombre: si el hombre es finito, entonces, Dios será infinito; si el hombre es un ser ignorante, Dios será omnisciente. De ahí que, conocer la esencia de la religión (cristiana), podrá darnos nortes acerca de lo que es el hombre; la teología se convierte en antropología. ¿Cuál es, luego, la innovación que cree introducir Sartre? ¿Será que la popularidad del existencialismo se debe al afán de repuestas rápidas después de la barbarie? No por nada Foucault dirá en su momento, a propósito de *La critique de la raison dialectique* (obra cumbre de Sartre), que “se trata del magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX para pensar el XX. En este sentido, Sartre es el último hegeliano, y diría también el último marxista” (Foucault, 2001: 570), dándonos en definitiva la imagen de un Sartre anacrónico.

Cuando Sartre habla de la “realidad humana”, del existencialismo ateo como de aquella doctrina que hace posible la “vida humana”, lo que más impreciso y poco claro queda es a lo que se refiere con el término *humano* y en general con el vocablo *humanismo*. En cambio, lo que sí queda claro es el gesto que trata de reivindicar y conferir dignidad filosófica a una doctrina por recurso a la noción de humanismo y en ese mismo momento descalificar al humanismo marxista y cristiano por considerar que sus planteamientos no son acertados. Sartre parece decir: el verdadero humanismo es el existencialismo, sólo el existencialismo es humanista. Pero como hemos dicho, el vocablo humanismo, que dicho sea de paso no se encuentra en el Littré, había dado lugar a un sin fin de equívocos.

Heidegger va mucho más lejos al objetar: “Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra «humanismo». Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos estos títulos?” (Heidegger,

2001: 261). Desde el comienzo Heidegger está en otra parte. Las cuestiones que aborda exceden con mucho el problema del Humanismo, pues vistas las cosas a partir del pensamiento de la historia del ser, tiembla toda la tradición metafísica en la que nos hemos apoyado, y con ella la idea de hombre. Ahora bien, Heidegger siempre ha sido un crítico de la interioridad, desde la analítica existencial ya había desbordado el horizonte de una antropología filosófica. El *Dasein* no es simplemente el hombre de la metafísica. “¿Y qué es la extensión temporal de una vida humana dentro del curso de millones de años? Apenas es un paso del índice de segundos, apenas el instante de una exhalación. No hay ninguna razón legítima para otorgar relevancia, dentro del ente en su totalidad, precisamente a este ente llamado ser humano y al cual, ocasionalmente, pertenecemos nosotros mismos” (Heidegger, 1999: 14).

Un estudio acerca del problema del humanismo en Heidegger nos llevaría a investigar los distintos usos que se hace del *Dasein* y la significación que este tiene en toda su obra. Para lo que aquí queremos plantear nos remitiremos principalmente a la *Carta sobre el humanismo*. El humanismo para Heidegger no sitúa en su exacta dignidad la *humanitas* del hombre, por ello se piensa contra él. El hombre, pensado a través de estas rejas estrechas del Humanismo, es un ser apátrida; en su lugar debe ser pensado a partir de su relación con el ser, de ahí que solamente a partir del ser es como se puede superar esta ausencia de patria, este desterramiento que deviene destino universal. “La patria de este morar histórico es la proximidad al ser” (Heidegger, 2001: 278). En definitiva no se trata en absoluto de un antihumanismo radical: “Que la oposición al «humanismo» no implica en absoluto la defensa de lo inhumano, sino que abre otras perspectivas, debería resultar un poco más evidente” (Heidegger, 2001: 285).

Según parece con lo anterior, se ha formado en la filosofía contemporánea una manera de pensar en la cual el hombre es aquello que debe superarse u omitirse como categoría de análisis; se llega incluso al grado de determinar a la época moderna, en tanto que una de sus principales características es el poner de relieve el fenómeno de lo humano, como una etapa en extremo miserable. La realidad es que pensadores como Nietzsche, Heidegger y Foucault, entre otros, ya no se

preguntan por el hombre en el sentido de “¿Qué es?”; sino, de una forma malévola, se cuestionan sobre el por qué es necesario seguir hablando del hombre, indagar de dónde proviene ese empeño.

El *Dasein* heideggeriano no es simplemente el hombre de la metafísica. En este sentido pensar no es la facultad o el atributo que pertenecería a una subjetividad, por el contrario, la esencia de este pensar más originario que describe Heidegger, es el pensar del ser, y esto en dos sentidos: como acontecimiento propio del ser en el sentido de que el ser da la esencia al pensar –como una especie de don-, y al pertenecer al ser está a la escucha del ser. En otras palabras lo que aquí se pone de manifiesto es una reflexión sobre la diferencia ontológica entre Ser y ente, pues la pregunta por el ser sólo puede plantearse a partir de un análisis existencial en la medida en que el hombre es el único ente en quien se ha confiado el pensamiento y la custodia del ser. Dicho aún de otra manera, el ser es el afuera, por ende lo más lejano, entonces se pliega en el *Dasein* (el *Dasein* es ese plegarse) y forma un adentro, por ende lo más cercano²; este adentro del afuera que es el *Dasein* puede ser el hombre y en esta relación le va su esencia. El hombre es una posibilidad en tanto que *Dasein*, y esto significa no verle como un objeto, es decir el objeto de una antropología filosófica o, en general, de la metafísica de la presencia. Luego entonces lo que comunica y mantiene esta relación del afuera con el adentro, es el lenguaje a través del pensamiento. Por eso el lenguaje es la “casa del ser”. En esto hay un movimiento que comporta dos caras: una apertura del ser al hombre que le ofrece participar de él, y por otro lado, un movimiento del hombre hacia el ser, es decir, que se deja asumir por él y en este “movimiento” (pues parece más bien que el hombre queda estático), el ser le regala al hombre su esencia. De esta forma el hombre es un ente que se caracteriza por cierta primacía, pues no es un ente entre los demás entes, sino que es el elemento diferencial, aquel a partir del cual el ser se hace presente (aunque la mayoría de las veces ocultándose), en la medida en

² De ahí que Heidegger hable también de que el ser es lo más cercano pero al mismo tiempo lo más lejano: «El “ser” no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre.» (Heidegger, 2001:272), también cfr. “De la esencia de la verdad”, en (Heidegger, 2001).

que es el único ser que se pregunta por el sentido del ser. De ahí que esté a la guarda del ser, que lo cuide: “pastor del ser” y no “señor de lo ente”.

La diferencia abismal entre pretender ser el amo y señor de lo ente y esta otra posibilidad de ser simplemente el Pastor del ser, humilde pero más originaria, nos dice lo suficiente sobre la prioridad que tiene el pensar del ser sobre la metafísica que no puede pensar más que lo ente. Podríamos decir que la filosofía moderna quedaba limitada a unos principios, el de substancia, causalidad, sujeto. A la luz del pensamiento del ser estos principios revelan su vacuidad. En realidad lo que los sustentaba era una concepción humanista, según la cual el hombre era una substancia, esto es, una cosa más, en lenguaje cartesiano una *res cogitans*. Pero para Heidegger el hombre no es una substancia. Una de las características del humanismo, cualquiera que este sea, existencialista, marxista o cristiano, es el hecho de que la “humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo, esto es, de lo ente en su totalidad” (Heidegger, 2001:265), es decir, presuponen y dan por sobreentendida la “esencia más universal del ser humano”. Entonces el existencialismo no solamente es un humanismo sino que no puede ser otra cosa debido a su carácter metafísico. La réplica que hace Heidegger en consecuencia es que lo importante no es la esencia del hombre sino la verdad del ser que la hace posible, dicho de otra manera, si hay una posibilidad de determinar al hombre de una manera esencial es en virtud de su vecindad con el ser.

Esto es, a grandes rasgos, la crítica que hace Heidegger al Humanismo. Es una crítica que atañe no sólo al humanismo, sino a la filosofía y a las filosofías del sujeto. Podemos ya presentir ciertos temas que son paralelos a las preocupaciones de Foucault, pues se reciente la impronta heideggeriana. Para demostrar lo anterior es necesario recorrer la crítica que Foucault hace al humanismo.

¿Es nuestro propio ser el problema más antiguo de la filosofía?³ A esta pregunta Foucault responderá terminantemente: “no solamente el humanismo no existe en otras culturas, sino que probablemente en la nuestra obedece al orden de la ilusión”

³ En este sentido podemos mencionar a María Zambrano como una autora que ha profundizado en este sentido, véase *El hombre y lo divino*.

(Foucault, 2001: 568). ¿Cuándo, entonces, ha nacido esta forma que configura nuestros modos de pensar, sentir y actuar? Para Foucault, la disposición antropológica de nuestro modo de pensar surge con el gesto kantiano de poner unos límites a la razón humana en su calidad de finita. Por ello es necesario abordar la constitución moderna del sujeto kantiano.

La peculiaridad del sujeto kantiano está dada debido a su ambivalencia: por un lado es una entidad finita y por otro constituye el conocimiento, es un doblete empírico trascendental. Esta finitud constituyente, pues en el preciso momento que se establece unos límites a la razón, ésta es capaz de fundamentar el conocimiento, es la que hace posible que aparezca la forma Hombre; el hombre, pliegue del saber. En la época clásica el hombre no existía, ya que, si bien la finitud era pensada, lo era con un tesón negativo. Así, Descartes reflexionaba sobre el sujeto humano, mas lo hacía elevándolo a formas infinitas, y en este ascenso se encontraba con lo Infinito, con Dios. De tal suerte que el sujeto humano no es solamente criatura, sino, principalmente, imagen del creador, en otras palabras, un ser entre los demás seres que entra en el orden del “cuadro” de la naturaleza. Podemos llamar a esto subjetividad negativa, ya que sólo se afirma en el momento de su supresión, en el instante donde afirma lo Infinito, o que lo erige como limitación. Esta subjetividad se convertirá en positiva, en el momento mismo en que pase a ser el fundamento del conocimiento. Cuando las fuerzas en el hombre entren en contacto con fuerzas de la finitud, surgirá una subjetividad humana.

Observamos así entre el siglo XVIII y principios del XIX otro cambio digno de mención. En el XVIII, la distribución de la luz o, mejor dicho, su forma de ser se hunde en una idealidad sin medida donde se reabsorbe la mirada. Así, para Descartes o Malebranche, “la luz, anterior a toda mirada, era el elemento de lo ideal, el lugar de origen, imposible de designar donde las cosas eran adecuadas a su esencia y a la forma según la cual la alcanzaban a través de la geometría de los cuerpos” (Foucault, 1963: 7). En cambio, para comienzos del siglo XIX, la luz se caracterizará de diferente forma: “Toda la luz pasa del lado de la débil antorcha del ojo que da vuelta ahora alrededor de los volúmenes y dice, en este camino, su lugar y su forma. El discurso racional se apoya menos en la geometría de la luz que en la

densidad insistente, imposible de rebasar del objeto: en su presencia oscura, pero previa a todo saber, se dan el origen, el dominio y el límite de la experiencia” (Foucault, 1963: 7). De ser la luz el lugar ideal que produce los encuentros, y donde se posibilitaba cualquier acto de percepción, más tarde se convertirá en aquello que sólo es propiedad del ojo humano.

Y es en este repliegue en la finitud que introduce Kant, donde el viejo lema aristotélico-escolástico “del individuo no se puede hablar” (*individuum est ineffabile*) va a sucumbir. Como dice Foucault, “que la definición del individuo fuera una tarea infinita, no era un obstáculo para una experiencia que, al aceptar sus límites, prolongaba su quehacer en lo ilimitado” (Foucault, 1963: 7). La forma Hombre se convierte en este doblete empírico-trascendental capaz de ser sujeto y objeto al mismo tiempo, gracias al repliegue de lo finito. “La posibilidad para el individuo, de ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento, implica una inversión en la estructura de la finitud. Para el pensamiento clásico, ésta no tenía otro contenido que la negación de lo infinito, mientras que el pensamiento que se forma a fines del siglo XVIII le da los poderes de lo positivo: la estructura antropológica que aparece entonces desempeña a la vez el papel crítico de límite y el papel fundador de origen” (Foucault, 1963: 277).

Así podemos decir, en lo que a la clínica concierne, la mutación que sufre la “medicina de las especies” hacia una medicina clínica se puede encontrar ya en Bichat, sobre todo por su manera de pensar la muerte. Él rompe con la concepción clásica de la muerte al integrarla de lleno a la esfera del saber, introduce la finitud. Bichat representa la primera concepción moderna de la muerte. Anteriormente, para una *episteme* clásica “...la muerte era a la vez el hecho absoluto y el más relativo de los fenómenos, Era el término de la vida y, asimismo, de la enfermedad si estaba en su naturaleza ser fatal; a partir de ella, el límite se alcanzaba, la verdad se cumplía y por ello mismo se franqueaba: en la muerte la enfermedad llegada al fin de su carrera, callaba y se convertía en algo de la memoria” (Foucault, 1963: 200).

Pero cuando la finitud se introduce en el saber, la muerte se convierte en el punto de partida del conocimiento. Bichat, desde el comienzo de sus *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, da una definición de la vida: “La vida es el

conjunto de las funciones que se oponen a la muerte” (Bichat, 1805: 1). La muerte como co-extensiva a la vida es la posibilidad de dar a la vida una explicación positiva. No es ya la propia vida la que explica la vida, la mirada del médico “no es ya la de un ojo vivo, sino la mirada de un ojo que ha visto la muerte. Gran ojo blanco que desata la vida” (Foucault, 1966: 205). Si bien la muerte nos enfrenta de lleno a nuestra obstinada finitud, también abre las vías hacia un conocimiento positivo: “La medicina ofrece al hombre moderno el rostro obstinado y tranquilizador de su fin; en ella la muerte es reafirmada, pero al mismo tiempo conjurada; y si ella anuncia sin tregua, al hombre el límite que lleva en sí mismo, le habla también de ese mundo técnico que es la forma armada, positiva y plena de su fin” (Foucault, 1963: 248).

Lo que hace posible la aparición de la forma Hombre es, entonces, una relación con la finitud, el pensamiento médico porta una significación de primer orden en la configuración del estatus filosófico del hombre. “Conocer la vida sólo está dado a este saber burlón, reductor, y ya infernal que la desea muerta” (Foucault, 1963: 243). Esta negatividad que confiere la finitud al hombre se manifiesta también en los saberes positivos. Éstos siempre tendrán un halo negativo del que difícilmente podrán desprenderse: “Es que el hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia, no se ha tomado en el interior de su lenguaje y no se ha dado en él y por él, una existencia discursiva sino en la apertura de su propia supresión: de la experiencia de la sinrazón han nacido todas las psicologías, y la posibilidad misma de la psicología; de la integración de la muerte, en el pensamiento médico, ha nacido una medicina que se da como ciencia del individuo” (Foucault, 1963: 276).

El pensamiento al entrar en contacto con figuras de la finitud produce un efecto negativo y otro positivo. El efecto positivo consistirá precisamente en la prescripción de una positividad a ciertos saberes, el efecto negativo consiste en que esos mismos saberes indicarán la finitud propia del hombre. De la misma forma, el hecho de que las positividades o empiricidades se hayan enrollado sobre sí mismas, replegándose en su propia historicidad, constituyéndose en individuales, se debe en concreto a su relación con fuerzas de la finitud. Ésta es una de las principales características, a decir de Foucault, de la *episteme* moderna. Hemos dicho también

que en la época clásica las posiciones o datos de la existencia se relacionaban con fuerzas de lo Infinito, por lo cual no se podía hablar del individuo, pues las cosas individuales solamente son la limitación de ese orden Infinito. Y esta distinción es la que media entre una gramática general y una filología, entre un análisis de las riquezas y una economía, finalmente, entre una historia natural y una biología, que son los ámbitos del saber que son estudiados por Foucault en *Las palabras y las cosas*. Estas nuevas empiricidades, formas de la finitud, van a dar cabida a la forma Hombre, en la medida de que el hombre es el que vive, trabaja y habla. Estas tres positividades se dirigen hacia el hombre para mostrarle incesantemente su ser finito, no descansan de anunciarle su supresión.

Foucault demuestra, en *Las palabras y las cosas*, cómo al análisis de las riquezas, a la gramática general y a la historia natural les corresponde, como su ley, un espacio donde reina el ser de la representación. Estas empiricidades van a sucumbir cuando la representación llegue a sus límites. Adam Smith, si bien todavía utiliza el concepto de “riquezas” para sus análisis, formula también un concepto que será irreductible al ser de la representación: el trabajo. Es decir, los hombres representan sus deseos, les dan un valor a las cosas ya para cambiar, ya para usarlas; si lo pueden representar es gracias, o a pesar, de su constante exposición al trabajo y a la fatiga que éste conlleva, “es porque están sometidos al tiempo, a la pena, a la fatiga y, llegado el límite, a la muerte misma” (Foucault, 1966: 221). Del mismo modo en el análisis de los seres vivos, tal y como se practica en la historia natural, se ve introducirse el concepto de “organización”, principalmente por Lamarck y Vicq d’Azir, que rebasa ya la organización de los seres en el cuadro de una “taxonomía”, puesto que la organización plantea el problema de lo orgánico y lo inorgánico, “lo orgánico se convierte en lo vivo, y lo vivo es lo que produce, al crecer y reproducirse; lo inorgánico es lo no vivo lo que ni se desarrolla ni se reproduce; está en los límites de la vida, lo inerte y lo infecundo —la muerte” (Foucault, 1968: 228). Baste recordar la definición de la vida que nos da Bichat y que hemos expuesto anteriormente. Y por el lado de los análisis del lenguaje se encuentra la réplica exacta de estos acontecimientos. Tal será en estos análisis la impronta del concepto de “flexión”, pues por medio de ésta se abre la posibilidad de lo gramatical puro, “El lenguaje no

está ya constituido solamente por representaciones y sonidos que a su vez los representan y los ordenan entre sí de acuerdo con las exigencias de los lazos del pensamiento; está constituido además por elementos formales, agrupados en sistema, y que imponen a los sonidos, a las sílabas, a las raíces, un régimen que no es el de la representación” (Foucault, 1966: 231).

Dentro de la palabra misma se abre una profundidad que dictaminará la historicidad propia del lenguaje, su exposición a la constante erosión del tiempo, su ser mismo. Es importante aclarar que, aun cuando estas nociones de “trabajo”, “organización” y “flexión”, se utilizan en los análisis de la época de la representación, de un período a otro han cambiado totalmente ya que tienen otra función.

De esta manera, el hombre al ponerse en relación con una biología, una economía y una filología —que son formas de la finitud—, va a tomar conciencia de su propia finitud, puesto que él es quien habla, vive y trabaja. Con otras palabras, estos saberes ya no le están subordinados, sino a la inversa: la vida le enseña que está expuesto constantemente a la muerte; la economía que está inmerso en unos sistemas de producción de los cuáles él está muy lejos de ser la ley; y, finalmente, se da cuenta de que las palabras que él cree utilizar están atravesadas por unas leyes que difícilmente llegará a dominar, pues es el lenguaje el que realmente lo utiliza. Comienza el Hombre. El hombre como forma no existía, existía sí como una región de lo existente, como posición. Va a existir como forma en el momento que se convierta en un ser que “piensa lo finito a partir de él mismo” (Foucault, 1966: 309).

En efecto la Vida, el Leguaje y el Trabajo “En medio de todos ellos, encerrado por el círculo que forman, el hombre es designado —mejor dicho, requerido— por ellos, ya que es él el que habla, ya que se le ve vivir entre los animales (y en un lugar que no sólo es privilegiado, sino ordenador del conjunto que forman: aun si no es concebido como término de la evolución, se reconoce en él el extremo de una larga serie), ya que finalmente la relación entre las necesidades y los medios que tiene para satisfacerlas es tal que necesariamente es el principio y el medio de toda producción” (Foucault, 1966: 304-305).

Al punto surge una paradoja. Si bien estas positividades le anuncian al hombre su finitud, está misma finitud es la que va a fundamentar en su positividad a estos saberes. “La experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita. De allí, el juego interminable de una referencia duplicada: si el saber del hombre es finito, esto se debe a que está preso, sin posible liberación, en los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida; y a la inversa, si la vida el trabajo y el lenguaje se dan en su positividad, esto se debe a que el conocimiento tiene formas finitas (...) para el pensamiento moderno, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo (que tienen su existencia, su historicidad y sus leyes propias) fundamenta como su correlación negativa el carácter limitado del conocimiento; y a la inversa, los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad de saber, pero siempre en una experiencia limitada, lo que son la vida, el trabajo y el lenguaje” (Foucault, 1966: 307-308).

El gesto que permite al hombre fundamentar lo positivo en la medida de su propia finitud es lo que Foucault llama la “Analítica de la finitud”. La modernidad empieza de hecho con esta idea, es decir, la de un ser que es soberano en la medida en que es esclavo, un ser que gracias a su finitud usurpa el lugar de Dios. Ese ser es el Hombre, pues es él el quien se convierte en la medida de todas las cosas; y si antes era un ser entre otros, ahora se da cuenta de que es un sujeto entre objetos, capaz de conocer a los objetos y a sí mismo. El Hombre se convierte en sujeto y objeto de su propio conocimiento. Es allí donde podemos encontrar lo esencial de la crítica kantiana, un sujeto que dispone de un conocimiento *a priori*, porque precisamente está privado de intuición intelectual, puesto que es finito. Esta circularidad sin fin que se anuncia como un camino monótono y que no tiene esperanza, quizá dé cabida a las palabras que Artaud había dicho a propósito del humanismo renacentista, pero que aquí recogemos para aplicarlas al humanismo moderno: “el humanismo del Renacimiento no fue un engrandecimiento, sino una disminución del hombre” (citado en Foucault, 1972:52).

En este pliegue del saber que es el hombre, se va a constituir un lugar para un conocimiento posible (aquello que hay que saber). Es el momento en el que nacen las “ciencias humanas”. Pero desde el inicio puede observarse la ambigüedad que rodea su nacimiento. Por un lado estas ciencias humanas van a tomar al hombre como objeto de un saber en tanto que es un ser empírico, o sea en una forma nada privilegiada. Al contrario, es de una forma soberana como el hombre se presenta como el fundamento de estas mismas positividades; al ser soberano y titular del sentido, el hombre fundamentará a las “ciencias humanas”, mientras éstas se refieren a él, a su propia finitud. Estas ciencias humanas vienen también a doblarse al prescribir al hombre en su posición precaria dado que es un ser empírico, en este caso las ciencias humanas se desdoblan en lo que Foucault llama “contra-ciencias”; incluso éstas cuestionarán la forma Hombre; si bien “el hombre se convirtió en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática; *a fortiori*, se convirtió en aquello que autoriza en poner en duda todo el conocimiento del hombre” (Foucault, 1968: 335). Estas contra-ciencias que vienen a doblar a las ciencias humanas son tres: el Psicoanálisis, la Etnología y la Lingüística. “[El psicoanálisis y la etnología] No sólo pueden prescindir del concepto del hombre, sino que no pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores. De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad. En relación con las “ciencias humanas” el psicoanálisis y la etnología son más bien “contraciencias”; lo que no quiere decir que sean menos “racionales” u “objetivas” que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de “deshacer” a ese hombre que, en las ciencias humanas hace y rehace su positividad” (Foucault, 1966: 368).

En este orden de ideas, puede decirse que la aparición del hombre —el de las ciencias humanas, el ser paradójico que se ofrece a un saber, que fundamenta y desdobla, para reflejarse en unas contra-ciencias—, lleva desde el comienzo la semilla de su supresión. Las ciencias humanas cumplen desde el primer momento con la disolución de su objeto. Podemos suscribirnos desde ahora a las palabras de

Derrida: *“el pensamiento del fin del hombre está entonces ya prescrito siempre en la metafísica, en el pensamiento de la verdad del hombre”* (Derrida, 1998: 158).

Ahora estamos en posición de entender, en su justa medida, aquel eslogan lapidario tan mencionado y poco comprendido de la “muerte del hombre”. La muerte del hombre no se refiere a la naturaleza humana como tal, sino a la disposición epistemológica que explica tanto su aparición, como otras tantas cosas del saber, y su posible desaparición, como tantas otras más. A menudo se catalogan a Foucault, Heidegger y Nietzsche como anti-humanistas; sin embargo, no son ellos quienes han matado al hombre, sino la misma metafísica que lo dispuso como campo de un saber posible.

Recapitulemos. El hombre en la época clásica no existía. Comenzó a existir cuando la representación dejó de ser la que ordenaba los espacios del saber, es decir, cuando el hombre se convirtió en objeto de conocimiento. Hemos caracterizado esta diferencia por la recurrencia al despliegue del infinito, por un lado, y al repliegue de lo finito, por el otro. Con otras palabras, cada época se define por la manera en cómo piensa el Infinito, como limitación para una, como afirmación para otra. Pero así como el hombre apareció, va a desaparecer “como en los límites del mar, un rostro de arena” (Foucault, 1966: 375); entonces, el campo está preparado para que las fuerzas en el hombre entren en relación con otras fuerzas que ya no serán del orden de la finitud o del infinito, de eso no podemos hablar, aunque sí lo podemos prever. “Es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni el hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes” (Deleuze, 1986: 170).

El hombre no es, entonces, más que un episodio en la trama del saber, no siempre ha existido esta figura y probablemente deje de existir muy pronto. El hombre ha llegado a ser un principio explicativo incuestionable, pasa por ser algo sagrado. Esto porque no se le ha analizado tomando en cuenta sus condiciones históricas de posibilidad; un estudio que en verdad las considerase estaría en condiciones de restituir tanto su fecha de nacimiento, como su emergencia histórica; sólo entonces podría evaluarse el valor de su origen a la vez que el origen de su valor. Nietzsche se quejaba de nuestra falta de conciencia histórica, también ha sido él quien al

proclamar la “muerte de Dios” proclamaba concretamente la muerte de su asesino, éste se convierte en el último hombre.

Cuando el hombre se convierte en objeto de un saber, al mismo tiempo se desarrollan espacios de poder políticos en los que dicho saber funciona como estrategia. Esto es, además de que las “ciencias humanas” disuelven su objeto de estudio —el hombre—, realizan una especie de individualización en donde se promueve la normalización de los seres humanos respecto a un ideal de sujeto. Sujeto significa precisamente *sujeción*, estar sujeto a algo o a alguien, a nosotros mismos incluso. El individuo moderno ha sido creado por ciertas prácticas, concretamente por ciertas estrategias de poder. Hay que aclarar que el poder no sólo reprime, sino que también produce; además, al poder no se le puede representar, no está en manos de unos cuantos, por lo tanto tampoco viene de arriba hacia abajo. El poder está en todas partes, en cualquier relación, una relación de fuerzas es una relación de poder, de ahí que todos estemos expuestos a ejercerlo o padecerlo: el poder no lo tiene nadie en especial, sino que cada uno lo ejerce en mayor o menor medida.

Al hacer su aparición el hombre, surgen con él las ciencias humanas, sin embargo, éstas serán un medio de sujeción de los seres humanos. Quisiera ilustrar esto con un ejemplo sacado de los análisis que hace el mismo Foucault.

En *Vigilar y castigar*, el objetivo de Foucault es hacer “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad” (Foucault, 1975: 29). Foucault relata, no sin escrúpulo y detalladamente, cómo funcionaba en la época clásica la maquinaria punitiva. En ésta, de manera general, se necesitaban de tres elementos para ejecutar un juicio y posteriormente castigar: Primero debía existir un crimen, después se tenía que conocer la ley, y finalmente al autor del crimen. Lo que se castigaba con todo el rigor era el crimen; era la época de los grandes suplicios, de la guillotina, de la ley del talión. Recordemos el suplicio de Damiens que reconstruye Foucault desde las primeras páginas de *Vigilar y castigar*. Después viene la época de las grandes

reformas penales: bajo el pretexto de la benignidad en las penas, se ponen en práctica un sinnúmero de atenuantes, pues surgirá la preocupación de corregir más que de castigar. Por lo mismo los castigos se modulan, y, lo principal, el concepto de individuo peligroso emerge, y con él todo un conjunto de disciplinas que lo tratan de encaminar. Ya no se castiga el crimen, “un proceso global ha conducido a los jueces a juzgar otra cosa que los delitos; han sido conducidos en sus sentencias a hacer otra cosa que juzgar” (Foucault, 1975: 29). Lo que va a ser juzgado o, mejor dicho, encaminado, es al autor del crimen; no solamente por el hecho de haber cometido un crimen, sino en mayor medida por el criminal que pueda llegar a ser, al criminal en potencia, que se engendra no sólo en los criminales propiamente dichos, sino también en cualquier ciudadano capaz de cometer un crimen. Se realiza así el principio que en su momento decretara Mably. “Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo” (Foucault, 1975: 24). Entramos, pues, en la edad de la vigilancia constante y continua; y con ella surgen una serie de técnicas y discursos pretendidamente “científicos” destinados a la tarea de encaminar, corregir y llevar a la senda del bien, la moral y la virtud a esos criminales en potencia. El psicoanálisis será una de las disciplinas encargadas del bienestar social, en una especie de saneamiento de la ciudad. Los jueces a partir de esta reforma penal ya no castigarán el crimen y con él el cuerpo como antaño; ahora se dedicarán a encaminar el alma; nos encontramos frente a la creación del alma moderna. Según Foucault: “De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez, cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto «científico»” (Foucault, 1975: 31).

Si bien se ha visto en la benignidad de las penas unos rasgos de humanismo de los jueces hacia los criminales, esta actitud entraña una intención malévol, pues lo que se logra más bien es un control constante sobre los individuos. Este tema ya lo había tratado Foucault en *Historia de la locura*, allí se pone en duda carácter supuestamente humano hacia los locos en el momento de su liberación de los

manicomios por parte de los cuáqueros. En realidad respondía a un afán de control de los locos por medio de la domesticación de la locura misma, es decir, quitándole sus poderes subversivos. En las ciencias de corte *psy-* de hecho, antes de que el médico se presente como instancia de saber, se presenta como poder.

Las ciencias Humanas ponen en juego otra manera de tratamiento del fenómeno humano atendiendo a la individualidad, a los detalles, también han contribuido a elaborar formas de control social cada vez más sutiles, subterráneas.

El hombre es un pliegue del saber, no ha existido desde siempre. En sus estudios Foucault demuestra como a finales de la Edad Media y principios del Renacimiento, el Hombre no existía, existía sí pero como una región de lo existente. El Hombre como forma comienza a existir en el momento en que se convierte en el objeto de un saber posible. Hay que distinguir dos momentos en este proceso. En primer lugar, algunas disciplinas o saberes como la medicina de las especies, o bien el análisis de las riquezas, van a desbordar los esquemas de la representación, era el suelo donde hundían sus raíces y que determina los conocimientos de la Época Clásica; van a cambiar con respecto a la relación que mantienen con lo infinito, desde ese momento se vuelcan hacia los fenómenos individuales. Y es en un segundo movimiento donde la forma Hombre es requerida. Así como el hombre pudo aparecer, es probable que desaparezca, y es en esta posible desaparición donde se inscribe el acontecimiento de la muerte del hombre. En palabras de Foucault: “Por extraño que parezca, el hombre —cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates— es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma” (Foucault, 1966: 8-9).

Ahora bien, para Foucault, la aparición del hombre como figura del saber, determina de alguna forma nuestra experiencia moderna. El pensamiento, gracias al advenimiento de la analítica de la finitud y las ciencias humanas, adquieren compromisos que se dirigen a esa figura del hombre. En eso radica finalmente el humanismo, en que todo hace que converja en el ser del hombre, una especie de simbiosis entre el conocimiento y la ética. El hombre a la vez que se conoce debe transformarse a sí mismo, esto es, el conocer o el pensar (que tiene una forma antropológica) ya prescribe una ética. En tanto que conozco, debo convertirme en aquello que conozco, y esa es la única ética posible, mi único modo de acción, aunque ese modo de acción no me transforme en absoluto. La escena del conocimiento despliega una opacidad, algo todavía impensado, que es lo que posibilita esa tarea de conocer. Pero esa opacidad no altera en absoluto al ser del hombre, eso impensado será retomado como tarea en el mismo seno de lo humano. Lo impensado y lo negativo en el conocimiento, esa parte de sombra que se despliega en el conocer, no se dan en un estado salvaje, desnudo por así decirlo; en su lugar, esa opacidad es la promesa de la afirmación del propio hombre: "...el pensamiento moderno avanza en aquella dirección en donde lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él" (Foucault, 1966:339). La crítica al humanismo desemboca en esto, es una ética que hace imposible toda ética. De hecho para Foucault el pensamiento moderno no ha sido capaz de proponer una ética, pues el mismo es ya una ética, una prescripción de lo que debe ser el pensar, esto es, una figura de lo humano. El humanismo se expresa en "la toma de conciencia, en la elucidación de lo silencioso, en la restitución de la palabra de lo que es mudo, la venida a la luz de aquella parte de sombra que aleja al hombre de sí mismo, la reanimación de lo inerte, es todo aquello que constituye por sí sólo el contenido y la forma de la ética" (Foucault, 1966:339). En otras palabras, el pensamiento moderno nos dice qué es el hombre y en el mismo movimiento lo que debe ser, por ello toda posibilidad de una ética está clausurada. Aquí muy bien podríamos insertar el existencialismo ateo de Sartre. Ir en contra del humanismo implica reactivar una política y una ética otra: "Lo que me aterra del humanismo, es que presenta una cierta forma de nuestra ética como un modelo universal válido para cualquier tipo

de libertad. Pienso que nuestro porvenir comporta más secretos, libertades posibles e invenciones que aquellas que nos permite imaginar el humanismo, en la representación dogmática que dan de él los diferentes componentes del espectro político: la izquierda, el centro, la derecha.” (Foucault, 2001a: 1601).

Podríamos decir que el humanismo es la superposición entre la subjetividad y el conocimiento e implica toda una hermenéutica del sujeto, un constante redescubrimiento de lo que el hombre es y no ha dejado de ser. Pero si rastreamos los orígenes de esta forma en como el ser humano se convierte en sujeto, nos encontramos con el pensamiento griego, que propone otro tipo de subjetividad. Tal parece que los griegos establecieron una forma de relacionarse consigo mismos y con los otros de tal manera que no utilizaron el conocimiento de sí como única perspectiva. Lo anterior indica que la subjetividad occidental ha ido transformándose constantemente, con los griegos la verdad del sujeto no se encuentra en las profundidades del sujeto mismo, en su lugar, la verdad del sujeto es exterior y solamente puede ser alcanzada por la alianza de la voluntad y de la fuerza que forja esa verdad como regla de vida. Más tarde el cristianismo inventará una tecnología alrededor del sujeto para extraer de él una verdad profunda, toda una hermenéutica fundada sobre una técnica de la verdad. El contra-modelo griego es sugerente, pero no implica que se deba copiar tal cual, simplemente es un contra-ejemplo que debería permitir extraer las condiciones de una ética por venir, una ética que nos impida pensar la subjetividad sin recurrir a la hermenéutica y a las técnicas de verdad. Es por esta razón que Foucault apela al momento de la Ilustración, no para sacar de él algún contenido dogmático, antes bien, para rescatar la actitud que pone en juego con respecto a un presente muy definido, nuestra actualidad. ¿Cómo es que nos convertimos en sujetos? ¿Cuál es la relación que establecemos con respecto a nosotros mismos? ¿Mediante qué relaciones de poder nos constituimos como sujetos y cuáles son los saberes que justifican ese ejercicio del poder? A estas preguntas trata de responder la ontología del presente. La ontología del presente no es un corpus teórico, es antes que cualquier cosa una actitud con respecto al presente, un diagnóstico de lo que somos en la actualidad, de nuestra manera de ser muy peculiar y que es diferente con respecto a otros modos de ser y otras

subjetividades, con el fin de ver hasta dónde podríamos ser de otra manera. Se trata de una ética, de una forma de relacionarnos con nosotros mismos, es la forma de expresión que adquiere nuestra propia subjetividad histórica.

Antes de concluir este capítulo, habría que profundizar en una noción que nos parece importante y que sólo ha sido nombrada de paso. Hemos hablado del hombre como figura del saber y que además configura nuestra “experiencia moderna”. Pero ¿a qué nos referimos con exactitud cuando hablamos de experiencia y, sobre todo, cuál es la importancia que tiene para Foucault?

La noción de experiencia es un término con una carga muy fuerte debido al uso que se le ha dado en la tradición filosófica, sobre todo asociada a las teorías del conocimiento. Es precisamente Kant quien la considera y la trabaja con mayor profundidad, pero siempre la piensa al interior del conocimiento. En efecto, para Kant el problema consiste en delimitar los alcances de la razón con respecto al conocimiento verdadero, apodíctico y necesario. Para ello parte del hecho, para él, de que todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo procede de ella. Kant “ve” desde fuera a la experiencia, por ello podemos hablar de “la noción de experiencia en Kant”. No podríamos decir lo mismo si nos referimos a Bataille, de quien Foucault retomará el uso de ese concepto, porque lo que ahí está en juego es la “experiencia *de* Bataille”. Bataille denomina a esa experiencia “experiencia interior” y la define en los siguientes términos: “Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor y la autoridad”.

Bataille considera que siempre se ha pensado a la experiencia en relación con fines ajenos a ella misma, de esta manera la encontramos a menudo al servicio del conocimiento o de la religión. Por ello ahora se la quiere considerar en sí misma, en su interioridad misma, sin que encaje en “proyecto” alguno, “...la naturaleza de la experiencia es, salvo irrisión, no poder existir como proyecto.” (Bataille, 1954:59).

De esta forma la experiencia se pone en la situación de negar los fines que antaño la comandaban y que se erigían como valores y a los cuales tenía como misión venerar: Dios, el conocimiento. Si antes la experiencia era un instrumento, una parada en el camino, para llegar a Dios o para alcanzar el conocimiento, ahora, al quitarle esos fines de donde adquiriría cierta autoridad, se convierte en la autoridad misma. De ahora en adelante tener una experiencia es una negación de todo el saber que cobija al ser humano para dejarlo en la intemperie del “no-saber”. Ir hasta el límite de lo posible del hombre quiere decir: “que el límite que es el conocimiento como fin sea franqueado” (Bataille, 1954:20). Ese saber que es negado y puesto a prueba es el que cada ser humano tiene por el sólo hecho de existir y, cuando lo hacemos a un lado, y con él al proyecto al que pertenece, nos enfrentamos a lo desconocido donde precisamente “el hombre alcanza el límite de lo posible” (Bataille, 1954: 11). Una vez puestos en ese límite, la angustia nos devora, nos sentimos con un peso menos pero al precio de nuestro desvanecimiento, “...el extremo es el punto por el que el hombre escapa a su cegata estupidez, pero, al mismo tiempo, para hundirse en ella.” (Bataille, 1954:51). Si hemos considerado a la experiencia independiente de todo proyecto, es porque le permitimos que nos conduzca a donde ella quiera, sin prescribirle un puerto de antemano en el que pudiéramos estar seguros, y si acaso tiene un objetivo, este consistiría en un lugar de perdición y sinsentido. Lo que introduce Bataille es una afirmación no dialéctica de la negación. Pero no hay que engañarnos, eso desconocido a lo que nos exponemos no está más allá de la experiencia, es la forma de “nuestra” experiencia. Para Foucault se trata de un gesto de transgresión, pero entendiendo que no se da un paso más allá del límite, sino de que uno se sitúa en él: “La transgresión es un gesto que concierne al límite; es allí, en la delgadez de la línea, donde se manifiesta el relámpago de su paso, pero quizás también su trayectoria total, su origen mismo. La raya que ella cruza podría ser efectivamente todo su espacio. El juego de los límites y de la transgresión parece estar regido por una sencilla obstinación: la transgresión salta y no deja de volver a empezar otra vez a saltar por encima de una línea que de inmediato, tras ella, se cierra en una ola de la escasa memoria,

retrocediendo así de nuevo hasta el horizonte de lo infranqueable” (Foucault, 2001a:264-265).

Foucault piensa la experiencia como límite, pues piensa en el pliegue donde impera el reino ilimitado del límite, por ello la experiencia es “el relámpago en la penumbra” (Foucault, 2001a:265), que de vez en cuando le da nombre a lo oscuro. Los actos filosóficos que realiza Foucault son, nada más y nada menos, que experiencias: “El papel esencial que desempeña esta noción en la reflexión de Foucault se explica por la muy particular función que ahí llena: aquella de un pliegue, diría Deleuze; pliegue que se sitúa en la intersección de teorías y de prácticas, de discursos y de instituciones, de lo subjetivo y lo objetivo, de lo normal y lo patológico, de lo verdadero y de lo falso, de lo mostrado y de lo oculto, etc.: en este sentido, pensar las experiencias, es comprender su relación con un impensado que no se constituye de ninguna forma en un más allá de la experiencia, sino que representa la manera compleja y torcida en la cual la experiencia regresa sobre ella misma, y se efectúa diciéndose” (Macherey, 1992:VII-IX)

La ontología apela a un presente determinado, es una forma de incidir en lo que nos es contemporáneo, es la filosofía como acto que crea un espacio para reflexionar lo que somos en el presente. Pero esta búsqueda es, al mismo tiempo, un ya no querer ser lo que se es, es la intención de convertirse en algo completamente distinto, transformar el presente en pasado. Todos estos elementos que acontecen simultáneamente conforman el espesor del acontecimiento. El acontecimiento es el objeto que Foucault introduce en los intersticios del sentido que nos domina, para, de esa manera, posibilitar el cambio. ¿Pero entonces en qué nos convertimos?, ¿hacia qué nueva forma nos acercamos? ¿Cómo será la nueva configuración en la cual nos reconoceremos? Este tipo de preguntas no son pertinentes, puesto que nuestra experiencia ya no está dominada por el proyecto de una Historia Universal, es el acontecimiento lo que queremos superar. “El acto filosófico, que es susceptible de interrumpir el presente y de abrirlo a la vez hacia el pasado y hacia el porvenir, es el acto mismo que dice el presente” (CGP, 1997:226).

De lo único que estamos seguros es del cambio, esto es, del presente, pues se repite incesantemente. La definición que da Foucault de la experiencia, aunque

lacónica, conlleva toda la complejidad de la que hemos hablado, una experiencia, dice, “es algo de lo cual se sale transformado” (Foucault, 2001b:860).

La mayoría de los críticos de Foucault no entienden esta dimensión ética de la filosofía como acto, sino simple y llanamente como teoría, y a partir de las categorías de la filosofía tradicional, esgrimen sus argumentos. Para tomar sólo un ejemplo, Merquior nos dice refiriéndose al tratamiento de la historia que hace Foucault: “su historia está lejos de ser siempre sólida. (...) sus confusiones conceptuales y debilidades explicatorias más bien contrarrestan sus aportaciones reales” (Merquior, 1988: 267). Merquior no toma en cuenta que el asunto de Foucault no se enmarca, primero, en un proyecto; segundo, que los acontecimientos no son hechos o datos, sino actos filosóficos singulares. La actitud ética es, para Foucault, la actitud filosófica por antonomasia, esto es, la actitud que uno tiene a propósito de sus propias prácticas.

Capítulo II: La voluntad de saber

En *La arqueología del saber, grosso modo*, de lo que se trataba era de describir las diferentes transformaciones epistemológicas que se dan en la constitución del saber. Se detectaba la presencia de cierto tipo de objetos, de sujetos, de teorías, de conceptos como los elementos que dan volumen a un corpus determinado, ya sea que se presente como ciencia, literatura, poesía y que se agrupaban con el nombre genérico de saber. Se buscaba el espacio en donde se ordenaban y se agrupaban cierto tipo de conocimientos que eran calificados como verdaderos. La peculiaridad de ese análisis residía en que la descripción se hacía sin apelar a términos trascendentales o a la figura de un sujeto constituyente. En lugar de un sujeto trascendental que le diera sentido a las cosas dichas, se analizaba, más bien, las diferentes posiciones que el sujeto podía asumir en entramados discursivos determinados, esto es, el sujeto quedaba reducido a una función entre otras, mejor dicho, más allá de que el sujeto sea una función, se trataba de ver cuáles son las condiciones que debía cumplir un individuo para convertirse en sujeto dentro de un campo determinado: sujeto de deseo, sujeto económico, sujeto del discurso. “No hay sujeto absoluto” (Foucault, 2001:840). Además el análisis arqueológico no supone a los cuerpos teóricos comúnmente aceptados como principio del análisis, esto es, si tenemos por ejemplo ciertas enunciaciones que presentan un mismo tipo de objetos, un cierto tipo de conceptos y un cierto tipo de sujetos, por esa afinidad en estas tres variables, entonces y sólo entonces sí se les puede dar el nombre de un conjunto teórico, llámese por ejemplo biología o análisis de las riquezas. Así, podemos decir, hemos aglutinado, bajo el nombre de biología, a cierto tipo de saber que corresponde a una determinada configuración enunciativa atendiendo a la manera en cómo se constituyen sus conceptos, a cómo se forman sus objetos y la

distribución de los sujetos que hablan al interior de ese saber y que no serán los mismos si se habla de una historia natural o de una economía. La biología, por ejemplo, obedece a una estabilización de los enunciados que la conforman, atendiendo a las variables que hemos mencionado. Como vemos, en este sentido, la arqueología, más que hablarnos de una sucesión temporal, le da en su lugar más preeminencia al espacio. En todo caso, si hay temporalidad, esta significa la superposición y el escalonamiento de esos saberes así determinados espacialmente: “creo que la inquietud de hoy concierne fundamentalmente al espacio, sin duda mucho más que al tiempo; el tiempo no aparece, probablemente, que como uno de los juegos de distribución posibles en el espacio” (Foucault, 2001a:1573). Quizá esta es una de las razones por las que a menudo se trató de relacionar a Foucault con el movimiento estructuralista, independientemente de lo que por tal se entienda, sobre todo por aquellos que asociaban la descripción de las estructuras con la negación de la historia. Observamos en Foucault una obsesión por las metáforas espaciales para nombrar sus objetos de estudio y esto no es una casualidad, existe una razón profunda de hecho. Para Foucault ha existido una desacreditación del espacio en provecho de una sobrevaloración del tiempo (Foucault menciona a Bergson), en concreto del tiempo del sujeto. “El espacio es aquello que se encontraba muerto, fijo, no dialéctico, inmóvil. Por el contrario, el tiempo, era rico, fecundo, viviente, dialéctico” (Foucault, 2001a:34). Esto quiere decir que cuando utilizamos el vocabulario temporal nos vemos en la necesidad de recurrir a los esquemas de la conciencia individual y con ello reactivamos toda una manera de hacer historia que cobija al sujeto trascendental y con él las ideas de continuidad histórica, progreso o proyecto de la existencia. En cambio las metáforas espaciales ponen en evidencia relaciones y transformaciones de los discursos en el entramado de las relaciones estrechas entre el poder y el saber. De ahí toda esta referencia por el espacio y el vocabulario a que da lugar: campo, posición, región, territorio, suelo, dominio, etc. No es casualidad que Deleuze en algún momento lo llame cartógrafo (Deleuze, 1986). Para algunos entonces negar el tiempo es negar la historia, precisamente aquellos que clasificaban a Foucault como estructuralistas, pero lo que estaba en juego era otra forma de hacer historia, para la cual “la

descripción espacializante de los hechos del discurso daba pie al análisis de los efectos de poder que ese discurso ponía en juego” (Foucault, 2001a:34). Luego entonces habría que poner en perspectiva nuestra habitual recurrencia a la forma de considerar la temporalidad como una sucesión de instantes. Si encontramos en Foucault, y vaya que sucede a menudo, nociones como las de época clásica, época moderna, entre otras, se refieren al espacio-tiempo del discurso, que obedece más a distribuciones espaciales. El concepto efímero de episteme, utilizado en *Las palabras y las cosas*, trata de dar cuenta de esta característica de la arqueología. Ahora bien, lo que ahora nos interesa, sin dejar de lado la perspectiva arqueológica, que es determinante, es ver la nueva dimensión que adquiere la descripción discursiva de los dominios de saber a la luz de los desarrollos ulteriores del pensamiento foucaultiano y que, dicho sea de paso, ya se encontraba como un problema definido pero aún no desarrollado hasta ese momento, nos referimos a la cuestión del poder. Para ello tomaremos la noción de voluntad de saber como hilo conductor, pues es la base para las investigaciones que Foucault se propuso en esa turbulenta década de los años 70's. No olvidemos que los modelos teóricos que utiliza en sus investigaciones se van transformando a medida que avanza y dependen también de los ámbitos a los que se aplica.

En este apartado hablaremos del concepto de la voluntad de saber, pues sirve como base o fundamento para el planteamiento de la relación estrecha entre regímenes de saber y regímenes de poder, la simbiosis entre el saber y el poder. En *El Orden del discurso*, la lección inaugural en el *Collège de France* y bajo un París sitiado por las fuerzas del orden policial, Foucault sugiere que el hecho de hablar, de colocarse en tal o cual posición discursiva, no es un acto inocente; reactiva, por el contrario, un número específico de coacciones que dependen del lugar, espacio y tiempo desde donde se habla: en la sociedad, en una institución determinada, en las palabras de todos los días incluso. Aunque parezca inocuo, el discurso está cargado de prerrogativas y de sanciones que nosotros no vemos por el mismo hecho de que al hablar esas mismas prerrogativas y sanciones se actualizan; nosotros hablantes no hacemos más que interiorizarlas y ponerlas en funcionamiento a través del lenguaje en tanto que práctica. Las asperezas del discurso son atenuadas por el

uso que creemos hacer de él, ya que creemos instalarnos, cuando lo desplegamos, en el ámbito del sentido y nos parece entonces un medio transparente en donde se manifiestan las verdades una a una sin reticencia. Con ello nuestra conciencia gana tranquilidad, y nuestras inquietudes se reducen a cero. Lo que en verdad sucede es que la materialidad propia del discurso es dejada de lado, esto es, toda su dimensión histórico-política.

Por principio, existe esa sospecha, de que con el lenguaje hacemos otra cosa además de hablar en un medio transparente en donde se reflejan las cosas tal cual son, sólo habría que pensar en todos los cuidados, ceremonias y rituales a partir de los cuales se hace proliferar el discurso. Pensemos en el cuidado que se toma Foucault en esa misma lección inaugural, en el emplazamiento que ocupa al tomar la palabra, del tono que se emplea, ante quién se proliferan las palabras, todo ello debería bastar para no tomar las cosas a la ligera, habría que apartar esa indiferencia primera con respecto a la materialidad del lenguaje pues implica toda una dimensión histórica-política que pasamos por alto. Al respecto podríamos traer a colación las palabras con las que Derrida comenzaba una conferencia que pronunció en 1968, teniendo como contexto varios acontecimientos de orden político que de alguna forma condicionaban su posición. En efecto dicha conferencia se pronunció en las semanas previas a las negociaciones con Vietnam, acababa de suceder el asesinato de Martin Luther King y tenía lugar la ocupación de las universidades francesas por las fuerzas del orden. Ahí se trataba de un “coloquio” internacional de filosofía, como si la filosofía fuera un asunto coloquial, “el coloquio no puede tener lugar más que en un medio o más bien en la representación que deben hacerse todos los participantes de un cierto éter transparente que aquí no sería otra cosa sino lo que se llama la universalidad del discurso filosófico” (Derrida, 1998:148). Los coloquios, pese a su nombre, no son coloquiales y mucho menos los de filosofía, mucho menos en ese año y en tales circunstancias. La libertad con la cual discurrimos y que apacigua todas las oposiciones políticas no es más que aparente, “que una declaración de oposición a cierta política oficial sea autorizada, autorizada por las autoridades, significa también que, en esta misma medida, no perturba el orden, no molesta” (Derrida, 1998:150). Que un discurso filosófico no

moleste es señal de que se le ha quitado su significación política, se le ha domesticado. Esta característica parece ser un fenómeno constante en el discurso filosófico, pensemos en el discurso socrático, ese sí coloquial, en la manera que tenía de provocar disturbios en el alma de sus oyentes y cómo tuvo que pagar el precio con la ejecución de Sócrates ya que “perturbaba” a la juventud. A lo mejor Platón tuvo muy presente esa significación política del discurso e instauró la Academia, un lugar donde se autoriza la palabra filosófica, donde no sólo se la permite sino se la insta a comparecer y hasta a vociferar, pero ya sin efecto político alguno, pues ya no se trataba de un discurso coloquial, cotidiano. Con el enclaustramiento del discurso filosófico éste se encontraba ya clasificado y relegado a un lugar específico, en otras palabras estaba controlado, de alguna forma se le separaba de los efectos estratégicos que hubiese podido tener en un estado digamos salvaje.

En todo caso, se percibe que el discurso conlleva riesgos y peligros que hay que controlar con el fin de mantener cierta estabilidad. La pregunta es entonces cuáles son y cómo se dan esos procedimientos mediante los cuales se nos insta a hablar de cierta forma y bajo tal o cual condiciones., “procesos que tienen como fin conjurar los poderes y los peligros, de dominar el acontecimiento aleatorio, y de esquivar la pesada y dudosa materialidad” (Foucault, 1971:11).

Foucault tratará de sacar a la luz estos procedimientos mediante los cuales al discurso se le sustrae su carácter agónico. Para tal propósito describe al menos tres de ellos: la censura, la partición razón-locura y la oposición entre falso y verdadero. En lo que respecta al procedimiento de la censura que es el más conocido podríamos decir lo siguiente: existen tres tipos de censura, la primera con respecto al objeto del que se habla, hay cosas que no podemos mencionar, no se puede decir todo, tabú del objeto. Puede tratarse aquí de cosas que tienen nombre pero que debido a ciertas circunstancias ya sea de orden histórico, político o psicológico, esos nombres no pueden ser llevados a un acto de dicción. Pensemos por ejemplo en el empleo que se hace del latín para nombrar fenómenos de tipo sexual. Luego, en segundo lugar, el ritual de la circunstancia, pues no se puede hablar de todo en todo momento. Finalmente, el derecho de exclusividad del sujeto que habla, es decir, no

todos podemos hablar de todo, si no que hay sujetos para los cuales está destinado la proliferación de tal o cual discurso de manera exclusiva; yo no podría hablar de matemáticas o filosofía si no muestro con antelación mis credenciales que me habiliten para ese ejercicio, por ejemplo. Foucault propone los campos de la sexualidad y la política como modelos en donde se juega con mayor rigor este tipo de exclusión mediante la censura. Así observamos de inmediato que el discurso está ligado al deseo y al poder, que la calma con la cual suele transitar a través de él es una apariencia. Las censuras que el discurso pone en operación traicionan su neutralidad. Más todavía, “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino que es aquello por lo que y para lo que se lucha, el poder del cual uno se quiere adueñar” (Foucault, 1971:12). Un ejemplo significativo de este deseo de apropiación del discurso lo encontramos en el psicoanálisis, en la forma en cómo Freud le otorga sentido y significación a las palabras irrazonables (del sueño, de la neurosis, de la vida cotidiana), esto es promueve una intención política con ese gesto y vemos a su vez cómo el lenguaje deja de ser un juego de pura traducción.

Otro de los procedimientos de exclusión es la separación entre razón y locura. Aquí no se trata de censurar las palabras o el lenguaje de la locura o los locos, antes bien se trata de una partición y un rechazo. Las palabras de la locura no dicen nada, están destinadas al sinsentido, en este caso hablar ya de “lenguaje” de la locura es una concesión pues, al extremo, la locura es ruido, dicho lo anterior con respecto a la psiquiatría antes de Freud, pues como hemos mencionado es Freud quien integra esos balbuceos al circuito del sentido junto con la literatura. Antes de la irrupción freudiana y del desarrollo de la literatura, esas palabras de la locura a lo mucho están investidas por la razón, pero ese sentido y valor que les da la razón es posible a partir del rechazo inicial. Es el caso de la posición del loco en el teatro de los siglos XVI y XVII, donde podemos observar que es tomado en cuenta en la medida que es excluido. Si bien se trata de un personaje que desata la trama de las obras en la medida en que dice la verdad que los otros esperan, él mismo no es dueño de la verdad: “el loco es un profeta ingenuo, cuenta la verdad sin saberla. La verdad se transparenta a través de él, pero él, por su parte, no la posee. Las palabras de la

verdad se desarrollan en él sin que se asuma como responsable” (Foucault, 2001:979). Opera en este caso una división entre la voluntad y la verdad que es lo que distingue a los locos de los que no lo son, esto es, entre aquél que no tiene voluntad pero sabe la verdad y aquellos que tienen la voluntad pero que no saben la verdad. El loco no puede decir la verdad a no ser que sea como enmascarada, y sin que él se dé cuenta que la dice. Y esas palabras sólo cobran sentido por mediación de la razón. Por un lado las palabras de los locos no tenían valor y, sin embargo, no se les aniquilaba del todo, pues se les escuchaba atentamente porque podrían llevar algo de verdad. Para Foucault, esto tiene remanencias en Freud precisamente, pues ahí “se trataba de hacer aparecer la forma auténtica del ser neurótico del paciente, a saber: la verdad que el paciente mismo no domina” (Foucault, 2001:980). Se podría hacer un resumen muy panorámico de la historia de las relaciones entre la locura y la verdad. Hasta el siglo XVII la locura se anudaba sordamente con la verdad, la figura característica de esta época es el bufón, “se podría decir que el bufón era, de alguna forma, la institucionalización de la palabra de la locura” (Foucault, 2001, 999), por cuanto que es un personaje que se presenta ajeno a la moral y a la política y en esa medida narra la verdad de manera simbólica, una verdad que no es accesible para el resto de los hombres. Luego, en el siglo XVIII y XIX, o hasta Freud, esas relaciones tan peculiares son ignoradas, recubiertas, rechazadas. Otro de los momentos mayores de esta partición y rechazo es el momento freudiano. En efecto, uno de los temas que se desarrollan en la *Historia de la locura en la época clásica* es el del silenciamiento al que ha estado sometida la locura a través de las formas de la razón, dentro de las cuales figura la psiquiatría, el discurso que ésta hace circular no sería otra cosa más que un monólogo de la razón sobre la locura. La locura no tiene ni ha tenido voz propia. De ahí la referencia al psicoanálisis como la supuesta práctica de reactivación del lenguaje de la locura, ya que Freud es el primero que se pone a la escucha de las palabras de la locura, con el fin de desentrañar su sentido, eso que constantemente se nos escapa y que dice la verdad sobre nosotros mismos; sin embargo, la puesta al día de toda la maquinaria compuesta de instituciones y saberes que se ha forjado para tal escucha nos debería bastar para “...sospechar que la partición, lejos de

haberse borrado, juega de otra manera, según alineamientos diferentes, a través de nuevas instituciones y con efectos que no son los mismos". (Foucault, 1971:15). El mutismo del terapeuta se traduce en alerta y eso basta para reanudar el silenciamiento y por ende reactivar la sospecha. El psicoanálisis, en este caso, lejos de ser una práctica liberadora, prolonga estructuras que la psiquiatría habría desarrollado con anterioridad. Aquí es pertinente hacer una observación, pues hay quienes no estarían de acuerdo con estas aseveraciones, el mismo tratamiento que hace Foucault a propósito del psicoanálisis es ambiguo en el sentido de que no trabaja sobre algún texto de Freud en específico, sino que lo remite constantemente a los dispositivos de poder. Mi postura al respecto se suscribe a la crítica foucaultiana y tiene como base el punto de vista de las relaciones de poder, polemizar con otras posturas me sacaría del propósito de lo que aquí deseo exponer. En resumen Freud reanuda las relaciones entre la verdad y la locura, pero no obsta para que se pongan en funcionamiento nuevas restricciones.

Finalmente tenemos la oposición entre lo verdadero y lo falso. En un primer acercamiento sería difícil pensar que existan procedimientos de exclusión pues, a diferencia de los dos anteriores, no vemos cómo se podrían establecer relaciones de sujeción o violencia. La verdad se presentaría como lo que no puede tener una historia o que simplemente se encontraría ajena a las contingencias históricas o bien, no dependiendo de tribulaciones institucionales. Si nos quedamos sólo con los contenidos que se dan al interior de los discursos pareciera ser que la partición entre lo verdadero y lo falso no es contingente ni arbitraria, pues se delinearían con toda transparencia las condiciones mínimas necesarias para que sus contenidos se designen como verdaderos o falsos atendiendo a especificaciones muy puntuales. Pero, y aquí encontramos la sospecha de Foucault, si los vemos desde otro punto de vista, esto es desde su exterioridad, desde la forma en cómo se han ido afirmando en detrimento de otros discursos, quizá podamos ver que tienen lugar particiones del orden de la censura o de la exclusión como es el caso de la partición entre razón y locura. Así la verdad misma tendría una historia que habría que abordar. Además de que la aparente neutralidad y desinterés con la cual se nos presenta la partición entre lo verdadero y lo falso ya sería un efecto del tipo de

exclusión que estaría operando por el simple hecho de afirmarse. De este modo quedaría esbozado el propósito de Foucault:

“...se trataría de saber si la voluntad de verdad no es tan profundamente histórica que no importa que otro sistema de exclusión; si no es tan arbitraria como ellos en su raíz; si no es modificable como ellos en el curso de la historia; si no se apoya como ellos y si como ellos no es relanzada por todo un sistema institucional; si ella no forma un sistema de sujeción que se ejerce no solamente sobre otros discursos, sino sobre toda una serie de otras prácticas. Se trata en suma de saber que luchas reales y cuales relaciones de dominio están comprometidas en la voluntad de verdad (Foucault, 2011:4).”

Entonces, por un lado, la verdad tiene una historia y es a partir de ahí como se forma el saber atendiendo a esa consideración sobre la verdad, pero lo importante será ver cuál es la voluntad que se pone en juego y que precisamente es sustraída por pretendidas dimensiones universales y desinteresadas. Por ello nos vamos a encontrar con lo que es negado en esa afirmación, con lo que es dejado de lado, oscurecido o negado totalmente por ese tipo de verdad en apariencia tan natural. Ya en los griegos mismos podemos considerar esa escansión. Para los griegos de los siglos VII y VI la verdad no se establecía a partir de la concordancia entre la palabra y la realidad, a partir de procedimientos de verificación y demostración. Estar en la verdad tenía que ver más con el estatus del sujeto que hablaba, con el ritual requerido y bajo reglas precisas de su lenguaje, era una palabra eficaz que incidía en la realización de lo real, ya volveremos a este tema en las siguientes páginas en este mismo capítulo. En el siglo V en cambio, la verdad se traslada a lo que dice el discurso, a su sentido y su forma. “Entre Hesíodo y Platón se establece una cierta partición, separando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva porque en adelante el discurso verdadero no es más el discurso precioso y deseable, porque no es más el discurso ligado al poder. El sofista es expulsado” (Foucault, 1971, 17-18).

Para Foucault esta partición que se lleva a cabo en el mundo griego es la que da forma a nuestra voluntad de saber, pero esto no quiere decir que se haya mantenido tal cual sino que se ha transformado históricamente. Las transformaciones tienen

lugar debido a múltiples causas, ya sea por los soportes institucionales o bien por la puesta en práctica de los saberes en las sociedades, o la interacción de ambas circunstancias. El detalle reside en que de esta voluntad de verdad no se suele hablar “como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias fueran escondidas por la misma verdad en su desarrollo necesario” (Foucault, 1971, 21-22). Según Foucault los tres sistemas de exclusión de los que habla convergen al final con el de la voluntad de verdad, pues al parecer los reabsorbe. El sistema de establecer la verdad en nuestra actualidad está configurado por el saber científico y no es de extrañarse que todo tipo de saber desee ser recalificado por la ciencia, esto es, que entre más científico sea un saber es más válido, menos arbitrario, más universal. La extensión de este modo de exclusión es tal que oculta las pretensiones de poder y el deseo (en tanto que el conocimiento no se explica por el conocimiento mismo) que se encuentran implícitos en los discursos de ese tipo. Lo que se debe hacer para alterar el orden de ese discurso, para sembrar la disensión y no aceptar pasivamente los efectos de exclusión de esa voluntad, es desatar el conflicto que existe entre el saber, el poder y la verdad, poner en cuestión la voluntad de verdad en suma, porque al fin y al cabo “ignoramos la voluntad de verdad como prodigiosa maquinaria destinada a excluir” (Foucault, 1971:22).

No es una tarea sencilla, hay que analizar primero todas las complicidades que se encuentran implicadas. Por lo pronto señalaríamos algunos temas que nos son familiares y que ocultan la singularidad de los discursos y sus efectos de exclusión. Si bien la censura, la partición entre la razón y la locura y la voluntad de verdad trabajan desde la exterioridad de los discursos, existen mecanismos que domesticar, desde el interior del discurso, su carácter aleatorio y su carácter de acontecimiento. En primer lugar, el comentario, que supone un texto primordial que en algún momento habría de develarse por completo. Esa develación funciona como una promesa siempre decepcionada, pues al final nunca llega la última palabra. Siempre hay comentario sobre comentario y todo ese encadenamiento de palabras dichas pertenece por derecho propio a ese texto primero que se intenta desvelar, las regula a todas a decir verdad y en ese sentido las ordena en su propio tiempo. “El comentario conjura el azar del discurso: permite decir otra cosa que el texto

mismo, pero a condición de que sea ese texto mismo el que sea dicho y de alguna manera completado....Lo nuevo no está en lo que está dicho sino en el acontecimiento de su retorno” (Foucault, 1971:27-28). Otro principio que funciona como regulador del discurso es la figura del autor, como aquella entidad bajo la cual se aglutinan los sentidos de las cosas dichas. La función del autor es histórica, no es lo mismo su funcionamiento en la Edad Media que en la Edad Moderna, ni tampoco en las disciplinas en las cuales se coloca, el autor es una forma de control del azar pues se reúne en la forma de un yo toda la dispersión que el lenguaje podría brindar. Las figuras del comentario y el autor son la mayoría de las veces complementarias, no se excluyen sino que se refuerzan mutuamente: “El comentario limitaba el azar del discurso por el juego de una identidad que tendría la forma de la repetición y de lo mismo. El principio del autor limita ese mismo azar por el juego de una identidad que tiene la forma de la individualidad y el yo” (Foucault, 1971:31). También tenemos a las disciplinas, pues son los conjuntos discursivos puestos en sistematicidad y que dan coherencia al discurso. El comentario, el autor y las disciplinas son temas que se tratan con mayor extensión en la *Arqueología del saber* cuya tarea consistía en liberar al discurso de estas sujeciones y dejar el lenguaje en su dispersión originaria, restituirle su carácter de acontecimiento, tomarlo como enunciado, es decir, considerarlo desde el punto de vista de su existencia, de su rareza.

Hay otras formas de apropiación, de distribución y de control del discurso que están destinadas a la calificación de los sujetos que hablan. Para que un sujeto tenga derecho a la palabra o, mejor dicho, se coloque al interior del discurso para su proliferación, es necesario que siga un ritual determinado, bajo ciertas circunstancias, en el momento oportuno. O las sociedades de discurso que autorizan a cierto tipo de sujetos a acceder a la palabra. O las doctrinas, con su repartición y corrección de lo que debe decirse y lo que no. O bien la apropiación social del discurso que se da por métodos educativos específicos, por la pedagogía y las reglas que impone.

Pero también la filosofía ha contribuido a la difusión y reforzamiento de procesos de exclusión. Así mediante ciertos temas como el del sujeto constituyente, la

experiencia originaria y el tema de la mediación universal contribuyen al enmascaramiento del discurso, a fomentar su ausencia y en el mejor de los casos se lo suprime. Pero, ¿cuál es este discurso que se elude? En principio no es el lenguaje en general. El discurso es no tanto lo que se dice, como aquello que hace posible lo que se dice y la forma en cómo se dice; el discurso es lo no dicho del lenguaje pero que lo hace posible. Es lo que efectivamente se dice, es la manera en que se considera al lenguaje al nivel de su existencia. No a la manera del comentario, éste trata de decir lo ya dicho pero con otras palabras. El discurso toma al lenguaje en su realidad concreta, no se le considera como significante, esto es, como si escondiera un sentido más profundo que habría que desplegar a partir del comentario. Foucault ya proponía una nueva pragmática del lenguaje al proponer al “enunciado” como la función que permitía describir las reglas de formación de los discursos. El enunciado es una función, no una unidad gramatical, y actualiza un acontecimiento en el espesor del lenguaje, que es la irrupción del discurso en su singularidad. Es por ello que los temas de la filosofía que hemos enumerado contribuyen a la elisión del discurso. El sujeto fundador es el que fundamenta el sentido de las palabras y el horizonte de las significaciones y es a él al que debemos referirnos si debemos entender las palabras dichas. La experiencia originaria nos liga de una forma natural al mundo de tal modo que sólo nos resta descubrir las significaciones que ya habitaban ahí, para ello utilizamos al lenguaje como un instrumento para expresarlas. Lo mismo sucede con la mediación universal, el discurso es tratado como significante. “Que sea pues en una filosofía del sujeto fundador, en una filosofía de la experiencia originaria o en una filosofía de la mediación universal, el discurso no es más que un juego de escritura en el primer caso, de lectura en el segundo, de intercambio en el tercero, y ese intercambio, aquella lectura y aquella escritura no ponen jamás en juego los signos. El discurso se anula así, en su realidad, poniéndose a la orden del significante (Foucault, 1971:51).”

De aquí podemos prescribir dos tareas, por un lado restituir el discurso en su rareza y, por otro, analizar los tipos de exclusión que esos discursos ponen en juego en el momento mismo de su aparición. Estas dos operaciones se dan simultáneamente,

pues al momento de definir el contorno de los discursos podríamos observar sus efectos de exclusión. Un momento crítico que trataría de cernir las formas de exclusión y un momento genealógico que analizaría la formación de los discursos, se trataría entonces de una empresa crítico-genealógica. Con esto podemos observar que no hay una separación entre lo que se ha llamado una “etapa arqueológica” y una “etapa genealógica”, la misma arqueología es rebautizada como genealogía y lo que se añade con este nombre es la intención de estudiar la imbricación entre los discursos y los efectos de poder que conllevan, esa relación entre saber y poder indisociable.

“Ahora bien, tengo la impresión que existe, es lo que trato de hacer aparecer, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. No hace falta contentarse y decir que el poder tiene necesidad de tal o cual descubrimiento, de tal o cual forma de saber, si no que ejercer el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula información, los utiliza. (...) El ejercicio del poder crea siempre saber e inversamente, el saber acarrea efectos de poder” (Foucault, 2001:1620).

Hay que superar ese mito que nos domina y que considera que la verdad se encuentra fuera de las relaciones de poder y que solamente está disponible para aquellos que se alejan de él y que la persiguen con un supuesto desinterés. La verdad es de este mundo y es necesario hacer aparecer las circunstancias que la hacen posible y el modo de su funcionamiento. El análisis se tiene que delimitar a cierto tipo de discursos. Foucault circunscribe su tarea al discurso de la sexualidad, al de la penalidad, la medicina y aquél, del que vamos a empezar a hacer el análisis de su planteamiento, y que determina nuestra voluntad de verdad, el discurso filosófico.

Hemos dicho que una de las formas en las cuales es controlada la rareza del discurso, su aleatoriedad y por ende su carácter de acontecimiento (esto es el hecho de que aparezca tal o cual fenómeno discursivo y no otro en su lugar) es su aglutinación en unidades discursivas que llamamos disciplinas. Así que cuando hablamos de la filosofía como disciplina le sustraemos su carácter histórico y mezclamos sin distinción un corpus de conocimientos que más o menos, creemos,

tienen las mismas características y los mismos efectos. Para Foucault, en cambio, la función de la filosofía se ha transformado significativamente. En la actualidad “la filosofía, en tanto que actividad autónoma, ha desaparecido” (Foucault, 2001:973). Todavía en el siglo XVIII la filosofía era el lugar donde se llevaban a cabo decisiones originales para nuestra cultura, es decir, “una elección que delimitaría todo un conjunto constituido por el saber humano, las actividades humanas, la percepción y la utilidad” (Foucault, 2001:974). La filosofía fundamentaba la cultura. Después de ser el lugar de la máxima expresión del pensamiento occidental, la filosofía se ha convertido en una actividad de profesor de universidad, la filosofía se enseña y ya no se práctica. No sólo se ha convertido en una actividad pedagógica, sino también una de las menos valoradas en el dominio de la educación. En efecto observamos cómo, y cada vez con más insistencia, se ha tratado de eliminar las materias de filosofía en los bachilleratos y se le pide constantemente a la filosofía su justificación, a lo cual nosotros apelamos a su carácter de elección original, pero ya ésta no pasa por ella. Cuando justificamos a la filosofía por ser el lugar donde se determina el pensamiento, lo único que mostramos es una falta de conciencia histórica. Estos fenómenos muestran que la filosofía ha perdido su papel, su función y su autonomía. Hegel quizá sea el último gesto de la filosofía que opera una elección original y es que “a grandes rasgos la filosofía hegeliana consiste en no dar pie a la elección, es decir, recuperar en su propia filosofía, al interior de su discurso, todas las elecciones que se han llevado a cabo en la historia” (Foucault, 2001:974). Después de aquí las elecciones originales se juegan en otros dominios, basta tener en cuenta la influencia que tienen sobre nuestras formas de pensar la ciencia y la política; o bien las elecciones originales operadas por Nietzsche, Freud o Marx, las cuales no tienen como punto de partida o de llegada a la filosofía, oponiéndose frontalmente a ésta incluso. La razón de esto radica en que, también en ese mismo siglo XVIII, tiene lugar un fenómeno de gran importancia y que tiene que ver con los procesos de exclusión asociados al discurso, hablamos de la disciplinarización de los saberes. Por principio debemos distinguir entre la historia de las ciencias y la genealogía de los saberes. La historia de las ciencias describe la interacción entre la estructura del conocimiento y la exigencia de la verdad, esto es, se pregunta por cuál es el

fundamento para que un sujeto pueda conocer las verdades del mundo, cuáles son las condiciones que impiden la aparición de la verdad, es una perspectiva interna del desarrollo de la verdad. La genealogía de los saberes se sitúa en otro nivel, en otra perspectiva, esta vez externa, no tanto por el fundamento del conocimiento y su correlación con la verdad, sino a partir del punto de vista de una práctica discursiva y los efectos de poder que ésta suscita. De ahí que Foucault lea el periodo de la Ilustración como algo totalmente diferente a lo que estamos habituados. Es común considerar a la Ilustración, el momento de las luces, como el paso que se da de la noche a la luz, de la ignorancia al saber, de la abolición de los prejuicios y del dogmatismo religioso, a la libertad y al paso triunfante de la razón que destruye las quimeras y el error. En la perspectiva genealógica lo que vemos es otra cosa: “Un inmenso y múltiple combate, no tanto entre conocimiento e ignorancia, sino un inmenso y múltiple combate *de los saberes* unos contra otros, saberes que se oponen unos contra otros debido a su morfología propia, por sus detentores enemigos los unos contra los otros y por sus efectos de poder intrínsecos” (Foucault, 1997:159).

Tenemos por caso dos ejemplos de esta disciplinarización. El primero de ellos el saber técnico-tecnológico. El siglo XVIII no inventó los saberes técnicos, estos ya existían, sólo que tenían muchas formas y estaban muy dispersos, tenían grados distintos y eran muy diferentes entre ellos, se ponían en práctica tanto en los pequeños talleres artesanales o en lo que podríamos llamar las incipientes fábricas. Este saber tecnológico estaba muy ligado a la cuestión económica, por lo tanto hacerse de cierto tipo de estos saberes procuraba a quien lo tuviera un bienestar económico y por ende independencia. De ahí que se desarrollen luchas por obtenerlo, por guardarlo, por esconderlo de aquellos a quienes en un momento dado pudiesen utilizarlo en contra de alguien: “inmensa lucha alrededor de las inducciones económicas y de los efectos de poder ligados a la posesión exclusiva de un saber, a su dispersión y a su secreto” (Foucault, 1997:160). Es en ese momento en el cual habrá una intervención por parte del Estado imponiendo cuatro procedimientos: la eliminación o descalificación de aquellos saberes que sean muy costosos; luego normalización de los saberes y desaparición de su dispersión,

haciéndolos comunicar unos con otros y eliminando al mismo tiempo las prerrogativas que su posesión pudiera generar, después una clasificación jerárquica de esos saberes, esto es, la distinción de los saberes más importantes de aquellos que tienen relevancia de manera secundaria, distinción entre los saberes prácticos de los formales; finalmente organización piramidal, así hay saberes que es necesario clasificarlos por su contenido y en esa medida serán básicos, luego otros más especializados que hacen funcionar a los primeros y así sucesivamente. La institucionalización de esta disciplinarización de los saberes que consiste en suma en la selección, normalización, jerarquización y centralización la podemos observar en dos fenómenos. La *Enciclopedia* y la creación de escuelas especializadas como la Escuela de Minas, la Escuela de caminos, canales y puertos. Así podríamos decir que con respecto a la Enciclopedia, se trata del esfuerzo mejor logrado por sistematizar el saber otrora disperso y polimorfo, de ahí que no hay que ver a la *Enciclopedia* solamente desde el punto de vista doctrinal, de las críticas que hace a los poderes fácticos en turno, su empresa es más, en la medida en que contribuye a poner orden al conocimiento. Las famosas láminas de la *Enciclopedia* además de hablar del trabajo efectivo de los hombres, de lo que les permite vivir, de su tránsito por el mundo y que se opone al dogmatismo eclesiástico punto por punto a sus desarrollos metafísicos, permiten cartografiar y jerarquizar esas mismas actividades y darle un nuevo rostro al saber.

Un segundo ejemplo de la disciplinarización lo encontramos a propósito del saber médico. De la misma forma que en el saber técnico-tecnológico, existen distintas formas de brindar cuidados, distintas concepciones de la enfermedad, la calificación de los médicos de finales del siglo XVIII era muy dispar. De ahí la necesidad de aplicar los procesos de disciplinarización que hemos descrito, con el fin de homogeneizar las reglas que hagan del cuidado médico una práctica más eficaz, más rentable, menos costosa. Surge la especialización en la medicina, la creación de hospitales, el surgimiento de Escuelas y sociedades de medicina, así como campañas de higiene, de cuidados para los niños, todo ello como efectos de la disciplina:

“El siglo XVIII ha sido el siglo de la disciplinarización de los saberes, es decir, la organización interna de cada saber como una disciplina teniendo, en su propio campo, a la vez criterios de selección que permiten separar el falso saber o el no saber, formas de normalización y homogeneización de los contenidos, formas de jerarquización, y en fin una organización interna de centralización de esos saberes a partir de una suerte de axiomatización de hecho” (Foucault, 1997:161-162).

Todos estos procesos dan pie a una disciplina que los engloba a todos, será la ciencia. Como podemos darnos cuenta, la ciencia no existía, la ciencia es un fenómeno de esta disciplinarización. Otrora los saberes se comunicaban a partir de otro sistema de organización, la filosofía precisamente. Con la aparición de la ciencia, la filosofía es desplazada, ya no es más la que fundamenta el saber, su función deja de ser por completo la de legisladora del saber, “La ciencia, como dominio general, como policía disciplinaria de los saberes, ha tomado el relevo a la vez de la filosofía y la *mathesis*. Va a plantear problemas específicos a la policía disciplinaria de los saberes: problemas de clasificación, problemas de jerarquización, problemas de vecindad, etc.” (Foucault, 1997:162). La filosofía ya no tiene que ver con los procesos efectivos del saber. Es un despropósito, en este sentido, el que la filosofía trate de fundamentar la ciencia, ya no es su papel ni su tarea; la ciencia, sus progresos y transformaciones prescinden sin problema alguno de la filosofía; en cambio es la filosofía la que recurre a la ciencia para justificarse y autenticarse, muestra de ello es el interés creciente de ciertas filosofías que intentan investirse con el adjetivo de ciencia. Ahora bien, no tenemos por qué concluir que la filosofía no sirva, antes bien la filosofía debe tener un papel específico, más modesto por supuesto que aquella tarea, ahora desmesurada, de fundamentar el conocimiento. La filosofía en tanto que actividad consistiría en el diagnóstico de las fuerzas que se encuentran en juego en nuestro presente y que nos definen, en nuestros gestos, maneras de hablar, de pensar. Lo que ha sucedido es una transformación muy importante en el régimen del saber, en contubernio con un régimen de poder muy específico, y no hay que ver a la filosofía como un discurso que se colocaría por encima de esa interacción entre el saber y el poder, también ella, en tanto que saber, se transforma en cuanto a su papel y sus funciones. En la

época que estamos abordando, en el pensamiento de Foucault hay una preocupación muy fuerte por el papel político del intelectual. Éste no va a ser el sabio, el que dice a los demás cómo deben comportarse, cómo deben pensar. Su función es la de nombrar e identificar las fuerzas que están en juego en saberes muy concretos. De aquí las nociones de Intelectual universal, aquél que dicta las leyes desde su Olimpo, y la de intelectual específico, que se encuentra emplazado en luchas muy específicas.

Retomando el hilo de la cuestión, lo que hemos dicho de la filosofía implica un momento de voluntad de verdad, pero hay que tener en cuenta que esa voluntad de verdad tiene sus orígenes en el discurso de la filosofía, cuando precisamente ella era el lugar donde se definían las elecciones originales y se fundamentaba la cultura. ¿Cómo surge esa voluntad de verdad? Esa es la cuestión que trataremos de elucidar a continuación siguiendo el planteamiento de la investigación foucaultiana.

Todo discurso en su formación implica un planteamiento sobre la verdad a partir de la cual se justifica en tanto que saber. Pero esa verdad implica también cierta violencia, esto es que se afirma negando a su vez a otros discursos, es lo que hemos llamado la voluntad de verdad. Lo que es menester preguntar entonces radica en el origen de la voluntad de verdad que nos domina y que ponemos en juego cuando desplegamos nuestros saberes, se trata en suma de la morfología de la voluntad de saber. Foucault detecta que el lugar de nacimiento de esa voluntad de saber, con la verdad que pone en juego, es en el pensamiento filosófico de la antigüedad. Hablando de las primeras líneas de la *Metafísica* de Aristóteles, Foucault nos dice lo siguiente: “si se admite que es del interior del discurso filosófico que la ciencia ha tomado su origen, se ve cual es la partida del problema propuesto. El gesto que ha definido por exclusión un afuera del discurso filosófico y ha anudado de cierta manera la filosofía y la verdad, ese gesto debe caracterizar perfectamente nuestra voluntad de saber” (Foucault, 2011:38). Tal parece que lo que define nuestra voluntad de saber es una voluntad de verdad, esto es, un sistema que define la verdad de la falsedad cuyo planteamiento se dio en la filosofía, en Aristóteles en concreto. Ya veremos que es aquí donde se encabalgan, por así decirlo, la voluntad

de saber con la voluntad de verdad hasta el punto que parece se trata de la misma cosa, pero ambas son irreductibles, aunque siempre se presenten simultáneamente hasta confundir sus contornos.

El análisis que se propone son pues las primeras líneas de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista” (Aristóteles, 1998:2). El texto puede leerse internamente y también es susceptible de una lectura externa. Internamente en el sentido de que hay una coherencia entre todos los elementos que lo integran y forman un sistema dentro del cual esos elementos apelan unos con otros, se llaman recíprocamente y se refuerzan, el sistema se justifica por este encadenamiento y reciprocidad. Exteriormente porque incide en el planteamiento del discurso filosófico en general, dándole un rostro muy particular, que es el rostro que le conocemos en la actualidad, si no enteramente, sí en sus formas generales. Es por ello que este texto se trata en su calidad de especial, como un “operador filosófico”, por la razón de que es ahí donde tiene lugar lo que hemos descrito como una “elección original”, esto es, el lugar donde una cultura define sus contornos en cuanto a su forma de ser y de pensar.

Con respecto a la lectura interna Foucault aísla los elementos y los relaciona con otros que no se encuentran explícitamente en el texto, pero que son llamados implícitamente en la medida en que son su correlato, y además, esa relación forma la sistematicidad. Tenemos entonces: “Todos los hombres tienen, por naturaleza, el deseo de conocer”, aquí encontramos tres tesis:

1. Existe un deseo que se refiere al saber
2. Ese deseo es universal y se encuentra en todos los hombres
3. Es dado por la naturaleza (Foucault, 2011:8)

Luego esas tesis van a encontrar una prueba que, insiste Foucault, será dada bajo la forma del entimema. Como sabemos, un entimema es un silogismo que o bien suprime una de las premisas, o bien suprime la conclusión por considerarlas obvias y evidentes. En este caso, lo que hace falta es una de las premisas, es por ello que la prueba está dada como un *simeion*, es decir, en lo que se manifiesta, la prueba

del caso particular debe dar cuenta del principio general. Podríamos preguntar de dónde viene esa evidencia, esa obviedad, de momento Foucault se da cuenta que la estructura misma de la prueba está compuesta de una argucia: “que la prueba de que todos los hombres desean el saber sea dada por un entimema, dista de ser indiferente” (Foucault, 2011:8) Entonces la prueba es la siguiente: el placer causado por las sensaciones y más las sensaciones visuales independientemente de su utilidad. Aquí encontramos tres desplazamientos:

1. Se pasa del conocimiento a la sensación y después a la sensación visual
2. El deseo de conocer estaba inscrito en la naturaleza, ahora se presenta como el placer de la sensación considerada en ella misma, esto es, fuera de toda utilidad.
3. Se pasa del deseo al placer.

Enseguida Foucault analiza esos desplazamientos detalladamente, lo que implica hacer presentes los elementos que actúan como correlato de aquellos que componen las tesis planteadas al inicio, con la finalidad de resolver la ambigüedad que envuelve el texto aristotélico debida precisamente a los desplazamientos que opera.

Así pues para el primer desplazamiento, esto es, el por qué la sensación es ya un conocimiento y más la sensación visual, se recurre al hecho de que la sensación actualiza la cualidad de algo, de un objeto, pero si esa actualización se hace como se debe, es decir, actualiza las cualidades reales del objeto, entonces esa sensación además se acompaña de placer, pues una sensación es placentera cuando está comandada por el conocimiento. “El placer está ligado a la verdad misma del conocimiento, y ahí donde no hay conocimiento, no hay verdaderamente placer” (Foucault, 2011:10). Ahora bien, la razón por la que la vista de a conocer más que los otros sentidos es porque actualiza mejor las cualidades del objeto en su unidad, pues permite definir las diferencias con mayor nitidez debido a las cualidades que percibe: el movimiento, el reposo. Los otros sentidos sólo pueden percibir rasgos específicos de los objetos, así el gusto solo percibe el sabor o el tacto la forma, lo que puede comprometer la posibilidad de que los objetos se nos den en su esencia. Pero no solamente la vista nos brinda más conocimiento sino también más placer

porque es el sentido menos sometido a la intemperancia, los otros sentidos nos pueden engañar, pero la vista es una especie de idealidad de la sensación, es la sensación dentro de sus propios límites. Tenemos entonces la serie sensación-conocimiento-placer.

A propósito del segundo desplazamiento, aquel que va del deseo de conocer que se encontraba en la naturaleza y ahora se presenta en la sensación considerada fuera de toda utilidad, sucede lo siguiente: si en efecto se da la serie sensación-conocimiento-placer en toda su transparencia, se puede preguntar: “¿por qué los animales, que tienen sensaciones, no desean conocer? ¿Por qué Aristóteles parece atribuir el deseo de conocer a todos los hombres y exclusivamente a ellos?”. (Foucault, 2011:11). Al respecto diremos que para Aristóteles hay ciertas diferencias genéricas que oponen al hombre del animal y es debido a ellas que el hombre puede tener placer de las sensaciones que no tienen utilidad. Foucault destaca tres conjuntos de diferencias. Las primeras, la memoria y la audición. La memoria produce inteligencia y la audición es la condición de posibilidad de recibir una educación. En segundo lugar tenemos la *tecné* y la *episteme*, estas se apoyan en la memoria y en la audición, por la memoria somos capaces de elaborar juicios universales a partir de sensaciones nuevas; y transmitirlos o enseñarlos por medio de la audición. La última diferencia del hombre con respecto al animal es la *sophia*, el conocimiento de las causas y los primeros principios, esto implica que es un conocimiento que se basta así mismo, pues prescinde de toda utilidad.

En estas diferencias genéricas, que se establecen entre el hombre y el animal, podemos discernir grados que van de la audición a la *sophia*, y que se van encadenando de acuerdo a la utilidad o inutilidad de la sensación, pero podemos observar que ya la misma audición, esto es el nivel más bajo en esa cadena ya prefigura el conocimiento que tiene un fin en sí mismo y que es la *sophia*. La primera sensación ya está imbuida de conocimiento, o al menos lo prefigura: “Sin duda, en tanto que el hombre se mantiene al nivel animal de la sensación, se mantiene al nivel de lo que es útil para la vida. Pero si encuentra satisfacción, no obstante, en sensaciones que no son directamente útiles, es porque se dibuja ya el acto de un conocimiento que, por su parte, no estará subordinado a alguna utilidad, ya que este

es en sí mismo su propio fin” (Foucault, 2011:12). Así se resuelve el problema o el desplazamiento de que en la naturaleza se encuentre el deseo de conocer apelando a la inutilidad de las sensaciones. Sucede que en el hombre hay una naturaleza que tiene como fin un conocimiento que se basta a sí mismo. La más mínima sensación está animada en el hombre por ese conocimiento sin utilidad.

En cuanto al tercer desplazamiento, el que alinea el deseo de conocer al placer de las sensaciones, se da por la teleología misma de la naturaleza del hombre. Recordemos que el término que utiliza Aristóteles para placer es *agápesis* y no *hedoné* que sería un término más comúnmente utilizado. *Agápesis* hace referencia al cumplimiento de un orden, ese orden no es otra cosa que la constitución misma del ser, en este sentido el ser del hombre tiene como cumplimiento la contemplación, de ahí que las sensaciones y más la que no aportan utilidad procuran placer porque ya esa sensación prefigura la contemplación.

A partir de la explicación de los desplazamientos que se encuentran en este texto de Aristóteles, se deshace su aparente ambigüedad, pues lo que encontramos son desplazamientos de sentido. Cuando se habla de naturaleza se apela a la diferencia genérica entre el hombre y el animal. Cuando introduce la prueba (*simeion*) designa “el ejemplo como caso particular de un principio general tanto como el paradigma de algo por venir” (Foucault, 2011:14). Ese paradigma que es lo que se omite en el entimema y que por ello se da de forma evidente. Finalmente cuando las sensaciones nos complacen en sí mismas se anuncia la dicha de la contemplación. Las consecuencias de esta lectura interna del texto aristotélico son pues la inscripción del deseo en la naturaleza, una naturaleza que tiene como finalidad el goce de la contemplación, a su vez que pone al cuerpo como algo que ya es trabajado por la filosofía desde el comienzo, en suma, el deseo y el cuerpo son retomados desde el inicio por el conocimiento. El deseo no puede colocarse antes o en el exterior del conocimiento. La voluntad de saber, ese deseo de saber, es elaborada por el conocimiento y es este conocimiento quien lo dirige y le da su forma. El conocimiento será ese anudamiento entre el deseo y el saber: “De golpe, el cuerpo y el deseo son suprimidos, el movimiento que lleva en la superficie misma de la sensación hacia el gran conocimiento sereno e incorporal de las causas, ese

movimiento ya es en sí mismo voluntad oscura de tener acceso a esa sabiduría, ese movimiento es ya filosofía” (Foucault, 2011:14).

Pero si se toma distancia de esta correlación interna entre los elementos del sistema, se puede esbozar otra lectura, esta vez externa que muestre las exclusiones que pone en movimiento la afirmación del discurso aristotélico. Como si no se pudiese entender un pensamiento sino sólo a partir de las estrategias que utiliza para imponerse en un determinado campo de batalla; esta lectura, además de traducir esas luchas, propone proyectar al pensamiento aristotélico y a la voluntad de saber que introduce, en su carácter de acontecimiento histórico. Así el texto de Aristóteles se afirma en detrimento de y por la exclusión de otros discursos, el primero de ellos, la tragedia. La tragedia introduce el tema de un saber que transgrede, un saber prohibido y a su vez temible, justamente lo opuesto punto por punto a la filosofía del estagirita. La tragedia implica un saber que se quiere y no se quiere, es un saber temible que es anunciado por los oráculos o por los dioses, es un saber que no es transparente despliega, en su lugar, las sombras. Al contrario de la armonía entre el deseo y el placer de la sensación dirigidos por el conocimiento y la felicidad de la contemplación, la tragedia impone un saber que ciega y extravía a quienes concierne, al extremo, es un saber que mata. Otro discurso que se ve afectado de negatividad con respecto a la voluntad de verdad de la metafísica aristotélica es el de los sofistas. La pregunta sofística que interroga por el porqué del deseo de conocer, ya no es necesaria; el deseo, como hemos visto, está preso desde el inicio, en las coordenadas del conocimiento. Ya no se deseará conocer para ganar causas justas o injustas, o para convencer al interlocutor, o simplemente persuadir al auditorio, no hay escapatoria, se desea conocer por naturaleza. En consecuencia, y ya que el deseo de conocer es una necesidad de la naturaleza humana y no un bien, el saber no podrá, en adelante, ser una mercancía y por ende, la remuneración de los sofistas expresará la apariencia que envuelve la totalidad de su discurso. Finalmente se oblitera el tema platónico de la memoria y del mundo supraceleste. El deseo de conocer se encuentra anclado en las sensaciones, no despliega un mundo más allá en donde se encontraría la realidad verdadera. Aristóteles así resuelve el mismo problema Platónico, al menos comparte la misma

exigencia teórica que Platón, “a saber: que la voluntad de conocer no esté fundada sobre ninguna otra cosa que lo previo del conocimiento mismo, hacer que el deseo de conocer se encuentre envuelto en su totalidad al interior del conocimiento” (Foucault, 2011:17), eso Platón lo resolvía con la teoría de la reminiscencia, pues sí podemos saber es porque ya sabíamos de antemano.

Foucault llamará conocimiento al sistema que anuda, en una relación de connaturalidad al deseo y al saber y, por otra parte, llamará saber, aquello que extrae de esa relación para desenmascarar el objeto de un querer, el objetivo de una lucha. Podemos percibir aquí el sentido de ambas lecturas y el alcance que tiene la crítica de la lectura externa y que podríamos resumir del siguiente modo: En el fondo el conocimiento no es un dato antropológico, no es algo que por derecho propio estuviera contenido en la naturaleza humana y que solamente se actualizara en cada acto del conocer. El conocimiento es, antes bien, una invención, es el efecto de una serie de acontecimientos, es el resultado de luchas, de relaciones de fuerza. Lo importante es señalar que Aristóteles ha definido una voluntad de verdad que le da forma y estatus al discurso filosófico en su totalidad y a nuestra voluntad de saber en general. Los temas de un saber desinteresado, de un saber por saber y además de que ese saber se desarrolla en medios que no contienen violencia alguna, están en el centro de esta concepción. Pero, como hemos visto, el conocimiento es más bien interesado y se impone a partir de la violencia y la exclusión. El conocimiento es acontecimiento en la medida en que emerge por una serie de actos creativos (que no tienen que ver con un sujeto trascendente) y es poder, en la medida en que surge de luchas. El saber, tal y como está organizado en nuestra sociedad y en nuestras instituciones, excluye de antemano el carácter de acontecimiento y las relaciones de poder que lo trabajan, en su lugar es considerado como algo que procede de una inclinación natural del ser humano.

Hace poco hablábamos del cambio de función de la filosofía, en ese sentido la filosofía no es ya el lugar donde se forman las elecciones originales y que definen el contorno de una cultura, como lo fue el caso aristotélico, en su lugar la filosofía deberá ocuparse de esa voluntad de saber, poner de relieve las luchas que se dan al interior del conocimiento y por el conocimiento, la tarea de la filosofía se convierte

en una tarea histórico-política de aquí en adelante. Foucault hablará no tanto del filósofo como tal, de hecho llega a descalificarlos, “¿Mi idea del trabajo de un filósofo? ¡Es que los filósofos no trabajan!” (Foucault, 2001:1173). Independientemente de la relación que Foucault mantuvo con la filosofía en general, que fue muy cambiante por lo demás, en los momentos en donde definía las bases de las investigaciones que realizaría en lo sucesivo, —y que lo llevarían hasta el planteamiento de la biopolítica— en esos turbulentos años 70’s, la figura del intelectual o la preocupación por el quehacer del intelectual fue muy importante. Recordemos que para Foucault esos años fueron los de un militatismo muy fuerte, de la creación GIP (Groupe d’Information sur les Prisons), lo que implicaba que un conocimiento desinteresado se viviese como una quimera peligrosa, el conocimiento, el saber, deben, por el contrario, incidir sobre lo real. Cuando habla del filósofo despectivamente se refiere a aquel personaje de la cultura que representa a la voluntad de verdad que se dibujaba ya en los textos aristotélicos y que no incide, ni le interesa, su relación con la realidad, pues se encuentra determinado por la búsqueda de una verdad ideal y desinteresada. En contrapartida se encuentra el intelectual, pero no el intelectual universal, del cual el filósofo es un representante, sino el intelectual específico, que apela a intereses bien definidos y localizados:

El problema político esencial para el intelectual, no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o de procurar que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa. Sino de saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la “conciencia” de la gente o aquello que tienen en la cabeza, antes bien de lo que se trata es cambiar el régimen político, económico e institucional de producción de la verdad (Foucault, 2001^a:114)

Por el momento hay que decir que es Nietzsche quien ha planteado el problema de la voluntad del saber en el corazón de la verdad, de nuestra voluntad de verdad, desatando con ello el conflicto al interior del conocimiento. Foucault lo utilizará como el modelo que le permita desanudar la alianza que se establece entre el deseo y el saber en un solo sujeto, pues como se ha visto, a partir de los planteamientos de

Platón y sobre todo de Aristóteles, el sujeto del deseo y el sujeto del saber se co-pertenece, no existe por un lado un sujeto del saber y por otro el sujeto del deseo, sino que ambos son el mismo sujeto. Luego ese modelo permite también desanudar la voluntad y el conocimiento, la voluntad y el deseo no estarán de entrada comandados por el conocimiento, sino que ambos obedecen a una estrategia que es irreductible al conocimiento, o que no obedece al mismo orden del propio conocimiento y la verdad que asegura su cumplimiento: “En la raíz del deseo, aun antes de que se manifestara y comenzara a actuar, estaba el conocimiento. Un conocimiento todavía sensorial seguro; pero un conocimiento no obstante, un conocimiento ya presente a partir del cual el deseo podía desplegarse” (Foucault, 2011:23). Pero antes de contar el modo como es utilizado Nietzsche para esa empresa, falta describir un episodio en la afirmación de esa voluntad de verdad tal como fue definida por Aristóteles, nos referimos a ese discurso que es negado y excluido para, de ese modo controlarlo y superarlo, aunque no del todo, nos referimos al discurso sofístico.

Estudiar el momento de exclusión de los sofistas y con ellos de su discurso nos puede poner en camino de trazar una historia de esa voluntad de verdad. Esa voluntad de verdad se afirma negando el discurso sofista, desde entonces éste se colocará en la sombra, pero quizá ese discurso y lo que pone en juego sea ya la contrapartida de la voluntad de verdad establecida por Aristóteles. Nos encontraríamos entonces con otra forma de verdad que no se ha podido controlar del todo por el gesto aristotélico y todas sus formas derivadas, incluyendo la ciencia misma.

Pues bien, el acto de exclusión tiene lugar con Aristóteles y no en Platón, aunque haya sido él quien los introdujo en el escenario de la filosofía y les haya dado su forma que les conocemos en la tipología de su personaje. Aristóteles en efecto afirma que “la sofística no es más que una filosofía aparente y sin realidad” (Aristóteles, 1998:2,1004 b 27). ¿Por qué esta afirmación tan lapidaria?

Aristóteles hace una revisión de las filosofías que le antecedieron, de hecho es gracias a él al que debemos el conocimiento de la existencia de muchas de ellas y quizá, sin esa noticia, habrían quedado sepultadas para siempre no dejando ni

siquiera un objeto al olvido. En este sentido, Aristóteles es el primer doxógrafo y la *Metafísica* la primer doxografía. Pero ya desde el inicio la forma en cómo Aristóteles trata a los filósofos que lo precedieron es haciéndolos comunicar con su propia filosofía, los somete desde el comienzo a la cuestión de la verdad tal cual él la considera, esto es, con la teoría de las causas y los primeros principios. Si, entre todos esos filósofos de la antigüedad, hay alguno que hable de una quinta causa a parte de las cuatro causas que Aristóteles estableció, entonces su filosofía se derrumbará. Así todos los filósofos anteriores se encuentran desde ya en la verdad y el hecho de que existan errores o desaciertos con respecto a esa verdad se debe a que no se cuenta con la ciencia y los métodos adecuados para su obtención, por lo demás se trata de la teoría de las causas y los primeros principios por supuesto. “El filósofo está en la verdad: y está con pleno derecho y desde el comienzo del juego. Es ella la que está substancialmente presente en aquello de lo cual habla; ella la que actúa de manera eficiente en el desarrollo de la filosofía, es ella la que da forma a la singularidad de cada filosofía; es ella la que sirve de fin a todos los propósitos del filósofo. El filósofo es guiado por la cuádruple causalidad de la verdad” (Foucault, 2011:34).

Así la historia de la filosofía de Aristóteles le da a la filosofía un rostro específico que en adelante podrá diferenciarse de otro tipo de discursos, como el discurso poético, por ejemplo. Si los filósofos anteriores no dicen la verdad o, mejor dicho, la dicen sesgadamente, no lo hacen porque estén empleando métodos como la alegoría o el simbolismo, como es el caso de la poesía, sino porque les falta un saber. Pero de antemano ya se encuentran en el terreno de la filosofía, en el campo de la verdad, por ello también la necesidad de la revisión de las filosofías anteriores, para precisamente pensar lo que dejaron impensado. Esta historia de la filosofía que propone Aristóteles habrá de fijar un modelo que se utiliza hasta la actualidad incluso. Hay un juego de individualidades y cada una de ellas dicen la verdad de un modo parcial, esas individualidades tienen nombre propio y desempeñan cada una la tarea de desvelamiento de la verdad, verdad que al final se presenta como el cumplimiento de un destino que ya estaría trazado desde el inicio del juego. Existe así un encadenamiento necesario en el descubrimiento de la verdad, un filósofo dice

algo sobre la verdad, pero no dice ni puede decir toda la verdad, habrá que esperar a otro filósofo que piense su parte de verdad junto a lo impensado de la filosofía precedente y así sucesivamente. Para Foucault, a partir de esta operación la filosofía escribe su historia y al mismo tiempo asegura su interioridad, de tal modo que queda conjurado el peligro de que vengan discursos exteriores a integrarseles o a impugnarla.

“Podemos decir finalmente que la teoría del conocimiento y la modalidad dada a la historia de la filosofía no han cesado de responderse a lo largo de la historia. La cuestión pasaba por eliminar lo exterior. Lo exterior en la teoría del conocimiento era el deseo o al menos lo que estaba simbolizado por el deseo. Lo exterior en la historia de la filosofía, es aquello que es representado o simbolizado por el sofista y por todo lo que el personaje del sofista acarrea consigo” (Foucault, 2011:38).

Lo que se excluye de esa historia de la filosofía son los sofistas entonces. ¿Cómo se hace esa exclusión? ¿Qué es lo que se excluye? La crítica de Aristóteles a los sofistas se realiza en dos textos, en los *Tópicos* y en las *Refutaciones sofísticas*. Ya hemos mencionado que la crítica no se ejerce a propósito de la tipología del personaje como tal. Si se recurre a ella sólo es de soslayo. Si usa el discurso para convencer, o que enseña cierto tipo de saber a cambio de una remuneración o bien utiliza su atuendo o el tono de su voz con cierta afectación, no tiene ninguna relevancia. Para Aristóteles, en cambio, lo que es importante en su crítica son los sofismas, los argumentos sofísticos propiamente dichos. Pero ya sin la presencia de la figura del sofista: “Todo sucede, pues, como si el gran debate socrático y platónico con los sofistas estuviera cerrado, como si no quedara más del Sofista que el peligro abstracto de los argumentos sofísticos, unos argumentos que amenazan con presentarse en el curso de cualquier discusión” (Foucault, 2011:39). De cualquier manera hay que tomar en cuenta que los sofismas siempre han estado amenazando el discurso filosófico, a la manera de unos centinelas que se encuentran colocados en la frontera, lo que hace pensar que no se los ha controlado del todo, pese a la dudosa victoria que canta Aristóteles sobre ellos. En todo caso se trata de una victoria que no es clara ni decisiva. Desde la Edad Media hasta Peirce ha existido esa preocupación por el discurso de los sofistas, se los integra

en las discusiones pero para desarmarlos. Si los sofismas son monstruosidades y se encuentran siempre en el error de la falsedad, ¿por qué entonces todos esos esfuerzos destinados a negarlos, a calificar su jerarquía moral?

En Aristóteles, por lo pronto, hay una diferencia entre el sofisma y el razonamiento falso, pues entre uno y otro no se trata de lo mismo. El razonamiento falso ocurre cuando la conclusión es verdadera, pero se obtiene de premisas falsas o bien cuando la conclusión es falsa. En cambio, el sofisma es una apariencia de razonamiento pero sin serlo. Así el sofista no es el que elabora razonamientos falsos para hacer caer en la trampa a su interlocutor, el sofisma se encuentra fuera de la relación verdadero-falso, su dimensión propia es la apariencia. ¿En qué consiste esa apariencia? En términos generales, consiste en la manipulación de los signos verbales, esto es, la materialidad del discurso. De alguna forma Aristóteles, para garantizar la verdad o la falsedad de los razonamientos apela a la concordancia interna de las premisas y luego a su contraste con las cosas mismas que le sirven como evidencia, es decir, se coloca en un nivel ideal de significación. El sofista en cambio se mantiene en el filo del lenguaje en el ámbito de su existencia misma y esto por una falta o fenómeno de escasez del propio lenguaje. Los símbolos que tenemos para nombrar a las cosas son finitos en relación con las cosas que se nos presentan para nombrar ya que se dan en número ilimitado, de ahí que el sofista juegue, por decirlo así, con el lenguaje: “El sofista es quien utiliza la misma palabra, el mismo nombre, la misma expresión para decir dos cosas diferentes, de modo que nombra dos cosas en la identidad misma de la cosa dicha” (Foucault, 2011:43). De ahí también que la clasificación de los sofismas se haga no tanto atendiendo a su nivel de racionalidad tanto como a los efectos que producen. Por ejemplo, tenemos aquellos que parecen refutar, o los que parecen revelar el error del interlocutor o bien que parecen hacerlo caer en la verborrea. Así, en general, si bien el fenómeno de escasez que aparece en el lenguaje es lo que posibilita los sofismas, no todos los sofismas tienen como fuente este fenómeno, pero se traten como se traten toda la crítica se hace sobre la base del carácter propio de la materialidad de las palabras. Si nos atenemos sólo a la materialidad de las palabras se elide el fenómeno de la significación, puesto que estamos considerando al lenguaje como una cosa entre

las demás cosas. Pero entonces, ¿de qué se habla cuando se habla? Se habla de nada, no se dice nada. El lenguaje despliega una opacidad, el no ser. Y sin embargo ese no ser se manifiesta en el lenguaje, en algo que ha sido dicho, pero no decimos los seres de las cosas, solamente decimos lenguaje. Es por ello que se puede hablar, a partir de la sofística, de que el ser es y no es al mismo tiempo y en el mismo sentido, al contrario del principio de no contradicción que se mueve en los terrenos de la significación. Cuando hablamos, desde la perspectiva sofística decimos el no ser y el ser al mismo tiempo, y eso no puede ser, desde la perspectiva del discurso racional y científico, más que una aberración, una monstruosidad. La materialidad del discurso es lo que tiene que ser expulsado y eliminado, eso es precisamente la tarea de la apofántica.

Creo que vale la pena exponer las diferencias entre el sofisma y el silogismo para tener en claro lo que significa esta dimensión de la materialidad del discurso:

- 1) El silogismo se caracteriza por premisas que han sido “expuestas”, en el sentido de que han sido admitidas, reconocidas con razón o sin ella como verdaderas: se las ha aceptado. El sofisma se caracteriza por frases que se han expuesto en el sentido de que han sido efectivamente dichas.
- 2) El silogismo se desarrolla en su totalidad entre dos límites: el acuerdo sobre las premisas, la verdad necesaria de la conclusión. El sofisma juega en series ilimitadas de enunciados previos.
- 3) El silogismo obedece a una coacción que es aquella del concepto, es decir, lo que los nombres significan. El sofisma se despliega como una táctica libre al nivel de las palabras mismas, independientemente de aquello que significan.
- 4) El silogismo produce un efecto de verdad (sancionado por el acuerdo de los interlocutores). El sofisma produce un efecto de victoria (sancionado por el hecho de que el interlocutor no puede hablar ya más sin contradecirse) (Foucault, 2011:47).

Es por todas estas diferencias que el sofisma no puede ser un razonamiento y, al límite, no sea un razonamiento en absoluto. El sofisma se encuentra en otro nivel muy distinto al silogismo, entre uno y otro no hay comunicación sino sincera exclusión. El silogismo por otra parte, pertenece a la apofántica y el discurso sofístico a una hilética, pues estos últimos se desarrollan en su calidad de acontecimientos efectivamente dichos. Al sofisma le es indiferente la verdad de lo dicho, solo le interesa que haya sido dicho sin más. El silogismo conduce a un acuerdo de los dos interlocutores, mientras que el sofisma trata de excluir del discurso a uno de los interlocutores considerándolo como adversario.

El Sofista hace como si razonara, cuando no hace sino manipular palabras, se coloca en el espacio escénico de un razonamiento que no es más que una comedia y un juego de máscaras con respecto a la materialidad del discurso. Y esa materialidad del discurso Aristóteles sabe bien que no es más que una sombra, no es más que un residuo en relación con la necesidad ideal de la apofántica (Foucault, 2011:49).

Estamos tan apegados y familiarizados a la forma en como entendemos la historia de la filosofía, y con ella a la teoría del conocimiento que le sobrevuela, que cuando tratamos de reivindicar a los Sofistas y su discurso, no hacemos otra cosa que suscribir la exclusión de la que fueron objeto desde Aristóteles pasando por Platón por supuesto. Vistos desde el discurso verdadero, son una especie de mal necesario y en esa medida también participan de la verdad de la filosofía. Lo cierto es que la nocividad que se les achaca proviene de ser los responsables de hacer proliferar el error, lo que constituye una oportunidad de oro, la ocasión perfecta, para que el discurso verdadero demuestre su altura. Quizá lo mejor sería concordar con G. B. Kerferd, cuando dice que el proceder de los sofistas, el uso deshonesto del lenguaje para hacer caer en la trampa al otro, los condenó a “una especie de limbo entre los Presocráticos por un lado, y Platón y Aristóteles por el otro, donde parecen vagabundear para siempre como almas perdidas” (citado en Manguel, 2015:96). Hay que notar de pasada que tomar el discurso en su materialidad, en su carácter de acontecimiento y todo lo que ello conlleva, supone en el fondo un tratamiento del lenguaje por el sesgo de su existencia y sólo por el hecho de existir. Me parece que

la Arqueología foucaultiana no era otra cosa. Ahí lo que se consideraba eran los enunciados, así en plural, pues no puede haber enunciados más que en plural, y estos no tienen nada que ver con la significación, o en todo caso si la había, era en la medida que la hacían posible. En este sentido, Foucault comunica directamente con los sofistas, los reactiva de hecho, pero a partir de la exasperación de nuestra voluntad de saber. Por ello habría que añadir a la lista de los sofistas de hoy, esto es a Roussel, Brisset y Wolfson, el nombre de Foucault sin ningún problema. Habría también que incluir a Foucault en el conjunto de esas personalidades cuando el mismo dice que “hay, (en todos ellos) anterioridad de un discurso encontrado al azar y anónimamente repetido; hay una serie, en el intersticio de cuasi-identidades, de apariciones de escenas maravillosas con las cuales las palabras hacen cuerpo” (Foucault, 2001:888).

Sea de ello lo que fuere, sí que puede presentirse esta resonancia entre Foucault y los sofistas: ambos practican una teoría del discurso esencialmente estratégica, esto es, que no utilizan el discurso para llegar a la verdad o construir teorías sino para vencer; en ambos el discurso está ligado al ejercicio del poder. Además este presentimiento se refuerza con la lectura que se intenta hacer, pues no se trata, para Foucault, de reivindicar a los Sofistas desde el discurso verdadero, acortando distancias y desarmándolo en el mismo movimiento. Lo que interesa es hacer valer la distancia, desatar nuevamente el conflicto, “no volver a hacer entrar a los sofistas por la pequeña puerta de la historia revalorizante, sino dejar valer la distancia tal como ella ha sido percibida, la exclusión tal y como ella ha sido pronunciada por Aristóteles, sus contemporáneos y sus sucesores” (Foucault, 2011:56). No se trata entonces de nivelar, en un espacio, que fuera común, a la sofística y a la filosofía. El sofista manipula el lenguaje de tal forma que parece que no hace otra cosa que juegos de palabras y las presenta como razonamientos, enredan el discurso de tal manera que se exhiben como un juego deshonesto y pueril, pero hay que tener en cuenta que todo ello obedece a manipulaciones materiales de los elementos del discurso. Todo ocurre como si el discurso no tuviera la función de representar a las cosas, sino como si él mismo fuera una cosa entre las demás, se le considera como aquello de lo cual hay que apropiarse y que por ello mismo habría que defender de

otros rivales que quisieran tomar poder sobre él, “el sofisma no se demuestra, se gana o se pierde” (Foucault, 2011:60). El sofisma se expone para su distribución y por ello se disputa y se discute para sacar los mejores dividendos. Es por eso que aquí interviene otro elemento de suma importancia en la argumentación: la atribución del sofisma, el hecho de imputárselo a alguien. Esta atribución no quiere decir que se apela al sentido o a la significación que un sujeto hablante haya querido darle, sino de que ese sujeto está ligado a lo que dijo de una manera inmediata. No se trata de que los dos interlocutores lleguen a un acuerdo a partir de reglas anónimas, inmutables; se trata más bien de despojar al otro de su discurso. El sofisma funciona en el sentido del juramento, se debe sostener hasta el final o renunciar a él en todo caso. Implica fidelidad al discurso. De ahí que el sofisma no pueda ser otra cosa, en relación con el discurso filosófico, más que una perversidad. La relación que los sofistas establecen con el enunciado se excluye por “formalmente desordenada, moralmente deshonesto, psicológicamente pueril. La lógica, la moral, la psicología velan por la exclusión de los infantilismos fraudulentos y anárquicos del sofisma” (Foucault, 2011:61).

Aquí es donde para Foucault adquiere pertinencia la pregunta por el surgimiento de la sofística, ver cómo pudo ser posible un discurso de tal talante, por lo que es menester indagar acerca de qué instituciones y a partir de qué tipo de prácticas sociales proviene. Lo importante será ver de dónde surge un tipo de verdad que no está diseñada por el discurso filosófico y sin embargo es en ella donde surgen sus raíces. Cuando el discurso filosófico diseña su verdad, o lo que será su verdad, no surge ésta totalmente armada, sino que tiene ya una larga historia. Para ello Foucault se servirá de las tesis de Marcel Detienne al respecto. En efecto este autor hace un recorrido histórico por las prácticas de la Grecia antigua para mostrar las tribulaciones que sucedieron para definir la posibilidad de un discurso como el sofista y su contraparte el discurso filosófico.

Al igual que Foucault, Detienne pone en cuestión la familiaridad con la cual aceptamos acríticamente nuestra categoría de verdad. La verdad es para nosotros o bien la conformidad con unos principios lógicos o bien la conformidad con lo real, y en ese sentido adquiere su carácter intemporal. Esta manera de considerar a la

verdad parece que ha existido desde siempre, pero también es válido, y aquí comienza la indagación de Detienne, preguntarse si la verdad no depende también de un marco de pensamiento específico y un marco de la vida social en particular. Esto de entrada propone que el planteamiento de la verdad no se da en abstracto, sino que se forma a partir de otros elementos que no tienen que ver con la verdad precisamente, característica esta última que comparte con Foucault. Así pues ¿qué es la verdad para el pensamiento griego prerracional? ¿Cuál es el estatuto de la palabra que la enuncia en una práctica social determinada? Y, finalmente, ¿cuáles son las figuras a partir de las cuales se manifiesta?

Según Detienne, la verdad se entiende como *Alétheia*, esto es, sacar del olvido. Está inscrita en un contexto religioso. Las figuras que la hacen presente son la memoria y las musas. Las musas son invocadas para que, por medio del poeta, se cuenten no solamente los hechos del pasado, sino comunicar con otro mundo. Musa, en esta indagación, hace alusión a la palabra cantada, pero por intermedio del pensamiento mítico-religioso se presenta a menudo como una divinidad. Las musas, la palabra cantada, son indisociables de la memoria. En una sociedad que privilegia la tradición oral por encima de la escritura la memoria adquiere suma importancia. La memoria tiene un estatus religioso y tiene gran relevancia para los poetas que se reúnen en hermandades. Recordemos que estamos hablando del periodo micénico, esto es los siglos XIII al XI, si la batalla de Troya tuvo un lugar histórico fue éste, lo mencionamos porque como veremos es importante el papel que juegan las sociedades guerreras. Pues bien, los poetas desarrollaron técnicas para desarrollar la memoria y llevarla a niveles inusitados, toda una mnemotecnia de la palabra: “Tras la inspiración poética se adivina un lento adiestramiento de la memoria” (Detienne, 2004:61). Prueba de ello lo encontramos en los poemas homéricos, así en el capítulo dos de la *Ilíada* tenemos los catálogos de los mejores guerreros aqueos, cuatrocientos versos que implican un gran reto para el poeta. Dicho sea de paso, Luciano de Samosáta, siglos más tarde y con la ironía que lo caracteriza, utiliza este capítulo para mofarse de los lectores de la *Ilíada* que tienen corto entendimiento; pues ellos se pierden en ese laberinto, el segundo capítulo, y no leen más; pero para entonces, y si esa burla tiene sentido, significa que el poeta

y junto con él la palabra cantada y la memoria, habrán perdido ya su potencia sagrada, su dimensión religiosa. En cualquier caso, para los poetas de la época representaba una proeza. Podemos notar aquí una diferencia significativa, la memoria no es considerada como una capacidad psicológica que les permitiese reconstruir un pasado en el orden temporal, como seguramente lo es para Luciano, y quizás también para nosotros. La memoria es un privilegio de unos cuantos que se reúnen en grupos muy cerrados, elitistas, y en este sentido la memoria no es una capacidad o atributo del ser humano que cualquiera pudiese desarrollar o actualizar con la simple práctica. La memoria, en su lugar, tiene una dimensión religiosa que la sacraliza, pues permite al poeta poder conectarse con los acontecimientos que narra, le permite conectarse con el otro mundo: “La memoria no es solamente, pues, el soporte material de la palabra cantada, la función psicológica en que se apoya la técnica formularia, es también y sobre todo, potencia religiosa que confiere al verbo poético el estatuto de la palabra mágico-religiosa” (Detienne, 2004:62). Tanto es así que en sus primeros comienzos la palabra poética se articulaba estrechamente sobre un ritual, lo que implica que para que se desplegará en toda su dimensión la palabra cantada, había menester de unas circunstancias determinadas. Con el ritual de por medio nos encontramos con la palabra viva, en este sentido los poemas homéricos ya sólo son una transcripción de una experiencia otrora sagrada y más viva.

El poeta tiene una especie de don de videncia y las palabras cantadas que salen de su boca son la entrada a un mundo religioso que tendrá el carácter de realidad. Se trata así de una palabra eficaz, esto es, no una palabra que hable acerca del mundo y quiera narrar lo que sucedió en él, antes bien es una palabra que ayuda a la realización del mundo y lo erige como real. Es por ello que esta capacidad de la memoria no la tiene cualquiera, sólo se da exclusivamente en unos cuántos. En tanto que práctica social el poeta tiene varias funciones. La tarea del poeta es celebrar a los dioses y las hazañas de los hombres. Los ejemplos paradigmáticos de la alabanza a los dioses y su celebración son las teogonías, las cosmogonías y los mitos de aparición. En cuanto a los hombres bien podríamos mencionar, aunque no se trate precisamente de un hombre sino de un semidiós, la preocupación de

Aquiles por alcanzar la inmortalidad a través del canto de sus hazañas en la guerra por la palabra del poeta y, así, no se pierdan en el olvido del silencio. Lo importante no son tanto las hazañas sino que éstas lleguen al discurso poético, como si sólo la palabra concediera realidad a las cosas, pero no cualquier palabra. Esta función del poeta se entiende en la medida que la pongamos en relación con las prácticas sociales en donde surge, aquí toma cuerpo en una sociedad guerrera en donde la casta militar, por ende, es de suma importancia.

La palabra cantada del poeta en las teogonías también tiene una función muy precisa, que es la de colaborar en el ordenamiento del mundo, celebrar la soberanía de Zeus. Cuando Zeus aparece lo hace demostrando su poder, derrocando contrincantes, dándole un orden al Cosmos y clausurando el Caos precedente; el poeta, al celebrar al dios, se convierte en un “funcionario de la soberanía” (Detienne, 2004:65), reivindica el poder de los dioses por un lado y por el otro hace la apología del orden del mundo. En cuanto a las hazañas de los hombres intrépidos, la palabra del poeta tendrá una función de mayor importancia. Si tomamos a la sociedad Espartana como ejemplo y teniendo en cuenta que es ella la que ha establecido el principio de la igualdad entre sus ciudadanos, la única diferencia entre ellos sólo podrá venir del poeta en la medida en que alaba o desaprueba. La Alabanza y la Desaprobación son dos potencias temibles. El elogio y la condena de las acciones bañan todo el espectro social, todos están fiscalizando las acciones de los demás, y se entiende que, en esta sociedad militar, lo que se fiscalizaba eran acciones guerreras: La fuerza, el arrojo, la temeridad es lo que cuenta pues son la puerta de entrada a las palabras poéticas y por ende la realización de lo real. “En este plano fundamental, el poeta es el árbitro supremo: no es ya, en este momento, funcionario de la soberanía; está al servicio de la comunidad de los *semejantes* y de los *iguales*, de los que tienen en común el privilegio de ejercer el oficio de las armas” (Detienne, 2004:67).

Antes de cada batalla se hacían sacrificios para recordarles a los soldados que el papel que desempeñaran era susceptible, en caso de que sus actos pusieran en práctica las virtudes guerreras, de llegar a las palabras del poeta. El poeta podía entonces elogiarlos o bien condenarlos; esas ceremonias sacrificiales tenían como

propósito, en suma, arengar a los integrantes de la casta militar para que tomasen riesgos y cometiesen hazañas temerarias. Las acciones individuales por muy buenas y dignas que fuesen, no valían nada si no tomaban cuerpo en la palabra del poeta, ésta produce lo real a partir de las potencias de la Desaprobación y la Alabanza. “Las hazañas que se silencian mueren. (...) Sólo la palabra de un cantor permite escapar del Silencio y de la Muerte: en la voz del hombre privilegiado, en la vibración armoniosa que hace ascender la alabanza, en la palabra viva que potencia la vida, se manifiestan los valores positivos, y desvélese el Ser de la palabra eficaz” (Detienne, 2004:71).

Alethéia es precisamente el privativo del olvido, es una palabra que saca del olvido y muestra, a partir de la memoria, el ser. Esta verdad no tiene nada que ver con la verdad demostrativa o lógica, es una verdad que se constituye con la palabra cantada (Musas) y la Memoria en un plano mágico-religioso.

Las funciones del poeta seguirán estando vigentes hasta la época clásica. De ahí en adelante el poeta irá perdiendo su carácter de todopoderoso. En lo sucesivo solamente tendrá importancia para minorías privilegiadas y esto en la medida en que el poeta justifica su soberanía ya de por sí dudosa para esa época. El poeta en la época clásica y con él todas las funciones que desempeñaba, será una figura anticuada y literalmente arcaica. El poeta se convierte en un parásito que justifica a los poderosos que cuentan con prerrogativas políticas de dudosa procedencia. Ahora entendemos las tribulaciones de Virgilio Una cosa más, para Foucault el intelectual de izquierdas, es un personaje que trata de conectar con esta figura del poeta todopoderoso, “maestro de la verdad y la justicia”. Evidentemente reactiva esta figura, pero la transforma considerablemente. El intelectual de izquierdas es el que habla desde el cielo de una verdad universal, comunica con otro mundo, pero no el del poeta maestro de verdad, sino con el de los intereses de una verdad —y los efectos de poder que esta conlleva— de una clase, un partido, una postura. La figura del intelectual universal es totalmente anacrónica.

Lo importante para nosotros es entender cómo se anudaba y tomaba volumen una concepción de la verdad muy distinta a la nuestra; lo menos que podemos pensar es que nuestra manera de considerar la verdad no ha sido la única ni la mejor

posible, y lo más seguro es que vengan otras formas a relevar a nuestra figura normativa de la verdad

Funcionario de la soberanía o elogiador de la nobleza guerrera, el poeta es siempre un “Maestro de Verdad”. Su “Verdad” es una “Verdad” asertórica: nadie la pone en duda, nadie la prueba. “Verdad” fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional, *Alétheia* no es la concordancia de la proposición con su objeto, tampoco la concordancia de un juicio con otros juicios; no se opone a la “mentira”; lo “falso” no se yergue cara a lo “verdadero”. La única oposición significativa es la de *Alétheia* y *Léthe*. En este nivel de pensamiento, si el poeta está verdaderamente inspirado, si su verbo se funda sobre un don de videncia, su palabra tiende a identificarse con la “Verdad” (Detienne, 2004:76).

Junto con la figura del poeta hay otro personaje, el anciano del mar. Nereo. A éste se lo relaciona con tres adjetivos: es *alethés*, *apseudés* y *némertés*. En general siempre que se habla de este personaje se ponen en relación esas tres características, es alguien que dice la verdad porque es benigno y es justo. Cada uno de estos epítetos se comunican entre sí, y no solamente eso, sino que también hacen alusión al medio marino. Si el poeta se mueve en un contexto mágico-religioso, el anciano del mar lo hace en dos campos: mántica y justicia. La Verdad de Nereo tiene un origen oracular, la *Alétheia* que pone en movimiento tiene relación con un saber exclusivo, pues tiene el privilegio de un saber ancestral. Pero además ese saber es justo, la verdad es tomada como lo más justo, “En efecto, la *Alétheia* es la más justa de todas las cosas” (Detienne, 2004:82). La Verdad y la justicia se dan al mismo tiempo, siempre que se dice la verdad, a partir del saber mántico, se está también en lo justo. Podemos reconocer su figura en los procedimientos judiciales, siempre se acude a su palabra para resolver los casos, y él, a partir de ese saber especial y exclusivo que lo coloca entre las cosas que fueron, son y serán, es capaz de emitir un veredicto justo. Nereo recurre a los adivinos, a las aves o a los altares para que se le revele el saber. En el caso de Nereo se trata de una justicia que viene del mar o de los ríos. Para entender esto hay que pensar en nuestras prácticas judiciales; para nosotros e incluso en la misma Grecia clásica, lo que define la verdad de los juicios que se entablaban entre dos querellantes es el

elemento del testimonio o de la constatación, esto es, que se apela, en la mayoría de las veces a un tercero, para que desahogue las posturas que se encuentran en disputa. En esa medida se dice la verdad y se hace justicia. En el caso de la justicia de Nereo, el lugar que tiene el testimonio lo viene a ocupar la ordalía que en su forma verbal se actualiza en el juramento y en su forma no verbal en las pruebas físicas. Como dirá el propio Foucault, “Prestar juramento de verdad u ofrecerse al peligro de los golpes, del rayo, del mar, de las bestias salvajes, todo ello tiene la misma forma y la misma virtud operatoria. En la práctica judicial arcaica, la palabra de verdad no está ligada a la luz y a la mirada sobre las cosas; está ligada a la obscuridad del acontecimiento futuro e incierto” (Foucault, 2011:82-83). Detienne, a quien le interesa el origen de esta práctica, atribuye en un primer momento al poder del mar, o del río o de un medio líquido. Como si persistiera esa idea de que el agua purifica, y a la forma del mar o río por las zonas geográficas en donde se desarrollaron estas prácticas. En todo caso siempre se hace referencia a elementos acuáticos. De ahí que existan innumerables testimonios de las pruebas por inmersión, como la que recuerda Detienne a propósito de uno de los relatos de Heródoto. Fronimé es una virgen prudente, pero es calumniada por su madrastra, por ello su padre la entrega a un mercader no por casualidad llamado Temison, el justiciero, “Una vez en el mar, el hombre ata a la muchacha con una cuerda, la arroja sobre las olas y la recoge viva: el mar ha dado su veredicto” (Detienne, 2004:85). Existe otra característica muy importante en esta forma de Verdad-Justicia que históricamente es de mucha relevancia. Esta forma empieza a bosquejar la figura de la soberanía. El justiciero en efecto pronuncia sus palabras autoritariamente pero para el bien de su rebaño, es un padre benigno pero autoritario. Esto implica que su palabra no se pueda discutir, no es una palabra que se desarrolle en el ágora. El rey es maestro de verdad, también como el adivino y el poeta. Esta aparición de la soberanía es importante en tanto que permitirá a Foucault realizar el análisis del *Edipo Rey* de Sófocles en términos muy distintos a los que llegó Freud. El sistema de pensamiento en el cual se considera a la palabra con sus poderes simbólicos que hemos descrito, va a ser desplazado por otro tipo de prácticas y en un lugar diferente. La sofística es un fenómeno de la ciudad, en la ciudad hay un

lugar en donde se discuten los problemas comunes que es el ágora y donde la palabra queda cernida en la dimensión del diálogo. ¿De dónde proviene entonces esa dimensión de diálogo de la palabra que hace posible a los sofistas?

Antes de describir esta serie de cambios es necesario tener en cuenta ciertas cuestiones de método. Es de notar que los cambios no se pueden dar en el interior mismo del sistema por sí solos; este sistema, como cualquier otro, debe su dinámica a que se encuentra conectado con un exterior, con dinámicas sociales e institucionales, con prácticas extradiscursivas en suma. Cuando Foucault habla de acontecimientos discursivos no se refiere exclusivamente al nivel de lo dicho o de lo que se dice, también implica esa exterioridad dentro de la cual aparece un discurso, y esto es así porque los discursos no aparecen de la nada sino que se presentan junto a prácticas no-discursivas, de hecho ambos niveles se comunican constantemente, ya sea que una forma discursiva influya en la configuración de una práctica social o bien, una práctica social defina una forma del discurso; en todo caso sería miope o incompleto considerar solamente uno de los términos de esa relación. En el caso de un libro como *Las palabras y las cosas*, se trataba deliberadamente del nivel del discurso, de la manera en cómo se circunscribía el saber en series determinadas y quedaba pendiente la relación que ese saber así circunscrito establecía frente a las prácticas extradiscursivas. Pues bien, el hecho del cambio en los sistemas de pensamiento, no se da entonces en su interior mismo y, además, la causa del cambio no es solamente una; para que haya cambio es necesario una multiplicidad de acontecimientos; son esos acontecimientos, minúsculos la mayoría de ellos, como se van modelando y deshaciendo los modelos de pensamiento. La tesis de Detienne sugiere que el cambio de un pensamiento que se vincula con una verdad de tipo adivinatoria, poética y ordálica hacia un pensamiento que considera a la verdad como demostración se debe, en sus líneas principales, a una secularización de la palabra. De una palabra con poderes mágico-religiosos, se pasa a la palabra diálogo. Esta secularización de la palabra se lleva a cabo en relación con las prácticas guerreras o militares. En efecto, los grupos de guerreros se reúnen, al igual que los poetas, en hermandades, pero a diferencia de aquellos, esta relación se funda en un contrato y no en la sangre. Los guerreros

comparten las mismas costumbres, la misma educación, los mismos comportamientos, se someten a ritos de iniciación que los elevan a un estatuto muy definido o al menos los distingue de la sociedad en general. Entre esas costumbres están las de los juegos, los rituales funerarios y una muy importante, ligada por naturaleza a la condición guerrera, el reparto de botín. Una vez que un soldado se apodera de las armas del enemigo, las deposita en “el centro” (*eis méson*) para su debido reparto, el centro es el lugar más visible para la asamblea. Las cosas están ahí, puestas en común. Dos elementos del reparto del botín, el centro y lo que es común. Foucault sugiere, a propósito de los sofistas, el hecho de que las proposiciones tomadas en su materialidad, esto es como acontecimientos, son puestas en el “centro de la discusión”, “no como una forma ideal, regular y que puede recibir ciertos tipos de contenido, sino un poco como esos trofeos que los guerreros después de las batallas ponen en medio de ellos para su reparto, no sin disputa y contestación *eis méson*” (Foucault, 2011:59). Ahora bien, en esas asambleas se discute entonces por la repartición del botín, pero ello implica dos gestos muy específicos: dirigirse hacia el centro de la asamblea y tomar el cetro que autoriza a la palabra. El cetro tiene una carga considerable, pues “simboliza la soberanía impersonal del grupo” (Detienne, 2004:147). El guerrero no puede hablar desde su lugar, y no lo puede hacer si no tiene en sus manos el cetro, es decir, lo que habla debe concernir a todos, debe ser un asunto público, y debe contar con el consentimiento de la asamblea. Hablar de asuntos personales en la asamblea representa una incongruencia, una vez que se deja el cetro el guerrero o el ciudadano vuelve a su calidad de sujeto privado: “El *mesón* es el punto común a todos los hombres colocados en círculo. Todos los bienes colocados en ese punto central son cosas comunes, (...) las palabras que se pronuncian ahí son del mismo tipo” (Detienne, 2004:148-149). Podemos observar entonces varios desplazamientos. El primero de ellos es que la palabra es el privilegio de los guerreros, ya no solo está en poder de un hombre excepcional; segundo se introduce entonces la igualdad, todos en adelante tienen derecho a la palabra, siempre y cuando, claro, se tenga el estatuto de guerrero, la palabra deja de ser un don. Luego, es una palabra diálogo, y esa palabra debe ser pública, la palabra deja

de ser secreta, se expone. Bien, pues es en este contexto que surgen conductas y aparecen términos asociados a la persuasión. En la asamblea hay que hacerse escuchar y para ello es necesario poder expresarse con claridad, surgen así las primeras formas de retórica. En los medios guerreros podemos encontrar entonces la prefiguración de lo que más adelante se convertirá en la ciudad y en ella el lugar del diálogo, el ágora. Los sofistas serán los herederos directos de todas estas prácticas y no solamente en tanto que la palabra se convierte en diálogo, sino también en tanto que brindan el espacio en donde ese diálogo puede ser posible. La palabra entonces se desprende de la dimensión mágico religiosa y se convierte en la palabra secularizada, un complemento de la acción y no su realización, también se inscribe en el tiempo de los hombres, es autónoma y social. De ahí que en adelante la palabra será objeto de otros desarrollos: La filosofía por una parte, indagará sobre la relación que tiene la palabra con lo real, el hecho de que el logos sea un medio de conocimiento de lo real; la retórica por otra parte desarrollará técnicas de persuasión; la sofística, finalmente, considerará a la palabra como un instrumento de las relaciones sociales.

Tenemos pues una forma de pensar la verdad, un régimen de verdad diría Foucault, que se construye en contubernio con cierto tipo de prácticas sociales, políticas y judiciales. Este tipo de verdad es irreductible a otros regímenes que lo sucedieron. Se comprende entonces el fenómeno de la exclusión de los sofistas y es que éstos entienden el lenguaje como una cosa entre otras, como el botín en estas prácticas guerreras que hemos descrito, los sofistas apelan a este carácter agonístico del lenguaje, mientras que la filosofía lo considera en otro nivel. Pero tanto una como la otra se encuentran ante un nuevo instrumento, un instrumento que ha sido elaborado a la luz de una consideración de la verdad que otrora era de tipo religioso. Y ello por la imbricación constante entre el discurso y las prácticas sociales.

¿Cómo podemos insertar todo esto en la cuestión de la voluntad de saber? En primer lugar, lo que me parece una divergencia entre Detienne y Foucault: Para Detienne este pensamiento es reemplazado por otros problemas y otras preocupaciones y ello implica un cambio en el régimen de verdad. Para que este cambio sea llevado a cabo, “es necesaria la ruina consumada de un sistema de

pensamiento”. Si recordamos un poco lo que hemos dicho acerca del orden del discurso, más que la ruina de un pensamiento se trata de una exclusión, el pensamiento que se ordena en la palabra mágico-religiosa cuyas características son el ser una palabra eficaz, ser intemporal, que actualiza conductas y valores simbólicos y es enunciado por un tipo de hombre excepcional, lo volveremos a encontrar, en otros escenarios y con otros personajes, lo que implica que no ha desaparecido sino que se ha transformado, es un sistema de pensamiento que persiste pero ha dejado de ser el pensamiento preeminente. Hay que decir que no se trata para Foucault de reactivarlo, de hacerlo volver. Yo diría que al contrario, se trataría de superarlo y con él el sistema de pensamiento actual. El hecho de que a Foucault le parezca relevante hacer la descripción de la verdad de tipo ordálica es, en primer lugar, porque instaura una distancia crítica con respecto al régimen de verdad que nos domina y que está comandado por la ciencia y la filosofía y, en segundo lugar, porque nos permitiría hacer un diagnóstico de lo que somos y en esa medida poder inventar nuevas formas de relacionarnos con la verdad; pero decir “nuevas formas” implica saber hasta qué punto todavía reactivamos esquemas que no nos son históricamente contemporáneos, ejemplo la figura del intelectual universal de la que hace poco hablábamos. Hay que tener en cuenta que en el periodo en el que fueron escritos y pensados estos planteamientos, el problema del poder todavía no estaba muy definido, sin embargo es ya una preocupación muy pronunciada que podemos observar claramente en textos como *La historia de la locura* o bien en *Las palabras y las cosas*. Se lo va a aislar, no digo que en su justa medida, pero sí como un tema ya más definido, en el momento en que Foucault franquee ciertas lecturas de Marx y de Freud en concreto a propósito de conceptos como el de exclusión y represión, que tienen que ver directamente con la cuestión del poder, o cierta concepción del poder. Ese desconcierto de no ceñir en su justa medida al poder, “Esta dificultad, nuestro apuro por encontrar formas de lucha adecuadas, ¿no vendrían de nuestra ignorancia acerca de lo que es el poder? (...) pero no se ha sabido que es el poder.” (Foucault, 2001:1180). Esto significa que una vez teniendo las herramientas para ceñir este problema, herramientas con las que no se cuentan y es necesario elaborar, podríamos enfrentarnos en el verdadero

campo de batalla y dejaríamos de tirar golpes a ciegas y quizás donde no se encuentra ningún adversario. Por ello la revalorización de este pensamiento que hunde sus raíces en la cultura micénica, no se refiere, según lo hemos establecido, con una reactivación y ni siquiera su apología. Si se le convoca es con una intención meramente crítica. Por lo demás, Foucault tendrá reservas con respecto al término que hasta aquí lo domina, el tema de la exclusión (confróntese Foucault, 2013:4). Los modelos teóricos con que cuenta para entender el poder son todavía el marxismo y el freudismo, el término operatorio de “exclusión” tiene mucho de ellos, y por ello mismo impiden estudiar fenómenos de las relaciones de poder en un sentido más basto.

Con todo, esta lectura que hace Detienne es de suma importancia para Foucault, no quiero decir con ello que éste haya suscrito todo lo que dice aquél, pero una cosa sí es clara, Detienne agrupa una importante tradición del pensamiento en donde la verdad queda anudada al poder político y a determinadas prácticas judiciales, y es quizá éste uno de los puntos relevantes para Foucault, ya que a partir de aquí engarza esta investigación con el desarrollo histórico de la voluntad de saber.

Tenemos entonces que la filosofía, en la persona de Aristóteles, excluye al discurso sofístico y en ese sentido se afirma. En esa afirmación se define la forma que adquiere la verdad tal y como nosotros aún la concebimos. Esta verdad ha pasado por no tener una exterioridad, esto es, se consideraba que no tenía historia, pues era la expresión de un sujeto dado de antemano y su relación con respecto a un mundo que lo correspondía de pleno derecho. Pero si queremos restituir la exterioridad a ese discurso, tenemos que hacer su historia, preguntarnos por aquello que lo hizo posible, esto es, no tanto una historia de su interioridad a partir de su supuesta racionalidad creciente, sino de resaltar el carácter de acontecimiento que lo rodea. Así, preguntando por las características del discurso de los sofistas, por su origen y sus prácticas, nos damos cuenta que provienen de una tradición en donde la verdad no se entiende necesariamente como la entiende Aristóteles. Esto quiere decir que existe toda una historia que hay que descifrar por debajo del discurso filosófico, y por extensión científico, de la verdad, una historia en la cual los sofistas serían el último episodio. En esta historia detectamos dos formas,

irreductibles una con respecto a la otra, de la verdad. Por una parte, una verdad que se revela, que es justa y que detentan unos cuantos, por otra parte, una verdad que se demuestra y que es de todos. Para Detienne el cambio de una forma de entender la verdad a otra se da por una secularización de la palabra, esto es, que deja de tener una carga religiosa y deja de ser eficaz, convirtiéndose en una palabra que representa la realidad en lugar de realizarla.

Pues bien, para Foucault, cuando habla de voluntad de saber es porque se opone a voluntad de conocimiento o, mejor dicho, lo que media entre estos dos conceptos es la diferencia entre tomar los discursos a partir de su exterioridad, esto es como acontecimiento discursivo, o bien a partir de su configuración interna, como análisis de la verdad. Así la voluntad de saber ya conlleva un talante crítico con respecto a la voluntad de conocimiento. Ahora bien, esa voluntad de saber, como hemos visto, se articula sobre una voluntad de verdad, sobre una forma de verdad que se da como incuestionable por natural. Podríamos decir lo siguiente corriendo el riesgo de generalizar: El ser humano desea conocer, pero no para actualizar su naturaleza y a su vez la esencia de las cosas, si desea conocer es para dominar lo otro, para determinar y dominar lo que podría pasar por un peligro; así se somete a la naturaleza a los dictados de un deseo, de una voluntad de saber precisamente, porque al final no se conoce nada, sino que se traba una relación de dominio. Luego, esa relación de dominio se justifica a partir de una concepción de verdad, cierta concepción de verdad, pero al final sabemos que esa verdad, que se articula con la voluntad de saber, se nos aparece como una ficción. Es muy importante por ello, para seguir con este talante crítico, revisar las transformaciones que se han llevado a cabo con respecto a la noción de verdad. Foucault menciona a los sofistas con el fin de operar ya una crítica al discurso sobre la verdad que opera en Aristóteles y que es finalmente el que define toda la filosofía y la ciencia occidentales. Pero también va a utilizar a Nietzsche en cuanto que es él quien hace una crítica frontal a la voluntad de saber que se ampara bajo cierta voluntad de verdad. Pero antes de pasar a la crítica nietzscheana, es necesario considerar la manera en cómo Foucault aborda la noción de la verdad en ese periodo que antecede a la Grecia clásica.

Para Foucault, hay un texto crucial de la cultura griega que describe este desplazamiento de una verdad de tipo adivinatoria hacia un verdad de tipo demostrativa, nos referimos al *Edipo rey* de Sófocles, además de mostrar cierto tipo de relaciones de poder. En este sentido es un texto fundamental porque ahí encontramos uno de los procesos más importantes en la historia de producción de la verdad. Para sopesar la importancia que tiene este texto para Foucault, habría que mencionar que es mencionado y trabajado en varias ocasiones. Lo encontramos en la doceava lección del curso en Colegio de Francia correspondiente al año 1970-1971, también en las conferencias pronunciadas en Río de Janeiro en 1973 tituladas *La verdad y las formas jurídicas* y, finalmente, en un curso dictado en 1981 en la Universidad Católica de Lovain. En primer lugar hay que desembarazarnos de la lectura freudiana según la cual el Edipo de Sófocles representaría el relato en donde se anudan nuestro inconsciente y el deseo. Al respecto Foucault no es el único que lee la tragedia de Edipo en este sentido, ya René Girard intentaba mostrar cuan estrecha y reductora podría ser la lectura psicoanalítica del texto de Sófocles: “Es posible demostrar que el punto de vista psicológico en el sentido literario y tradicional falsea en su mismo principio la lectura de la obra” (Girard, 2016:79). En el caso de Foucault, Edipo no habla de las formas universales del deseo, antes bien, habla de las transformaciones de nuestra voluntad de verdad. “Si estamos sometidos a una determinación edipiana, no es al nivel de nuestro deseo, sino al nivel de nuestro discurso de verdad” (Foucault, 2011:185). La tragedia de Sófocles es una historia de búsqueda de la verdad que pone en juego las prácticas judiciales de la Grecia antigua.

Ahora bien, ya hemos hablado de que a la verdad demostrativa le antecedió una verdad que se dejaba al arbitrio del juicio de los dioses, a partir de un juramento o bien una prueba física una persona se exponía y se arriesgaba al castigo divino, a su ira o benevolencia. El primer testimonio de este tipo de verdad, la encontramos en el episodio que narra la carrera de carros durante los juegos realizados a propósito de la muerte de Patroclo en la *Íliada*. Aquiles, para honrar la muerte de Patroclo, organiza un concurso de carros. Los participantes son nombrados por orden de estatus e importancia. Así deben recorrer un trayecto y regresar al punto

de partida. Los organizadores designan a una persona para que vigile el desarrollo de la carrera, el término que utiliza Homero para designarla es *ístor*, esto es, el que ve. La carrera se lleva a cabo. Durante la carrera se comete una falta, hay una irregularidad. Llega en primero quien por su estatus no debería haber llegado. De todos modos Antíloco llega primero; Menelao, que pasa por ser el más veloz de los guerreros, llega el segundo. Menelao se queja ante el juez quien es el responsable de otorgar el premio. Hay pues una querrela y hay que establecer la verdad. Tenemos entonces una acusación, la de Menelao sobre Antíloco, quien a su vez rechaza haber hecho trampa. Es ahí cuando Menelao lanza un desafío. Le pide a Antíloco que ponga la mano derecha sobre la frente de su caballo y jure ante Zeus que no ha cometido ninguna irregularidad. Antíloco se rehúsa, renuncia a la prueba y no presta ningún juramento. El silencio otorga, la verdad se ha establecido. En esta historia hay un personaje que no posee relevancia y sólo se lo menciona, es el *ístor* (testigo) que fue colocado para verificar la correcta realización de la carrera. En ningún momento se apela a él para establecer la verdad, no se apela a él para que comparezca y desahogar la querrela en su calidad de testigo. Nos encontramos ante el establecimiento de la verdad a partir de la prueba o desafío que es característico de las sociedades griegas de la antigüedad. “He ahí una manera singular de producir la verdad, de establecer la verdad jurídica. No hay necesidad del testigo, sino de una especie de prueba, un desafío lanzado por un adversario frente a otro. Uno lanza el desafío, el otro debe aceptar el riesgo o renunciar a él” (Foucault, 2001:1424).

El establecimiento de la verdad por medio de la prueba lo vamos a encontrar en la tragedia de Sófocles, pero ya toda ella se funda en un mecanismo totalmente diferente del establecimiento de la verdad de tipo adivinatorio sin que esta última desaparezca del todo. Foucault identifica el mecanismo a través del cual se manifiesta la verdad a partir de una ley que él llama la ley de las mitades. Existen personajes que tienen la verdad a medias y es en la unión con otro personaje de su misma categoría como se va a llegar a una verdad completa. Así en un primer momento se parte de las palabras oraculares de Apolo quien ha sido consultado por Edipo, pues en Tebas ha caído una peste, lo que significa una maldición para la

ciudad, y su poder puede decaer. Apolo responde que se trata de un castigo impuesto por una deshonra, deshonra que fue provocada por un asesinato. Sin embargo, Apolo no dice quién fue el asesino ni quien fue la persona asesinada. Hace falta saber el nombre del asesino, para ello se llama a Tiresias que por cierto ya no es un dios sino un adivino. Edipo pregunta a Tiresias y éste le contesta que ha sido él, Edipo, quien ha dado muerte a Laios. Tenemos así ya revelada una verdad, pero se presenta al nivel de la predicción, del futuro; así mismo tenemos la primer pareja de personajes. La segunda pareja de personajes de la historia la componen Yocasta y Edipo. Yocasta no tiene la certeza de que Edipo haya matado efectivamente a Laios, pues según la noticia que ella tiene es que Laios fue muerto por muchos y no por uno solo. A lo cual Edipo contesta que él mató a una persona cuando llegaba a Tebas. Aquí ya casi tenemos completa la verdad sobre el asesino y la víctima. Pero falta un elemento que va a ser aportado por otra pareja de personajes. Por lo pronto Edipo objeta que no puede ser él el asesino de Laios, pues el oráculo anunció que el asesino de Laios no podía ser una persona cualquiera sino su propio hijo. Hace falta entonces la prueba de que Edipo sea el hijo de Laios. Entonces un esclavo de Corintio llega como emisario a anunciarle la muerte de Polibio, el supuesto padre de Edipo, a lo cual Edipo responde que al menos él no le ha dado muerte tal y como había anunciado la predicción. Ante esto el esclavo le réplica que Polibio no es su padre. Polibio no es el padre de Edipo, falta la otra mitad de esta verdad para completar todo el ciclo. Es cuando aparece el esclavo de Citheron, el que había guardado la verdad todo el tiempo. Se le llama a comparecer y en efecto arguye que hace tiempo dio al esclavo de Corinto un niño que procedía del palacio de Yocasta y que precisamente se le había dicho que era su hijo. Nueva pareja de personajes al nivel de los esclavos, de los pastores que aportan una verdad. Finalmente, para completar este mecanismo de mitades falta el testimonio de Yocasta, pues es ella quien debe confirmar lo dicho por el pastor, lo que hace efectivamente. “ha hecho falta aquella reunión del dios y su profeta, de Yocasta y de Edipo, del esclavo de Corintio y el esclavo de Citheron para que todas estas mitades y mitades de mitades vengan a ajustarse unas a otras, adaptarse, encadenarse y reconstituir el perfil total de la historia” (Foucault, 2001:1427).

Este mecanismo de manifestación de la verdad obedece a lo que los griegos llamaban *símbolo*, que es un instrumento de poder y no sólo un instrumento retórico, sino que pone en juego toda una técnica jurídica y religiosa. Tenemos entonces tres niveles, el nivel de los dioses, representado por Apolo y por Tiresias; en segundo lugar el nivel de los reyes, representado por Edipo y Yocasta y, finalmente, el nivel de los esclavos. Pero es en este último nivel en donde se manifiesta la verdad de la trama, pues es gracias a los esclavos que han sido testigos directos de los acontecimientos como ha podido reconstruirse la verdad de los hechos y el culmen de la historia. La mirada de ellos es una mirada empírica, cotidiana al nivel de los hechos concretos. Los dioses decían lo mismo, pero a partir de otra forma de mirada, adivinatoria, religiosa, divina.

Tenemos, entonces, dos formas de establecimiento de la verdad que corresponden a dos formas de procedimientos judiciales que tenían lugar en la antigua Grecia. El primero de ellos corresponde al episodio de la *Íliada*, dos adversarios tienen una diferencia, y para saber quién tiene razón y quien no, se establece una especie de justa, uno de ellos lanza un reto al otro en la forma de juramento. Hay en todo esto una disputa reglamentada a partir de la cual la verdad se desvelará. Esta verdad se desvela a partir del riesgo que cada uno de los contrincantes pueda asumir. El personaje del testigo, aquél que había sido designado por los organizadores de la justa de carros, no tiene ninguna función en cuanto a la producción de la verdad, pues en este caso no se utiliza la indagación o el testimonio de otro para saber quién hizo trampa, sólo basta el enfrentamiento entre los dos guerreros para el establecimiento de la verdad, y si se apela a un juez, es con la intención de que verifique que la afrenta se desarrolle de manera correcta, no emite en sentido estricto ningún juicio. El segundo mecanismo de establecimiento de la verdad lo encontramos en la tragedia de Edipo. Aquí aparece la figura del testigo, que en el caso concreto va a tomar forma en el personaje del pastor. Él es el que dará testimonio de lo que efectivamente vio, es un personaje humilde, escondido en el fondo del bosque pero que gracias a ese fragmento de recuerdo que él tiene podrá oponer un tipo de saber al saber del tirano representado por Edipo. Para Foucault la historia de Edipo puede verse como la dramatización o la ritualización teatral de

la historia del derecho Griego y, en este sentido, observamos dos formas de producción de la verdad que se oponen directamente. Podríamos incluso hablar ya desde aquí de un episodio en la historia de la gubernamentalidad. Los tiranos imponen una forma de verdad a partir de la cual intentan dirigir la conducta de los otros, como respuesta el pueblo, los pastores, opondrán otro tipo de verdad que tiene que ver con la mirada directa sobre las cosas, es por ello que “esta dramatización de la historia del derecho griego nos presenta un resumen de una de las grandes conquistas de la democracia ateniense: la historia del proceso a través del cual el pueblo se adueñó del derecho de juzgar, del derecho de decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios maestros, de juzgar a quienes los gobiernan” (Foucault, 2001:1439).

En varios momentos de la tragedia observamos que lo que se pone en tela de juicio es el poder de Edipo, un poder que Edipo trata por todos los medios de preservar. A Edipo parece que no le interesa haber matado a su padre y haberse acostado con su madre, lo importante para él es la preservación del poder político. Foucault mismo nos recuerda que el título de la tragedia no es Edipo el incestuoso, o bien, Edipo el asesino, sino Edipo Rey. Es posible identificar a partir de ciertos rasgos de qué poder se trata y qué figura encarna Edipo, se trata del tirano que es un personaje característico de los griegos de la época. Así mismo encontramos tres rasgos que definen la figura del tirano y que pone en circulación Edipo. En primer lugar, Edipo ha tenido un destino irregular: ha atravesado todo el abanico de la experiencia humana, desde la miseria hasta la cima del poder, desde el destierro hasta la gloria. En segundo lugar ha curado a la ciudad, la ha levantado de las cenizas gracias a sus proezas y a partir de leyes justas. En tercer lugar el tirano es quien impone su voluntad a la ciudad que de ahora en adelante se rige por sus órdenes, importando poco si esos dictados son justos o no, en este caso vemos una característica negativa del tirano. Estas tres características resumen el poder de Edipo. Además Edipo es el portador de cierto saber, un saber que tiene los siguientes rasgos: es un saber eficaz que Edipo ha encontrado por sí solo, nadie se lo ha proporcionado y no se ha visto en la necesidad de recurrir a otros para encontrarlo, es un saber que parte de sus propias habilidades. Edipo es el que ve:

Oidipous. Y no sólo ve, sino que ve más allá, por encima de los demás. “El saber de Edipo es esta especie de saber de experiencia. Y es al mismo tiempo un saber solitario, de conocimiento, del hombre que solo, sin apoyarse sobre lo que han dicho, sin escuchar a nadie, puede ver con sus propios ojos. Saber autocrático del tirano que, por sí mismo, puede y es capaz de gobernar la ciudad” (Foucault, 2001:1435). Edipo, en suma, encarna la figura de un saber-poder muy singular, pues ejerce un poder tiránico a partir de un saber muy específico que le da la espalda tanto al saber de los dioses como al saber del pueblo.

Edipo rey expone de alguna manera el papel superfluo de esa figura de saber-poder, es una crítica frontal a esa figura. “El saber edípico, el exceso de poder, el exceso de saber han sido tales que se han convertido en inútiles” (Foucault, 2001:1436). El saber de Edipo no le ha alcanzado para percatarse de que ha matado a su padre, de que era esposo de su madre y hermano de sus hijos, es cuando ese saber será confrontado por un saber que viene desde abajo, un saber empírico de un simple esclavo, quien por su calidad de testigo, porque vio los hechos que se hacen presentes a través de su memoria, denuncia esa figura del tirano que se vuelve monstruosa a causa de su poder y saber excesivos. Esa figura de saber-poder que es desvalorizada por inútil y superflua en *Edipo rey*, tiene su correlato histórico muy preciso, pues representa a los reyes Asirios y a los sofistas. Los reyes asirios pasaban por quienes tenían un poder político sobre la base de un saber muy especial. Este saber no se debía comunicar a los demás grupos sociales, era un saber que sólo le pertenecía al rey en la medida en que justificaba su poder. “No podía existir saber sin poder. Y no podía haber poder político sin la detención de un cierto saber especial” (Foucault, 2001:1437). En cuanto a los sofistas éstos eran los profesionales del poder político y del saber, como ya hemos visto en este capítulo, el saber de los sofistas era totalmente interesado en cuanto que lo que buscaban era la victoria y no tanto la verdad, lo decisivo era vencer a partir de jugar con la materialidad del lenguaje.

Ahora bien, si nosotros tenemos como el origen de nuestra civilización la sociedad griega de entonces, esto es a principios del siglo V a.c., nos encontramos con que ese origen coincide con este desmantelamiento de la unidad del poder mágico

religioso y el poder político. Podemos entender ahora la exclusión de los sofistas que se da en ese contexto, pues ellos eran los que rehabilitaban esa figura junto con los reyes asirios. Estos dos personajes serán los que Platón tiene en la mira en *La República* y es el inicio de lo que para Foucault es el gran mito occidental, según el cual: “hay una antinomia entre saber y poder. Si hay saber, es necesario renunciar al poder. Ahí donde el saber y la ciencia se encuentran en su verdad pura, no puede haber más poder político” (Foucault, 2001:1438). El saber y el poder en adelante serán disociados, y como ya hemos visto, uno de los puntos álgidos de ese mito lo encontraremos más tarde en Aristóteles.

Para recapitular podemos decir que los procesos de la producción de la verdad están íntimamente ligados con las formas jurídicas, “la afirmación de la verdad ha estado presente en el discurso judicial desde el origen, o en todo caso en las formas más arcaicas que conocemos” (Foucault, 2011:81). No hay discursos jurídicos en donde la cuestión de la verdad brille por su ausencia, todo lo contrario. Los discursos judiciales establecen la verdad a partir de formas que les son propias, no suponen una verdad que hubiese que constatar como un hecho. Por ello es necesario un análisis histórico que nos revele las singularidades de las distintas formas jurídicas para darnos cuenta de cómo se ha constituido la verdad en sus diversos momentos. Lo que hemos descrito son episodios de la historia de la verdad, pues es necesario resaltar que esta misma tiene una historia. Por ello es que hemos diferenciado el deseo de conocer, tal cual lo entiende Aristóteles y como él mismo lo define, de la voluntad de saber. El deseo de conocer es la relación que anuda un sujeto y un objeto preexistentes y establece una suerte de cooptenencia interior entre ellos, de tal manera que la verdad se establece como una actualización de ambos elementos y así completan su naturaleza inmemorial. En cambio la voluntad de saber nos da a entender que lo que sustenta la búsqueda de la verdad es el juego de las pulsiones y el deseo de dominio: “la relación del sujeto a la verdad es una relación de poder que se anuda en el exterior de la historia, apoyada por prácticas e intereses sociales” (Gros, 2004:17). Debido a esto, podemos nombrar a esta manera de abordar las cosas como una política de la historia de la verdad, en donde el sujeto y el objeto no están dados de antemano y cambian constantemente de

estatuto. Hemos descrito dos momentos de esa política, en primer lugar, la exclusión de los sofistas del campo del pensamiento filosófico efectuado por Aristóteles y, en segundo lugar, la importancia de la fábula de Edipo por cuanto que ahí se operan el nacimiento de las coacciones que dan forma a nuestra voluntad de verdad.

Partimos de la exclusión de los sofistas del pensamiento acometida por Aristóteles, éstos no forman parte de la filosofía, ni siquiera nos presentan falsos pensamientos. Nunca podrán tener la ciudadanía filosófica por cuanto que los sofismas únicamente hacen un simulacro de pensamiento a través del cual los sofistas pretenden engañar. Esta exclusión se debe a que los sofistas pertenecen a una forma histórica de la verdad que Aristóteles rechaza sistemáticamente. La importancia de los sofistas, para nosotros, radica en lo siguiente: Hay una práctica del discurso que es estratégica, esto es, que los discursos se construyen para vencer, no tanto para obtener la verdad. Es un juego, una lucha, por saber quién ganará. Luego el discurso conlleva un ejercicio de poder, pues al hablar uno arriesga su poder, se puede perder o triunfar, siendo el triunfo un poder en extremo frágil, pues al final uno gana para perder. Finalmente el logos para los sofistas está ligado a una existencia material, es una cosa entre otras y una vez que son dichas se desata la batalla. Estas características pertenecen a una práctica de la palabra que es eficaz. Son estas consideraciones que caracterizan a los sofistas que Foucault quiere reactivar. Este análisis de los sofistas debe su importancia en la medida que es el que va a dar forma al análisis del discurso efectuado por Foucault. Esto quiere decir que no se va a considerar al discurso a partir del carácter lingüístico de los hechos del lenguaje, esto es, determinar las reglas sintácticas de construcción. En su lugar, los hechos del discurso serán tratados como juegos estratégicos, juegos de dominación y de lucha. “El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en cierto nivel y de hechos polémicos y estratégicos en otro nivel” (Foucault, 2001:1407).

En lo que concierne a la fábula de Edipo, es importante por dos razones. La verdad que establecen los esclavos en el proceso contra Edipo es una constatación de hechos, que se opone a una verdad que provenía de un acontecimiento y que era

partisana, obedecía al poder del rey y sólo del rey. Y luego la disociación entre el poder y el saber, en adelante el poder y el saber se excluyen, dando forma a uno de los grandes mitos occidentales: la verdad no será dada mas que a aquél que respete la ley y se encuentre puro, es decir, alejado de cualquier interés particular, o del ejercicio efectivo de algún poder. La investigación que lleva a cabo Foucault trataría de ver más bien cuáles son los distintos anudamientos de saber-poder en la historia, en la medida en que configuran formas de la verdad.

En el siguiente capítulo abordaremos el destino que tuvo la indagación de la verdad, es decir como constatación de hechos, en siglos posteriores y las formas de verdad que la sucedieron, así como las relaciones de poder que ponían en juego, pues como hemos visto el saber y el poder se responden uno a otro conformando la peculiaridad de las distintas configuraciones históricas que nos han formado de alguna u otra manera.

Capítulo III: Impronta nietzscheana y prácticas jurídicas, tecnologías de poder

Hemos visto cómo, a partir de Aristóteles, toma forma, para el mundo llamado occidental, una voluntad de verdad de la cual no nos hemos desembarazado todavía. Ésta se apoya en diversos mecanismos, entre los cuales se encuentra la consideración del discurso, o la palabra, por aquello que representa o significa, haciendo necesaria su confrontación frente a cierto estado de cosas que suponemos fuera del lenguaje. Esto da pie, entre otras cosas, a una forma muy peculiar de entender la historia, pues de aquí en adelante se entenderá como un proceso mediante el cual tiene lugar un des-ocultamiento constante de la verdad, pues las palabras no designan originariamente a las cosas o, si lo hicieron en algún momento, esa relación puede que se haya enturbiado, de ahí que se piense en su corolario respectivo, esto es, la idea de progreso, ya que se tiene también la esperanza de que llegue un día en que al fin la verdad se nos muestre por completo en este devenir histórico: La adecuación exacta de la palabra con el ser de las cosas.

Esta configuración de la voluntad de verdad se erigió, además, oponiéndose a otra forma de entender la verdad dentro de la cual el discurso funcionaba como portador de una palabra eficaz, un discurso cuya verdad se dibujaba a partir de lo que la palabra era o hacía, que solicitaba que fuera pronunciado por alguien especial, no cualquiera, alguien quien tuviese el derecho o el estatus para hacerlo, además de ser pronunciada de una manera reglada con apego a las costumbres, bajo ciertos procesos, con el ritual requerido y en el lugar preciso.

En el fondo, lo que sugiere Foucault, es que lo que sucedió fue una separación entre un discurso que incluía al poder como eje referencial y otro que lo excluía del todo. El saber y el poder se separaron sin dejar la posibilidad de considerarlos juntos,

pues un discurso que aspira al saber necesariamente tenía que separarse del poder. En adelante esta escisión marcó los supuestos filosóficos que harán entender la verdad, y no será hasta la genealogía de Nietzsche que se podrá romper con ese suceso que a nuestros ojos parecía evidente. “Entre Hesíodo y Platón se estableció una partición, separando el discurso verdadero del discurso falso, partición nueva porque en adelante el discurso verdadero no es más el discurso precioso y deseable, porque no es más el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista es expulsado” (Foucault, 1971:17-18).

También vimos la manera en cómo Aristóteles, de un modo muy particular, disocia el poder de la verdad. Para él hay una correspondencia intrínseca entre el deseo de conocer y el conocimiento, planteando una especie de connaturalidad entre el deseo y el conocimiento. De tal suerte que el conocimiento encuentra su fundamento en el conocimiento mismo, no hay nada anterior a él, pues el deseo natural de saber ya lleva en germen, o es portador, de la semilla del conocimiento, aunque sea en el nivel más bajo del conocimiento que es la sensación. La sensación misma es ya voluntad de tener acceso a la sabiduría, es algo previo pero que ya la asegura desde el comienzo del juego. La filosofía, que es el conocimiento supremo de las causas, se encuentra de alguna manera, si bien rudimentaria, en la simple sensación. Esta operación también asegura la unidad del sujeto que conoce, pues al no haber por un lado un sujeto del conocimiento y por otro un sujeto del deseo, éste no se encuentra dividido en el acto de conocer, antes bien, en el acto mismo de conocer actualiza su naturaleza y reafirma su unidad: “...el saber y el deseo no se encuentran en dos lugares diferentes, poseídos por dos sujetos o dos poderes, sino que, quien desea el saber es ya quien lo posee o que es capaz de poseerlo; y todo ello sin violencia, sin apropiación y sin lucha, sin comercio, sino sólo por la simple actualización de su naturaleza, que aquel que lo desea terminará sin duda por saber: un solo sujeto va del deseo de saber al conocimiento, por la buena razón de que si no estuviera allí como precedencia del deseo, el deseo mismo no existiría” (Foucault, 2011:17-18).

Podemos decir, entonces, que este anudamiento se gesta en Aristóteles gracias a la intervención de un tercer elemento que se pone a funcionar veladamente en la

relación estrecha del deseo y el conocer, ya que es lo que garantiza ese pasaje, nos referimos a la verdad. La sensación y el deseo están relacionados con la verdad, pues las sensaciones actualizan las cosas mismas poniendo de relieve las cualidades propias de las cosas, su esencia; aquí la sensación ya es portadora de la verdad, en la medida en que podemos encontrar placer en la sensación, puesto que ella es el preludio rudimentario de la contemplación del conocimiento verdadero, esto es, aquél que no es útil. “La verdad funciona entonces en tres niveles, asegura el pasaje del deseo al conocimiento; funda en cambio, y a cambio, la anterioridad del conocimiento sobre el deseo, y da lugar a la identidad del sujeto en el deseo y en el conocimiento” (Foucault, 2011:24). La situación que ocupa la verdad en este sistema es fundamental, pues es de donde adquiere su fuerza. De aquí se infiere que, si queremos impugnar esta voluntad de verdad, con las características y los supuestos que le son propios, es necesario llevar a cabo la tarea de desanudar la relación entre el deseo, el conocimiento y la verdad. Esta empresa consistirá, en un primer momento, en restituir el carácter de acontecimiento de esa voluntad, es decir, poner de relieve los elementos que formaron su emergencia y, en segundo lugar, considerar al lenguaje como estrategia, esto es, considerar su materialidad, en la medida en que nos muestre las polémicas y estrategias que pone a funcionar, como lo hicieron antaño precisamente los sofistas.

Según Foucault, el que rompe con todo este anudamiento, y por ende con estos supuestos metafísicos, es Nietzsche. Por principio habría que oponer el deseo de conocimiento a la voluntad de saber. Se llamará deseo de conocimiento al acuerdo interno entre un sujeto y una verdad pre-existentes, acuerdo que ya existe antes incluso de la relación efectiva del sujeto con la verdad, de tal manera que al conocer, el sujeto completa su naturaleza inmemorial, por caso Aristóteles precisamente. En cambio, la voluntad de saber fundamenta el conocimiento en algo exterior al conocimiento mismo. Antes del conocimiento hay pulsiones e instintos de dominio, y hay que dirigirse a su concatenación para definir la emergencia del saber en un momento determinado. Aquí la relación del sujeto con la verdad se establece a partir de una relación de poder, esto es, de una diferencia de fuerzas, a su vez esa relación se proyecta hacia el exterior con las prácticas que obedecen a estrategias

particulares e intereses sociales. No hay constantes antropológicas que habría que actualizar, sino configuraciones que obedecen a una historia política de la verdad. Y es por ello que la verdad misma pueda tener una historia, ya que no nos referimos a instancias inamovibles, es decir, a adecuaciones perfectas o simétricas entre los discursos y las cosas, antes bien, a las maneras en como el hombre se ha ido apropiando de las cosas a través del lenguaje, dándoles un sentido que éstas no poseen por sí mismas.

Nietzsche es el primero, junto con Freud, que efectúa la separación entre la voluntad y el deseo, apartándolos de las figuras del conocimiento. Éstos plantearán, cada uno a su manera, que hay una voluntad de saber que no pertenece de antemano a la unidad del sujeto del conocimiento. “El descaro de Nietzsche es haber desanudado esas implicaciones. Y de haber dicho: la verdad sobreviene al conocimiento, sin que el conocimiento sea destinado a la verdad, sin que la verdad sea la esencia del conocer” (Foucault, 2011:200).

Esto implica que no hay una correlación natural entre el hombre y las cosas que sea del orden del conocimiento, además de que, de la misma manera, el mundo no está hecho naturalmente para conocerse. El conocimiento adviene gracias a algún poder, se presenta a partir de lo completamente otro. El conocimiento no está, en absoluto, hecho para la verdad. La verdad es esa advenediza que entra en escena gracias a que viene precedida por algo, otra cosa que no es ella misma, de la cual no puede decirse que sea falsa o verdadera, pues justamente es anterior a la partición verdadero-falso que opera esa misma verdad. Ya se adivina que eso otro son las fuerzas, fuerzas ciegas que están animadas por el querer y nada más, es esto a lo que se llama instintos o pulsiones o voluntad.

Foucault se apoya, como punto de partida, en un texto de Nietzsche que conocemos por el nombre de *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, ahí podemos leer desde el inicio lo siguiente: “En algún escondrijo alejado del universo, extendido en el resplandor de innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro sobre el cual animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la historia universal” (Nietzsche, 1969:117). El conocimiento fue inventado. Foucault se detiene en el término de invención utilizado por Nietzsche:

Erfindung, término que utiliza Nietzsche para oponerlo a Origen, *Ursprung*. Así, por ejemplo, cuando Nietzsche habla de que la religión no tiene un origen sino que ésta fue inventada, sobre todo a propósito de la crítica que le hace a Schopenhauer para quien, en efecto, hay una remisión del fundamento de la religión a un Origen (*Ursprung*). Esto querrá decir que el fundamento de la religión no es un dato que estuviera contenido en la naturaleza humana en la forma de un sentimiento metafísico, dato que compartiríamos todos los hombres y que nos conectaría con lo divino. La religión no es algo que por derecho propio pudiésemos encontrar en el ser humano. Para Nietzsche la religión fue inventada en un momento preciso y bajo intereses particulares. Esto quiere decir que la religión emerge o sobreviene de algo distinto de ella misma, y no es algo que estuviera latente en un sentimiento metafísico. Así mismo, podemos abordar el origen de la poesía, la poesía no es un lenguaje que nos acerque a las verdades fundamentales del ser humano, pues la poesía no tiene origen, no tiene *Ursprung*. La poesía también ha sido fabricada. “Un día, alguien tuvo la idea, muy curiosa, de utilizar un cierto número de propiedades rítmicas o musicales del lenguaje para hablar, para imponer sus palabras, para establecer a través de sus palabras una cierta relación de poder sobre los otros” (Foucault, 2001:1412) lo mismo pasa con los ideales, éstos han sido fabricados de acuerdo a ciertos mecanismos de poder, pero de ninguna manera nos han caído del cielo. El ideal tampoco tiene origen ya que fue inventado o fabricado de acuerdo a ciertos intereses.

Tenemos pues esta oposición entre origen e invención, *Ursprung* y *Erfindung*. Hablar de origen nos pone frente a la ilusión de que en un principio las cosas estaban en su perfección, en una identidad perfecta consigo mismas, “El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo, ella se encuentra del lado de los dioses, y al hablar de ella, se canta siempre una teogonía” (Foucault, 2001: 1007). Para Nietzsche como para Foucault, en cambio, detrás de las cosas se encuentra otra cosa y no su identidad, pues si las cosas fueron inventadas, lo que encontramos más bien fueron los pequeños comienzos, las pequeñas argucias, los intereses mezquinos que las formaron. Darle primacía a la invención quiere decir conjurar la quimera del origen y rastrear el acontecimiento,

es por ello que la genealogía recurre a la historia para acometer el rastreo, por eso es gris, meticulosa y pacientemente documental. Decir que el conocimiento, la religión, la poesía o el ideal fueron inventados, significa que hay una ruptura con respecto a lo anterior, algo que no existía de pronto surge y se pone a funcionar en tal o cual sentido, es su carácter de acontecimiento. Además, significa que tiene un comienzo bajo, mezquino. Tenemos a la poesía, la religión, el ideal que en última instancia son valores en los que nos reconocemos, los conocemos en tanto que los usamos, pero no los usamos por el hecho de saber de dónde vienen. Para nosotros esos valores son tan evidentes que no nos tomamos la molestia de preguntarnos por su comienzo, quizá sea en razón de que esos valores le dan sentido ciegamente a nuestra vida y es mejor dejarlos intactos. Así cuando el genealogista se pregunta por el momento de su invención, las evidencias empiezan a tambalearse, pero para ello hace falta preguntarnos quién fue el que los fabricó y por qué razones. “El problema crítico es :el valor de los valores, la valoración de la cual adquiere su valor, el problema de su creación en suma” (Deleuze, 1962:1).

La *Erfindung*, entonces, nos remite no a un origen solemne de los valores, sino a esos comienzos bajos, oscuros, inconfesables. “A la solemnidad del origen hace falta oponer, como buen historiador, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones, de esas invenciones” (Foucault, 2001:1412). En el conjunto de todas esas invenciones figura el conocimiento. Esto significa que el conocimiento no forma parte de la naturaleza humana, como era el caso en Aristóteles. Indagar sobre el momento de la invención del conocimiento será remitirlo a los instintos que le dieron lugar y lo configuraron, relacionarlo con algo exterior a él y dejar de fundamentarlo en él mismo. El conocimiento no es un instinto. La curiosidad, esto es, el deseo de conocer supuestamente desinteresado, no está gobernada por el conocimiento, la curiosidad, por el contrario, es partisana, quiere imponer sus propios intereses, pues quiere dominar y controlar. El conocimiento no está formado del mismo material que los instintos es, más bien, el producto del enfrentamiento de los instintos. Nietzsche introduce un desfase en esa antigua asimilación del instinto con el conocimiento, ambas instancias son de naturaleza diversa. “El conocimiento, en el fondo, no es parte de la naturaleza humana. Es la lucha, el combate, el resultado del combate, y

es por consecuencia el riesgo y el azar los que van a dar lugar al conocimiento. El conocimiento no es instintivo, es contra-instintivo, del mismo modo que no es natural, es contranatura” (Foucault, 2001:1413).

También hay otro sentido que se introduce al considerar al conocimiento como una invención y no portador de un origen. No hay una pertenencia original entre el conocimiento y el mundo por conocer. El hombre no está hecho para conocer el mundo, ni el mundo está hecho para ser conocido, mucho menos hay una instancia que los remita uno a otro de forma natural. En términos kantianos “las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de la experiencia son totalmente heterogéneas” (Foucault, 2001:1414). El mundo ignora toda ley, toda belleza y orden, lo que reina en el mundo es el caos y el azar, por tanto es ciego ante las pretensiones del conocimiento. Es más bien el conocimiento que intenta a como dé lugar determinar ese caos, domesticarlo de alguna forma, y por ello se presenta como una ilusión. No existe continuidad natural entre el mundo y el conocimiento, como tampoco continuidad de los instintos con el conocimiento. El conocimiento al tratar de dominar el caos, pone en acción mecanismos de violencia: “Sólo puede haber una relación de violencia, de dominación, de poder y de fuerza, de violación. El conocimiento no puede ser más que una violación de las cosas por conocer, y no una percepción, un reconocimiento o una identificación de o con ellas” (Foucault, 2001:1414). Antaño, lo que aseguraba la continuidad entre el mundo y el conocimiento era la figura de Dios, pero una vez que se deshace la evidencia de la coopertenencia entre el mundo y el conocimiento, la figura de Dios deja de ser indispensable y se vuelve superflua. Y si quisiéramos darle un el sentido a la muerte de Dios en Nietzsche, quizá éste sería uno de ellos. Por lo pronto observamos que, de esta forma, el conocimiento no deja de estar marcado de un índice muy alto de arbitrariedad, ya que se ha impuesto violentamente sobre las cosas. “La ruptura de la teoría del conocimiento con la teología, comienza de manera estricta con un análisis como el de Nietzsche” (Foucault, 2001:1415).

Con respecto a la unidad el sujeto que encontramos en la tradición filosófica, y que hace que éste se presente como el fundamento del conocimiento, también será disociada. Si los instintos difieren del conocimiento, entonces el sujeto se deshace,

pues no habría una naturaleza humana susceptible de ser conocida. El sujeto sería la sucesión de diversas máscaras, máscaras que tendrían la forma del instinto dominante que se actualizara en un momento dado, el sujeto es un personaje, con caras diversas, y dependería tanto del instinto como del escenario en donde aparece, escenario que también comparte con otros instintos, instintos que han sido vencidos por así decirlo. “Podemos admitir sujetos, o podemos admitir que el sujeto no existe” (Foucault, 2001:1415). Todo sucede como si el conocimiento consistiera en un haz de relaciones pero que no contienen ni sujeto ni objeto, el sujeto y el objeto son su primer mentira, es la primer argucia del conocimiento, la mentira, y miente sobre la desnudez opaca de las relaciones, de las batallas, de la guerra. Lo anterior nos lleva a preguntar ¿cómo es, entonces, que se construye el conocimiento?, ¿qué mecanismos se ponen en juego para su fabricación? Foucault nos recuerda una referencia que hace Nietzsche a Spinoza, en la cual este último afirma que para entender las cosas, para comprenderlas cabalmente, es necesario apartarnos de tres instintos o pulsiones las cuales nos hacen reírnos de ellas, deplorarlas y detestarlas. Solamente cuando dejamos de reír, de deplorar y de detestar, es como las cosas nos revelarán su esencia y nos reconciliaremos con ellas, pues estaríamos entablando una relación de armonía y paz. Para Nietzsche este razonamiento describe lo contrario de lo que sucede. Comprender las cosas no estriba en remitirnos a una supuesta armonía en donde habría un apaciguamiento de los instintos; más bien, comprender es el resultado del juego que se establece entre esos instintos, de su encabalgamiento y de la lucha que entablan entre ellos. Estos instintos no nos aproximan a los objetos, y no nos permiten identificarlos. El reír, el odiar y el detestar hacen, por el contrario, mantener el objeto a distancia, establecen rupturas con respecto a los objetos, se protegen de ellos y, en muchos casos, los destruyen incluso. Por debajo del conocimiento hay una voluntad oscura, una maldad intrínseca al acto de conocer que nos puede llevar, al límite, a la destrucción de los propios objetos, de todos modos, en ningún caso hay apropiación o afinidad. El conocimiento surge cuando se desata el conflicto de las pulsiones, el enfrentamiento entre ellas, que hace que una de ellas se quiera imponer a las otras en un estado permanente de guerra. Con todo, hay un momento

de estabilización de ese combate, el enfrentamiento se detiene por unos momentos y es ahí, en ese instante fotográfico, donde surge el conocimiento pero, insistimos, como producto y además efímero. Por tanto no hay que entender el conocimiento como la adecuación al objeto tanto como una relación de dominio. En el conocimiento no hay felicidad o amor y mucho menos armonía, lo que encontramos son relaciones de poder. Es este planteamiento el que pone a Nietzsche en situación de ruptura con la tradición filosófica occidental, ésta había colocado los temas de la armonía, de la adecuación como centrales para entender el fenómeno del conocimiento, siendo Spinoza el que habría llevado más lejos este razonamiento, a saber: de que el conocimiento es armonía y pacificación.

Ahora bien, para comprender como surgen los efectos de fabricación del conocimiento ya no será necesario apelar a la racionalidad filosófica, en su lugar, hay que sustituirla por la racionalidad política, pues sólo ella podrá darnos nortes acerca de los combates, las batallas y las estrategias que se ponen en juego dentro de las relaciones de poder y dan al conocimiento su rostro, su máscara. Lo que Foucault esboza aquí, con esta interpretación o, mejor dicho, reapropiación del planteamiento de Nietzsche, es una historia política del conocimiento y del sujeto del conocimiento. “Nietzsche quiere decir que no hay una naturaleza del conocimiento, una esencia del conocimiento, condiciones universales del conocimiento, sino que el conocimiento es, cada vez, el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento puede ser emplazado bajo el signo de la actividad” (Foucault, 2001:1419).

Con todo esto pueden entenderse varias cosas. En primer lugar el carácter perspectivo del conocimiento. Si el conocimiento es perspectivo, no es debido a las condiciones y límites que conlleva la naturaleza humana o bien del cuerpo humano. La razón de que el conocimiento sea perspectivo reside en el enfrentamiento de las fuerzas que luchan entre sí para apoderarse y darle un sentido a las cosas, pues de estas fuerzas o actos es evidente que prevalece uno de ellos, pero el contexto de batalla prevalece, ya que habrá otras fuerzas o actos que intentarán del mismo modo apropiarse de la realidad, y en algún momento podrá invertirse la relación, la fuerza o pulsión que antaño se impuso ahora será derrotada, pero no expulsada,

jugará otro papel en el campo de la estrategia, con otras funciones y alcances. “El carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla” (Foucault, 2001:1419). Ahora bien, la genealogía también se asume como perspectiva, no se coloca en la posición de quien tiene un conocimiento definitivo de las cosas, al contrario, a diferencia de los historiadores que olvidan el emplazamiento desde donde hablan, el genealogista acepta sin ambages su pasión, no reniega de su propia injusticia y se coloca en la vertical de su tiempo. “En lugar de simular un discreto anulamiento ante lo que mira, en lugar de buscar su ley y de someter cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe desde donde mira tanto como aquello que mira” (Foucault, 2001:1018).

En segundo lugar se entiende también lo contradictorio que puede llegar a ser un conocimiento que es general y particular al mismo tiempo. El conocimiento siempre tiende a generalizar, a hacer a un lado las diferencias y todo lo concibe en un mismo plano, lo que es siempre ha sido y seguramente así será, pero vemos bien que lo hace sin la referencia a algún fundamento. Así el conocimiento es un desconocimiento. Al mismo tiempo que produce estos efectos de generalización, sabemos que el conocimiento procede de una batalla singular, en donde los adversarios quizá no vuelvan a cruzarse en ese momento y lugar precisos, pues las fuerzas se encuentran y chocan fortuitamente, el azar es su ley, de tal suerte que jamás se repetirá su encuentro, pues las circunstancias cambiarán. Finalmente se entiende también que la genealogía sea un procedimiento histórico que al tratar de restituir las diferencias, establece un campo de dispersión, en donde no hay cabida para la unidad de un sujeto o de los objetos. La historia que pretende el genealogista es una historia efectiva, es decir, de todos los actos que acomete el hombre, de lo que realmente hace, de lo que dice, de las prácticas incluso más cotidianas, pero despejándolas de cualquier carga teleológica. Nos muestra que somos “una miríada de acontecimientos perdidos” (Foucault, 2001:1009), no hay una razón profunda en la historia en donde tenga lugar el progreso del ser humano que muestre una

evolución constante, así mismo no hay finalidades en el quehacer del hombre puesto que no concibe significaciones ideales.

Aquí la empresa foucaultiana adquiere el modelo para realizarse en tanto análisis histórico de una política de la verdad: “el problema de la formación de un cierto número de dominios del saber a partir de las relaciones de fuerzas y de las relaciones políticas de la sociedad” (Foucault, 2001:1420). Por ello es que se va a plantear la relación entre el saber, o mejor dicho, cómo el poder engendra dominios de saber y cómo el saber se apoya en relaciones de poder y como no son irreductibles. No se trata de decir: el saber es poder. Más bien ver como las relaciones de poder obedecen a una disposición de las fuerzas en un momento determinado y dan como resultado cierto tipo de saberes.

Pues bien, en la entrada “Michel Foucault” del *Diccionario de filósofos* aparecido en 1984, escrito anónimamente por Foucault, se establece el cometido central de nuestro autor como una “historia crítica del pensamiento”. ¿Qué es lo que por tal se entiende? Ahí pensamiento es entendido por Foucault como el “acto que coloca, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto”, la historia crítica sería entonces “el análisis de las condiciones en las cuales son formadas o modificadas ciertas relaciones de sujeto a objeto, en la medida en que ellas son constitutivas de un saber posible” (Foucault, 2001a:1451). A primera vista, esto parecería la descripción de alguna teoría del conocimiento, por ello hay que tener en cuenta una salvedad, a saber: en una relación de sujeto a objeto, estos elementos no preexisten a esa misma relación, sino que surgen de su encuentro, y la modalidad que cada uno de estos elementos adquiera, será establecida por la manera peculiar que tengan de relacionarse. El sujeto surge de un proceso de subjetivación y el objeto de un proceso de objetivación. Si se considerara que el sujeto y el objeto están dados de antemano, sería menester, entonces, definir las condiciones formales que pone en juego la subjetividad humana en su relación con el objeto y, por otro lado, haría falta definir las condiciones empíricas del objeto ya dado en la realidad, y que son las que hacen que se dé a una conciencia o a una subjetividad. Esto no es el caso en Foucault. Para el pensador francés, en cambio, el sujeto y el objeto están atravesados de cabo a rabo por la historia y su constitución depende directamente

de las prácticas discursivas, sociales, económicas, punitivas, entre otras, a su relación y encadenamiento. No hay en suma objetos ni sujetos puros o indeterminados. Se trata de ver qué debe ser el sujeto, qué condiciones debe cumplir para convertirse en tal a partir de cierto tipo de relación, de la misma forma se trata de ver cómo puede ganar su pertinencia un objeto dentro del juego de las prácticas humanas. Así las prácticas son las que dan paso a dominios de saber que engendran nuevos objetos y construyen sujetos distintos. El objetivo de la historia crítica del pensamiento será sacar a la luz todas esas transformaciones para discernir cuál es nuestra posición exacta dentro de un entramado histórico poblado de objetos y posiciones de sujetos diversos para, de esta forma, definir lo que somos en la actualidad, al mismo tiempo que prescribimos nuestra tarea propia con respecto a ese emplazamiento así determinado, en otras palabras, definirnos en tanto que diferencia asumiendo nuestra singularidad ya que conformamos la suma de varios acontecimientos entre muchos otros.

Con lo anterior observamos que el sujeto trascendental ya es susceptible de una crítica, en el momento mismo que se quiera mostrar como sujeto constituyente, como dueño de su historia y de su destino; las relaciones concretas que surgen de las prácticas humanas nos muestran, al contrario de ese supuesto sujeto indeterminado, un sujeto que es un producto secundario con respecto a un haz de prácticas anónimas que continuamente lo rehacen y lo emplazan en sitios diversos, con funciones distintas cada vez. Ahora bien, esta crítica se va a agudizar y va a tomar otros alcances con el planteamiento de la genealogía.

Me parece que la genealogía añade a la arqueología la manera de encontrar los puntos de origen de los saberes, es decir, acentuar las discontinuidades y al mismo tiempo las transformaciones en los regímenes de saber, pero ello de una manera más amplia. La arqueología, de alguna forma, se limitaba a la descripción de los enunciados y, en esa medida, a la formación del saber. La amplitud que introduce el estudio genealógico trata además de situar ese saber en las prácticas humanas de diversa índole, pues el saber está inserto en una sociedad. Como ya hemos dicho este es un aspecto que no había sido soslayado, simplemente no fue desarrollado suficientemente, pues faltaba lo que la genealogía le aportó a Foucault: una manera

innovadora de entender el poder, esto es, fuera de los esquemas que ven sólo la parte negativa del poder y no sus efectos positivos, o sea el aspecto de lo que produce al ejercerse. Así los dispositivos del poder serán los que van a encuadrar a los discursos verdaderos, pues éstos se nos muestran como reales, intentan al menos secuestrar lo que será la realidad: “Llamo *poder* a todo aquello que tiende a colocar, de manera efectiva, como inmóvil e intocable todo aquello que se nos ofrece como real, como verdadero, como bueno” (Foucault, 2013a:143). Lo real no debe ser considerado como algo inhumano, como algo que nos fuera impuesto por su propio peso y evidencia. La crítica es esa curiosidad despierta por entender cómo es que algo se nos presenta con las pretensiones de lo real.

Ahora bien, ¿cómo entender la impronta del poder en los análisis de Foucault? Como un primer acercamiento diríamos lo siguiente: lo que intenta Foucault es realizar una analítica del poder y no tanto una teoría del poder. Hacer una teoría del poder implicaría hacernos la pregunta de qué es el poder, cuál es su esencia. Si pretendiésemos responder a esta pregunta, la respuesta sería en términos totalizantes. El poder es esto o aquello, funciona de este modo o el otro, en tal y tal circunstancia. Haríamos del poder una instancia supra-histórica, conformaríamos a un trascendental que funcionaría de la misma manera en cualquier caso. En cambio, la analítica del poder pregunta no tanto por la esencia del poder sino más bien por el cómo de su ejercicio. Cómo se ejerce el poder, quienes lo ejercen, según qué estrategias, por quiénes pasa, cuáles son sus relevos, son las preguntas pertinentes para la analítica del poder, “no hay algo como el *Poder*, el *poder* que existiera globalmente, masivamente o en estado difuso, concentrado o distribuido: no hay poder más que el que se encuentra en ejercicio de unos con respecto de otros, el poder no existe más que en acto” (Foucault, 2001a: 1055).

El poder se encuentra en todas partes, se ejerce en todas direcciones, esto supone ver a la sociedad como un diagrama en donde se distribuyen las fuerzas. De algún modo toda posición supone una fuerza. Pero por definición no puede existir una fuerza en singular, si hay algo que sea una fuerza es porque está actuando sobre otra cosa que no es ella misma, actúa sobre otras fuerzas, es decir, que no puede haber fuerza en singular pues siempre se encuentra en relación con otras fuerzas.

Las fuerzas no se encuentran en una relación de compensación, es decir que cada fuerza es diferente del resto de las fuerzas o posiciones, no hay fuerzas iguales. De tal modo que cuando las fuerzas se relacionan en el diagrama, producen una diferencia de fuerza. Si las fuerzas fueran iguales no habría movimiento, todo se resolvería en una quietud monótona. Y es gracias a esta diferencia que existe entre las fuerzas por lo que podemos hablar de relación de poder, es decir, una fuerza se impone a otra y la domina, pero esa fuerza que se encuentra bajo dominio, y gracias a su cualidad de fuerza, puede revertir la relación. Las relaciones de poder son reversibles, si no fuera así, habría sólo una relación de dominio absoluto, lo cual no quiere decir que no existan dichas relaciones, pero al límite siempre existe la posibilidad de revertir la relación de dominio y convertirla en una relación de poder. Ahora bien toda fuerza está animada por una voluntad de querer, la fuerza lo que quiere es querer y nada más. Es por ello que el poder está en todas partes. Ahora bien, lo que se entiende por un dispositivo de poder es, como su nombre lo indica, la disposición de las fuerzas en un diagrama o en un campo, o simplemente el lugar donde las fuerzas se distribuyen, esto supone un juego estratégico, esto es, los objetivos que se forman a partir de esas relaciones, pero que no vienen formulados por un sujeto que las trascendiera. La estrategia es la inmanencia misma de las fuerzas en relación.

Las fuerzas entonces son actos, son prácticas. Creo que no tergiversaríamos el pensamiento de Foucault si tomamos como sinónimos estos dos términos: fuerza y práctica. Me parece que es el modo como Foucault traduce la noción de fuerza de Nietzsche, pues siempre estamos actuando en tal o cual dirección y siempre en referencia con otros actos. Foucault utilizará el término de conducta para explicar la especificidad de las relaciones de poder. El ejercicio del poder consiste en “conducir las conductas” (Foucault, 2001^a:1056) esto quiere decir que el poder se define por el hecho de que una conducta incide sobre otra, la trata de conducir. Lo que entendemos como real actúa como principio de realidad y en esa medida determina nuestra conducta, pero nuevamente hay que insistir que esto real se nos presenta así debido a la distribución de fuerzas en nuestro espacio.

Creo que ahora sí se puede entender la ampliación que supone la genealogía con respecto a la arqueología. Para entender la conformación del saber, es necesario remitirse a las prácticas humanas, prácticas que no sólo son discursivas. También existen prácticas punitivas, o bien prácticas de arquitectura, de manejo del espacio, de gobierno entre otras. Y así como el instinto es heterogéneo con respecto al conocimiento, así mismo las prácticas serán heterogéneas con respecto al saber. Un ejemplo claro de ello lo podemos encontrar en la forma en que la cárcel se impuso como forma punitiva mayor en el siglo XIX. Si se atiende al saber jurídico de la época de las luces, es decir a finales del siglo XVIII, vemos que no encontramos a la cárcel como medida punitiva única. Lo que los reformadores querían era considerar al crimen en su inmanencia, es decir, no verlo como un pecado o bien, como una blasfemia a la parte divina del rey o el mancillamiento de algún tabú sagrado. En su lugar el crimen debería verse como una infracción social o bien un problema de orden público que debe castigarse de acuerdo a la falta directamente. De ahí la clase de penas que se proponían: Deportación, trabajos forzados, la aplicación de la ley del Talión. En los proyectos de reforma del sistema penal no se preveía a la cárcel como el lugar único en donde tenían que purgarse los crímenes; y sin embargo, la prisión en la práctica fue lo que se impuso. Esto quiere decir que el saber no refleja lo que sucede al nivel de las prácticas, pese a que las prácticas hacen posible cierto tipo de saberes, lo cual debe explicarse. La relación entre las prácticas y los saberes no se entiende a nivel de la traducción de uno sobre el otro. Esto es una forma de preservar la complejidad de los acontecimientos y no reducirlos a causas únicas, en el análisis arqueológico-genealógico lo que impera es la multiplicidad. Foucault apelará a cuatro razones que explican el por qué la prisión terminó imponiéndose como pena principal y ahora, para nosotros, evidente. La prisión se impone por su genealogía religiosa, es una forma de penitencia; por su pertinencia política, esto es permite la gestión de los ilegalismos; luego como foco de concentración de lo disciplinario, que es otro tipo de poder que ya está en ejercicio en todo el espectro social y finalmente por su funcionalidad económica. Como vemos han sido diversas prácticas las que han dado a la prisión la aparente evidencia que le conocemos.

Un aspecto muy importante del análisis genealógico es un efecto que no podemos soslayar: la primacía que se da a las prácticas produce una ausencia de grandes autores como piedras de toque para entender las configuraciones históricas. Los grandes filósofos, los grandes historiadores sólo recaban o resumen globalmente el estado del pensamiento en una época, pero no se operan a ese nivel las verdaderas transformaciones, a lo mucho los grandes pensadores son síntomas y ejemplos mayores, pero sólo eso, ejemplos. De la misma manera que el análisis de las prácticas desplaza a un segundo término a algunos autores consagrados, también deja de lado conceptos preconcebidos. Si los historiadores tradicionales parten de los universales para entender las prácticas, Foucault procede de manera inversa, parte de las prácticas para entender cómo es que fueron forjados los universales a partir de los cuáles se trata de entender la historia. “en lugar de partir de los universales para deducir los fenómenos concretos, o sea, más que partir de los universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para un cierto número de prácticas concretas, quisiera partir de esas prácticas concretas y pasar, de algún modo, los universales a la grilla de esas prácticas” (Foucault, 2004b:4-5). Así, por ejemplo, en el caso de la locura, si en algún momento dado se ha dicho que no existe, esto quiere decir que se va a suponer que no existe, y para hacer su historia, tenemos que remitirnos a las prácticas concretas que la han modelado y le han dado su forma, en tanto que acontecimientos singulares. Así como hemos dicho del sujeto que o bien admitimos que hay muchos sujetos o que el sujeto no existe, podríamos decir lo mismo de la locura, o bien admitimos que hay muchas locuras, o bien que la locura no existe. Este es un modo de proceder de Foucault que articula todo su quehacer genealógico: dejar de lado todos los marxemas, los freudemas, filosofemas en suma que impiden realizar una historia efectiva.

Entonces a todo esto, ¿cómo operan las prácticas? ¿Cuáles son sus características principales? La práctica es lo que hacen las personas. Las personas son conscientes de lo que hacen, pero no se ponen a conceptualizar lo que hacen. Cuando hablamos sabemos que hablamos, pero no nos ponemos a conceptualizar el hecho de hablar y la forma como lo hacemos. De hecho no podemos hacerlo, ya que nos movemos en esas reglas de la práctica. Yo no podría hablar y al mismo

tiempo conceptualizar las leyes gramaticales que hacen posible que hable. Algo parecido sucede con las prácticas de las cuáles se quiere partir para el análisis histórico. La racionalidad de las prácticas queda oculta para quien se encuentra inmerso en ellas. Se pueden mostrar parcialmente, pero no del todo, de hecho ese es el límite al que se ve enfrentado el filósofo genealogista: describir exhaustivamente las reglas a partir de las cuáles uno es, supondría la transgresión de esas mismas reglas, pero no es así, pues ni siquiera sabríamos que alguien transgredió el límite. El genealogista es el personaje que siempre se atiene al límite, lo arrastra, lo alarga, pero no lo transgrede.

Las prácticas elaboran sus objetos, sus sujetos. No es el objeto lo que determina las prácticas, son las prácticas las que determinan sus objetos. No hay objeto antes de la práctica, fuera de la práctica no hay objetos. Las cosas no son otra cosa más que determinaciones de prácticas concretas, y en cada caso, para saber que es la cosa, hay que rastrear el conjunto de prácticas que la objetivaron. En este sentido se podrá observar la rareza del objeto, el hecho de que existe ese objeto y ningún otro en su lugar. Los mismos conceptos funcionan de esa manera, habrá que rastrear de qué práctica provienen. Las instituciones, las teorías o las ideologías no nos permiten observar los acontecimientos en la historia, hay que dirigirnos también a las prácticas.

Uno de los problemas de partir de los universales para explicar los acontecimientos históricos, estriba en el hecho de que pensamos que ese universal siempre ha existido y no se ha modificado, lo cual no puede funcionar así. El análisis de las prácticas nos permite percibir las condiciones que en un momento dado hicieron aceptables a esos universales. Lo importante además será que esas prácticas tienen su propia racionalidad: las prácticas “tienen, hasta un cierto punto, su regularidad propia, su lógica, su estrategia, su evidencia, su *razón*. Se trata de hacer el análisis de un *régimen de prácticas*, en el entendido que por prácticas deben considerarse como el lugar de encadenamiento de aquello que se dice y aquello que se hace, de las reglas que se imponen y de las razones que se dan, de los proyectos y de las evidencias”(Foucault, 2001a:841).

Pues bien, si somos consecuentes con lo que hasta aquí se ha dicho, para entender lo que es el poder y el saber de forma adecuada, es necesario remitirnos a las prácticas concretas, en nuestro caso, al análisis histórico que Foucault lleva a cabo y que se presenta como una historia de la verdad. Como vemos, el análisis histórico que hace Foucault toma como base las prácticas concretas de los individuos y no conceptos meta-históricos, pasa de una teoría del poder a una analítica del poder.

Lo primero que hay que preguntarnos es qué concepción del poder estamos utilizando. Foucault sospecha que hay cierta idea del poder que damos por sentada y es la que habitualmente nos sirve para entenderlo. Sin embargo, esta idea no corresponde al modo de ejercicio del poder tal y como se da en la contemporaneidad. Usamos modelos del funcionamiento del poder obsoletos de acuerdo a la situación actual. Una de las principales características de nuestro modo arcaico de entender el poder es su negatividad. El poder es lo que reprime, lo que impide, lo que conserva. Esto obedece a que nuestros esquemas habituales están modelados por la teoría de la soberanía. En efecto, el modelo de la soberanía es la piedra de toque conforme a la cual construimos la noción de poder, es decir, el poder como contrato. Los individuos ceden sus derechos al soberano, erigiéndole como el poder absoluto. De ahí que una de las herramientas que utiliza el soberano para justificarse es la teoría jurídica. La teoría jurídica gira en torno a la figura del soberano, sus límites y su derecho al poder. De esta forma el poder lo detenta una sola persona, como si fuera una propiedad exclusiva, y lo ejerce desde arriba, imponiendo su voluntad y la ley. La soberanía pone en juego una teoría de la representación.

Foucault retoma un lugar común en la consideración del derecho germánico como arcaico y poco civilizado. No podemos tildar al derecho germánico de bárbaro y salvaje con respecto al derecho que le sucedió, más racional. A primera vista parece que así es, las prácticas de salvajismo que encontramos en el derecho germánico no son compatibles con las formas de racionalidad que conocemos y que deben su conformación a la indagación, pero eso sería juzgar los hechos retrospectivamente. Recordemos que en el derecho germánico lo que impera es el ojo por ojo, diente

por diente, es decir, la prueba, la batalla y la justa; y no la evidencia de los hechos, la indagación. Foucault demuestra que la aparición de la indagación en el siglo XII no puede leerse como el lento progreso de la razón hacia formas más acabadas. Las transformaciones que tuvieron lugar se deben a cambios políticos complejos en donde una estructura política se estaba formando y para ello hace uso de la indagación retomándola al interior del orden judicial, “la indagación en la Europa medieval es sobre todo un proceso de gobierno, una técnica de administración, una modalidad de gestión; en otras palabras, la indagación es una manera determinada de ejercicio del poder” (Foucault, 2001: 1452). No hay que olvidar que es la soberanía la que va cobrando forma y será a partir de la apropiación del derecho que esta tendrá lugar. El advenimiento de la figura de la indagación no se debe pues al resultado de una razón que se elabora a sí misma. La indagación surge por la confrontación de varias fuerzas, el encabalgamiento de distintas prácticas, se trata de un fenómeno complejo, del cual no podría dar cuenta una historia en clave de progreso de la razón o del sujeto humano elaborando, a tientas, su propio conocimiento. “Ninguna referencia a un sujeto de conocimiento y a su historia interna, podrían dar cuenta de este fenómeno. Es solamente a partir del análisis de los juegos de fuerza política, de las relaciones de poder, como podría explicarse el surgimiento de la indagación” (Foucault, 2001:1453).

El advenimiento de la indagación sucede gracias al agenciamiento que de ésta se hace el poder político naciente, un poder político basado en la soberanía. El origen de la indagación es religioso y por ende cuando el poder político la retoma, retoma junto con ella todas las categorías religiosas de las cuales está impregnada. En el derecho de la alta Edad media así como en el derecho germánico, jamás encontraremos términos como falta o culpabilidad moral. Los litigios se desarrollaban sin esos elementos, lo importante era saber si había falta, quién la había cometido y luego establecer las pruebas, todo este proceso no estaba conectado de ninguna manera con el pecado. En la nueva forma del derecho la falta alcanzará el estatus de una falta moral, en razón de que el origen de la indagación es religioso. Así, una vez que hay un daño o crimen, éste es un daño al soberano mismo, a su ley, al poder, esa falta estará marcada con un índice de pecado.

“Lesionar al soberano y cometer un pecado son dos cosas que se comienzan a reunir. Estarán profundamente unidas en el derecho clásico. Nosotros no nos hemos liberado completamente de esta conjunción” (Foucault, 2001:1453).

La indagación reorganiza entonces todo el derecho feudal, alcanza al derecho clásico y también al moderno. La indagación no es privativa del derecho, sino que se extendió a otros dominios, alcanzó a otras prácticas y le dio forma a cierto tipo de saberes. Surgen entonces muchos procesos de indagación, entre los cuales cabe destacar aquellos que sirvieron para la consolidación del Estado. Nos referimos al uso que se hizo de la indagación en la administración y en la economía. “Es así como, gracias a las indagaciones sobre el estado de la población, el nivel de las riquezas, la cantidad de dinero y de recursos, los agentes reales aseguraron, establecieron y aumentaron el poder real” (Foucault, 2001:1454).

Pero no sólo la indagación alcanzó los dominios estrictamente políticos o administrativos, también la encontramos en varias formas de saber y de conocimiento. La geografía, la astronomía, el conocimiento de los climas, hacen uso de mecanismos de la indagación en la medida que se nutren de informaciones y testimonios cuidadosamente recolectados. Surgen también los viajes que, aparte de ser un instrumento de ejercicio de poder, también promueven la curiosidad y la adquisición de saber. “Dominios como la medicina, la botánica, la zoología son, a partir de los siglos XVI y XVII, irradiaciones de este proceso. Todo el gran movimiento cultural que, después del siglo XII, comienza a preparar el Renacimiento, puede ser definido en gran parte como el desarrollo, florecimiento de la indagación como forma general del saber” (Foucault, 2001:1454).

Al mismo tiempo que la indagación organiza la forma del saber, la prueba deja de ser operante en muchos dominios. Hay una práctica que conlleva una mezcla de indagación y prueba que es muy famosa, la tortura. La tortura es un enfrentamiento entre el verdugo y el paciente, es una justa que se establece no tanto para decir la verdad sino para saber quién vencerá. Pero también empieza a aparecer la preocupación por obtener la confesión que permitirá verificar el hecho mismo de la tortura, de confirmar o invalidar la prueba que supone la tortura.

La prueba también desaparece de varios dominios del saber, signos de ello lo encontramos en la desaparición de la alquimia, que es un saber que se ordena en función de la figura de la prueba. También la crisis de la Universidad medieval puede leerse en los términos del debilitamiento de la prueba.

Todos los saberes se ordenaran en adelante a partir de esta forma de saber que es la indagación. Esta forma reúne procesos políticos y modalidades de adquisición del saber: “La indagación es precisamente una forma política, una forma de gestión, de ejercicio de poder, que, a través de la institución judicial, se convirtió, para la cultura occidental, en una manera de autentificar la verdad, de adquirir cosas que habrán de ser consideradas como verdaderas y de transmitir las. La indagación es una forma de poder-saber” (Foucault, 2001:1456).

El poder de soberanía que se estableció a partir de la apropiación del derecho y de la puesta en funcionamiento de la indagación se va a transformar en el transcurso de los siglos XVIII y XIX. Es precisamente en ese momento donde se ve constituirse una nueva modalidad de poder que Foucault llamara disciplinario y que pondrá en funcionamiento otras formas de poder-saber, en concreto la figura del examen. Esa irrupción del poder disciplinario también puede rastrearse si seguimos de cerca las prácticas punitivas de entonces. Es necesario entonces analizar cuáles son las prácticas punitivas y las formas de poder subyacentes a esas prácticas, que tipos de conocimiento se desarrollaron y a que tipos de sujetos dio lugar el ejercicio de ese poder.

Situándonos entonces a finales del siglo XVIII, asistimos a una reforma de los sistemas penales en varios países de Europa. Esas transformaciones al nivel del aparato judicial serán diferentes de acuerdo a los países de los que se trate. Foucault toma como punto de referencia Francia. Después de la Revolución francesa hay una serie de cambios en el sistema penal. En primer lugar en un nivel teórico. Hay un conjunto de autores que tratan el tema, como lo son, Beccaria, Brissot o Bentham, que al final son los autores del primer y segundo código penal francés de la época revolucionaria. La primera transformación se refiere al estatus y a la forma de las infracciones. El anudamiento que se había formado en el sistema presente entre la infracción y la falta o el pecado debe deshacerse. La propuesta de

estos autores es la disociación del crimen o la falta de sus connotaciones religiosas, del pecado. La falta es una infracción a la moral, a la ley religiosa o bien a la ley natural, pero la infracción penal es un daño que se realiza a la ley civil. Para que haya una infracción penal es necesario haber infringido el código que propone el poder político. Esto quiere decir que si no hay una ley explícita que haya sido transgredida, entonces no puede haber infracción. El aparato judicial sólo tendrá jurisdicción en aquellas conductas que hayan sido definidas como sujetas a penalización en el código. La segunda transformación reside en que las leyes que se formulen no deben ser del orden de la moral, de la ley natural o de tipo religioso. La ley penal debe representar, por el contrario, todo aquello que perjudica a la sociedad y en ese mismo momento considerar a su vez lo que es útil. “La ley define como reprobable aquello que es dañino para la sociedad, definiendo así, negativamente, aquello que le es útil” (Foucault, 2001:1458). El tercer cambio se refiere a la definición del crimen. El crimen no tiene que ver con el pecado, en su lugar, es un acto que daña a la sociedad, un problema o un desarreglo para el ámbito social. Por consecuencia el criminal también va a ser definido de una nueva manera, en adelante será el enemigo social, en la medida en que causa daños a la sociedad y la trastorna. “El criminal es el enemigo interior” (Foucault, 2001:1458). De ahí se sigue que la ley penal debe hacer que el daño cometido por el criminal deba ser reparado. El perjuicio que ha sido proferido con respecto al orden social debe ser borrado en la medida de lo posible, además de establecer las condiciones necesarias para que el crimen no se vuelva a repetir, por el mismo criminal o por cualquier otra persona. Por ello encontramos formulados los siguientes castigos: La deportación, la humillación pública, los trabajos forzados o la pena del talión. Todos estos castigos obedecen a un sistema de reparación y de prevención del crimen. Ahora bien, si bien estas reformas fueron adoptadas y los proyectos fueron tomados en cuenta para la realización de los códigos, observamos que en la práctica punitiva, el sistema de la imposición de penas fue muy distinto. Las sociedades industriales adoptaron otra forma de castigo muy distinta a aquella que había sido proyectada en los códigos. La batería de penas que fueron propuestas en los proyectos de reforma desaparecieron en la práctica y, poco a poco, lo que se puso en

funcionamiento fue un castigo único que fue el aprisionamiento, la prisión. La prisión no figuraba como uno de los castigos que debía tomarse en cuenta dentro del pensamiento reformista. “La prisión no pertenece al proyecto teórico de la reforma de la penalidad en el siglo XVIII. Surge a principios del siglo XIX, como una institución de hecho, casi sin justificación teórica” (Foucault, 2001:1461).

Así mismo la legislación penal va a tener diferencias con la teoría del pensamiento reformista. La legislación penal va a ir dejando de lado la cuestión de la utilidad social, no buscara aquello que es útil a la sociedad. En su lugar, buscará ajustarse al individuo. Es cuando aparecen las circunstancias atenuantes. Esto quiere decir que la aplicación rigurosa de la ley, tal como se encuentra formulada en el código penal, puede ser modificada de acuerdo al individuo que ha cometido el crimen, y hay que decir que algunos de esos códigos eran, por lo demás, muy sanguinarios. La penalidad del siglo XIX no se propondrá describir aquello que es nocivo para la sociedad y evitar de reincidencia, “la penalidad en el siglo XIX, tiene como objetivo, de una manera cada vez más insistente, menos la defensa general de la sociedad que el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y del comportamiento de los individuos” (Foucault, 2001:1460). Todas estas evidencias nos muestran el desfase que existió entre el proyecto reformista y la práctica penal concreta de las sociedades industriales. Para Beccaria por ejemplo, la ley penal debía aplicarse en el momento que había sido infringida una ley del código, de tal forma que si existía una conducta que no estuviese prevista en el código, no podría haber castigo. Se necesitaba entonces una ley, un transgresor de esa ley, y un castigo previsto para ese transgresor, para de esa forma echar a andar la maquinaria penal. La práctica de la penalidad, en cambio, va a girar en torno al control de los individuos, no tanto sobre lo que han hecho efectivamente, sino lo que pueden llegar a hacer, de lo que son capaces de hacer, sobre las virtualidades de la acción de los hombres. De ahí que surja, en el contexto de la penalidad, la noción de peligrosidad. “La noción de *peligrosidad* significa que el individuo debe ser considerado por la sociedad al nivel de sus virtualidades, y no al nivel de sus actos; no al nivel de las infracciones efectivas, sino *al nivel de las virtualidades de comportamiento que ellas representan*” (Foucault, 2001:1461).

Finalmente, para asegurar el control de los individuos, no tanto sobre lo que hacen, sino en el momento mismo que se esboza una acción criminal, la institución penal no puede estar concentrada en el poder judicial, que es un poder autónomo. Es aquí cuando se da la separación, atribuida a Montesquieu, entre un poder ejecutivo y un poder legislativo. El control de los individuos al nivel de sus virtualidades no podrá ser asegurado por la justicia misma, se apelará a otras instancias al margen de la justicia para tales efectos. La policía por ejemplo, las instituciones psiquiátricas y psicológicas, la pedagogía, con el objetivo de vigilar y corregir, de asegurar en suma el control de los individuos. Alrededor de la institución judicial se van a desarrollar una serie de instituciones que van a ajustarse al individuo y lo van a retomar en todo lo largo de su existencia. “Entramos así en edad que yo llamaría de ortopedia social” (Foucault, 2001: 1461). Lo que se pone en juego es otro tipo de poder con respecto al poder soberano. En las sociedades industriales el poder que surge es el poder disciplinario, y una de sus principales características es el control social. Dentro del grupo de los reformadores hay uno que ya había previsto de forma ideal esta sociedad de vigilancia: Bentham. Bentham propone un modelo de vigilancia en forma de arquitectura que permitirá la vigilancia constante de los individuos, y que puede aplicarse a las escuelas, a las prisiones, a los hospitales, las casas de corrección, las fábricas. Se trata del panóptico.

El panóptico es una construcción en forma de anillo en su periferia y que en el centro contiene una torre. El anillo se divide en células que tienen cada una vista hacia el exterior como al interior, de tal suerte que la luz pueda pasar sin problema. En cada célula se coloca a un individuo, ya sea un obrero, un escolar, un enfermo, un criminal. En la torre central habrá un vigilante, que no es muy necesario, puesto que la propia construcción hace pensar a los que están en las células de que están siendo vigilados. Debido al manejo de la luz, los individuos están expuestos a la mirada constante e insidiosa del vigilante o bien de la torre central. Los individuos en las células no pueden ver si en la torre hay un vigilante, pero la torre basta para asegurar que están siendo vigilados. Este es el modelo que propone Bentham para que sea utilizado por varias instituciones. “El panóptico es la utopía de una sociedad

y de un tipo de poder que es, en el fondo, la sociedad que nosotros conocemos actualmente, utopía que se ha, efectivamente, realizado” (Foucault, 2001:1462).

El panoptismo no está dirigido por la indagación, está dirigido por el examen. La indagación era un procedimiento que permitía saber qué es lo que había pasado, reactualizaba los hechos a partir del testimonio de las personas que los habían constatado, visto u oído. Con el panóptico lo que existe es una vigilancia constante, un examen. La vigilancia permanente de los individuos va a producir un saber, ese saber no tiene que ver con la constatación de los hechos o su demostración, tiene que ver más bien en determinar si tal o cual individuo se ha comportado como es debido, si ha respetado las reglas o las ha pasado por alto, si tiene progresos en sus actividades o bien se encuentra estancado. Todo ese saber se ordena en función de la norma, de lo que es normal o no, correcto o incorrecto, de aquello que debe hacerse y de lo que no debe hacerse bajo ninguna circunstancia. La norma es “la base del poder, la forma saber-poder que va a dar lugar no tanto a las grandes ciencias de la observación, como era el caso de la indagación, sino a aquello que nosotros llamamos *ciencias humanas*: Psiquiatría, psicología, sociología” (Foucault, 2001:1463).

En lo que sigue describiremos en qué consiste el ejercicio del poder disciplinario, cuáles son sus efectos al nivel de la realidad, qué tipo de sujetos y saberes produce. El poder disciplinario es una forma de poder en la cual el poder político y los poderes en general alcanzan los cuerpos de los individuos, toma en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos y las palabras, una forma terminal del poder, “el poder disciplinario es una modalidad determinada, muy específica de nuestra sociedad, de lo que podríamos denominar contacto sináptico cuerpo-poder” (Foucault, 2003:42). El poder disciplinario no nació de la nada, sino que ya existían métodos disciplinarios con anterioridad pero a un nivel periférico, de alguna manera podemos decir que existió desde siempre de una forma diagonal en la historia. Vemos por ejemplo fenómenos disciplinarios puestos en práctica en las comunidades religiosas. Estás utilizaban ejercicios ascéticos procedentes del pensamiento religioso. Este tipo de técnicas, que no sólo las comunidades religiosas utilizan, se trasladarán poco a poco de la periferia hacia el centro y, difundiéndose en una

escala cada vez más amplia, penetrarán en toda la red social durante los siglos XVII y XVIII, hasta alcanzar la forma general de este contacto sináptico poder político-cuerpo individual.

Para entender el poder disciplinario es necesario contraponerlo al poder que lo antecedió, al poder de soberanía, ya que puede decirse de alguna forma que el poder disciplinario es el reverso del poder soberano. Las características principales del poder disciplinario las podríamos enumerar de la siguiente manera, primero: el poder de soberanía liga al soberano y al súbdito en un par de relaciones asimétricas, sustracción y gasto. El soberano sustrae del súbdito productos, cosechas, servicios, armas, fuerza de trabajo. El soberano va a responder, de una forma asimétrica, a esa sustracción por medio de un gasto, aunque al final no esté obligado a ello. Ese gasto se va a efectuar en la forma del don, de un servicio en específico, como el de protección por ejemplo. Evidentemente la sustracción será mayor con respecto al gasto. Es por ello que hay mucho margen para que aparezca la depredación, el saqueo o la guerra.

En segundo lugar, la soberanía lleva la marca de una anterioridad fundadora. Esto es, que el soberano es soberano por un derecho de sangre, por un derecho divino, por una conquista. La relación de soberanía siempre mira hacia el acto que la fundó de una vez por todas. Ese acto debe de ser reactualizado constantemente por medio de rituales, de ceremonias para que el poder siga funcionando con igual fuerza. Es por ello que debe distribuir sus marcas, difundir sus signos, de mostrar el fasto. Todo ello porque ese poder es frágil y debe mostrar un complemento de violencia y de amenaza. La tercera característica es que las relaciones de soberanía no son isotópicas, es decir que “las relaciones de soberanía son sin duda relaciones perpetuas de diferenciación, pero no de clasificación, no constituyen un cuadro jerárquico unitario con elementos subordinados y elementos superordinados” (Foucault, 2003:45). Un camino de peaje, unas multitudes humanas, un molino, pueden caer, de esta forma, en una relación de soberanía. Esto quiere decir que no hay una diferenciación o clasificación exhaustiva de los individuos, la función sujeto no está muy definida. En cambio en la parte de arriba de esa relación, es decir, el soberano, se sobresaturará de determinaciones, es esa la parte que se carga de la

función sujeto: “la relación de soberanía vincula, aplica algo que es un poder político sobre el cuerpo, pero nunca pone de manifiesto la individualidad. Es un poder que no tiene función individualizadora o que sólo esboza la individualidad por el lado del soberano” (Foucault, 2003:47).

En lo que respecta al poder disciplinario, podemos oponerlo al poder de soberanía de la siguiente manera: no hay en el poder disciplinario ese sistema de sustracción y gasto, así como tampoco una relación de disimetría. Lo que hay en el poder disciplinario es una captura total del cuerpo, los gestos y el comportamiento del individuo. Una captura total del cuerpo y el tiempo. Un ejemplo de ello lo encontramos en el ejército. Durante mucho tiempo la disciplina militar no había existido, lo que existía era un reclutamiento de gente que se empleaba en la guerra por un determinado tiempo, de acuerdo a las necesidades que se presentaban, ya sea para defender una causa, defender un lugar o conquistarlo. El rey sustraía una parte del tiempo de los individuos y les pagaba con la rapiña que pudiese suscitar la guerra. En cambio en el siglo XVII aparece el sistema disciplinario en la milicia. Los soldados son encuartelados y todos tienen una ocupación. Siempre se mantienen haciendo algo, perfeccionándose en sus movimientos, mejorando sus estrategias y eso aún en tiempos de paz. Pero no solamente la disciplina se ejerce en el momento en que son activos, una vez que se convierten en soldados retirados también están obligados a ciertas actividades, lo que significa que hay una captura completa del tiempo del individuo a lo largo de su existencia. “La disciplina militar comienza a ser la confiscación general del cuerpo, del tiempo, de la vida; ya no es una sustracción de la actividad del individuo, es una ocupación de su cuerpo, su vida y su tiempo. Todo sistema disciplinario, a mi juicio, tiende a ser la ocupación del tiempo, la vida y el cuerpo del individuo” (Foucault, 2003:48-49).

En segundo lugar el poder disciplinario no necesita para afirmarse de un conjunto de marcas o signos para funcionar. No hay discontinuidad en el poder disciplinario, la vigilancia que ejerce se da de manera constante y continua, “El poder disciplinario no es discontinuo. Implica, al contrario, un procedimiento de control constante; en el sistema disciplinario uno no está a la eventual disposición de otra persona, sino perpetuamente bajo la mirada de alguien o, en todo caso, en situación de ser

observado” (Foucault, 2003:49). El poder disciplinario se refiere a un acto terminal, siempre está mirando hacia el futuro, en el momento que todo funcione por sí sólo, trata de crear un hábito, de tal forma que la vigilancia se anule. Una vez que alguien se siente vigilado de manera constante, interioriza esa vigilancia, la cual ya no será necesaria en los hechos. Nuevamente podemos traer a colación el ejemplo del ejército. En el ejército bajo la influencia de las formas de la soberanía había cierto tipo de ejercicios, estos consistían en la práctica de justas regularmente. Se trataba más bien de pruebas de valentía, que reafirmaban el carácter de caballeros y, además, servía como ensayo en donde se reproducía el acto de guerra. En cambio en los ejércitos con un régimen disciplinario, los ejercicios que ahí se realizan conciernen a un adiestramiento del cuerpo, un ejercicio propiamente dicho más que una ceremonia como la justa. Con estos ejercicios lo que se pretende es mejorar la habilidad, la marcha, la resistencia y todo ello de una forma gradual, con grados de complejidad creciente. De esta forma llegará un momento en que se podrá caminar de la mejor manera sin pensarlo, como un hábito.

Otro elemento que aparece en los sistemas disciplinarios es la escritura. Hay una anotación y un registro de todas y cada una de las actividades del individuo, este registro fortalece la vigilancia sobre él. “El uso de la escritura me parece absolutamente esencial para que el poder disciplinario sea global y continuo” (Foucault, 2003:50). Alrededor de los cuerpos se genera todo un tejido de escritura que registra hasta los comportamientos más inocuos. Podemos mencionar dos ejemplos del cerco de la escritura que rodea los cuerpos. El primer ejemplo corresponde a la escuela profesional de dibujo y tapicería de los gibelinos. En primera hay una jerarquización, los alumnos se reparten de acuerdo a su edad y de acuerdo a ella es como se distribuye el trabajo. Las labores deben realizarse bajo la supervisión del profesor o de un maestro, quien será el encargado de tomar nota de cada uno de los detalles en el avance del alumno, si ha hecho bien su trabajo, si puso empeño, qué habilidades puso en práctica. Las notas se van acumulando y son enviadas al propio director de la escuela, éste a su vez las envía al ministerio de la casa Real en un informe sucinto que debe mostrar el avance del alumno y si ya está en condiciones de ejercer el oficio cabalmente. Aquí se construye, con

ayuda de la escritura, una individualidad esquemática ante la cual el alumno terminará por reconocerse.

La visibilidad constante, redoblada por el proceso de la escritura, va a permitir una intervención inmediata por parte del poder disciplinario a través de castigos y recompensas. La intervención del poder del soberano era discontinua, en cambio la intervención del poder disciplinario es constante y continua “El poder disciplinario tiene una tendencia intrínseca a intervenir en el nivel mismo de lo que sucede, el momento en que la virtualidad se convierte en realidad; siempre tiende a intervenir previamente, antes del propio acto si es posible, y lo hace a través de un juego de vigilancia, recompensas, castigos y presiones que son infra-judiciales” (Foucault, 2003:53).

Antes de que los comportamientos tengan lugar, el poder disciplinario debe intervenir, es decir al nivel del alma. Los individuos deben interiorizar las normas, de tal modo que esa interiorización sea su conciencia, su alma. Un alma muy distinta de la que habría configurado la religión cristiana, un alma no cristiana que es producto de una tecnología de poder. “Ese principio panóptico organiza una polaridad genética del tiempo, efectúa una individualización centralizada cuyo soporte e instrumento es la escritura, e implica, por último, una acción punitiva y continua sobre las virtualidades de comportamiento que proyecta detrás del propio cuerpo algo semejante a una psique” (Foucault, 2003:54).

Finalmente, otra característica del poder disciplinario. El poder disciplinario es isotópico. Esto quiere decir que hay un ordenamiento estricto de los elementos sobre los cuales este poder se ejerce. Hay una sub-ordenación y una super-ordenación. Los individuos son clasificados por edades, por habilidades, por potencialidades. Los individuos siempre ocupan un lugar, tienen un Locus muy específico que determina la clase y el rango en la jerarquía de valores y éxitos, la posición en un grupo. Esa jerarquización se actualizará de manera constante a través de examen. Todos los dispositivos disciplinarios se comunican entre sí, de tal suerte que uno pasa de una institución disciplinaria a otra. La misma jerarquización que encontramos en la escuela la vemos funcionar en la fábrica, en los hospitales, en el sistema civil.

También por isotopía debe entenderse la formación de los residuos que irremediablemente provoca este sistema, aquello contra lo que choca todo este mecanismo de poder. Esto es, aquello que no puede clasificarse o jerarquizarse. Es así como aparecen personajes que no habían existido antes del establecimiento del poder disciplinario. En el ejército tenemos al desertor, en la escuela tenemos al débil mental. El enfermo mental será el residuo de todos los residuos. “El poder disciplinario tiene la doble propiedad de ser anomizante, vale decir, de poner siempre a distancia a una serie de individuos, exponer la anomia, lo irreductible, y de ser siempre normalizador, inventar siempre nuevos sistemas de recuperación, reestablecer siempre la regla” (Foucault, 2003:56).

En el poder de soberanía habíamos visto como la función del sujeto no se ajustaba al cuerpo. Solamente la individualidad del soberano era identificada. En el poder disciplinario va a suceder lo contrario: habrá una tendencia muy fuerte de marcar la individualización en la base. La individualización se borra en la cima, es decir, de quienes ejercen o hacen funcionar esos sistemas. Nuevamente tenemos como ejemplo al panóptico, ahí no importa quien ejerce el poder, cualquiera puede colocarse en la torre de vigilancia, pero en las celdas la individuación se satura. La función sujeto se adhiere de una forma importante al cuerpo, todo ello a partir de la técnica de la disciplina.

“En una palabra, podemos decir que el poder disciplinario fabrica cuerpos sujetos, fija con toda exactitud la función sujeto al cuerpo; sólo es individualizante en el sentido de que el individuo no es otra cosa que el cuerpo sujeto. Y podemos resumir toda esta mecánica de la disciplina de la siguiente manera: el poder disciplinario es individualizante porque ajusta la función sujeto a la singularidad somática por intermedio de un sistema de panoptismo pangráfico que proyecta por detrás de la singularidad somática, como su prolongación o su comienzo, un núcleo de virtualidades, una psique, y establece, además, la norma como principio de partición y la normalización como prescripción universal para todos esos individuos así constituidos” (Foucault, 2003:57).

De todo esto podemos inferir que el poder político no es algo que venga de afuera y se imponga a los individuos, el individuo es un efecto un producto de los

mecanismos de poder disciplinarios. El individuo no pre-existe a la función sujeto, o a la proyección de una psique. El individuo comienza a existir en el momento en que un poder político ajusta la singularidad somática a la función sujeto. Podemos decir que hay sujetos o aceptar que el sujeto no existe. Las ciencias humanas, en tanto que ciencias del individuo, tienen como objeto este producto de los mecanismos disciplinarios. Y así como la indagación daba pie a todos los saberes de la observación, el examen da pie al discurso de las ciencias humanas.

Capítulo IV: Biopolítica, gubernamentalidad y ontología del presente.

Hemos abordado las disciplinas como un tipo de poder que no puede entenderse desde la teoría jurídica, en este sentido son tecnologías positivas del poder. Las disciplinas en lugar de prohibir o censurar, producen y lo primero que producen son sujetos, saberes, instauran relaciones y tácticas. Pero el poder disciplinario sólo constituye un polo de una red más compleja de ejercicio del poder. Esta configuración es nombrada por Foucault biopolítica. El primer sentido que puede darse a la biopolítica es la anatomopolítica, esto es, el poder disciplinario que trabaja los cuerpos o, en otras palabras, fabrica singularidades somáticas. La otra forma de biopoder consiste en la regulación de las poblaciones. Estas dos formas de biopoder se complementan para dar volumen a nuestra contemporaneidad y definir lo que somos.

La biopolítica se inscribe en el interés que se tiene por la vida, en el esfuerzo por integrarla a objetivos del ejercicio político, de ahí que se vuelva un tema capital. Para comenzar a entender la biopolítica es menester comparar este ejercicio del poder con el poder de soberanía. De alguna manera el poder de soberanía, esto es, aquel que ponían en juego las monarquías europeas, estaba vinculado a la autoridad indiscutible del rey, y a la implantación de la ley a menudo impuesta por la violencia, se trata de un régimen que se justifica arbitrariamente y pasa por ser indiscutible. El poder de soberanía procede por requisiciones y extracciones: impone tareas, se apropia de tierras, del trabajo de los hombres, de los litigios entre particulares, por medio de los intendentes los reyes acostumbraban a retener parte de las cosechas, recaudaban impuestos y, dado el caso, marcaban a los criminales, los que precisamente transgredían la ley, pues esto significaba agredir directamente el cuerpo del monarca. El poder soberano violentaba en la medida en que sustraía

algo a alguien y se imponía a cualquier tipo de resistencia, la mayoría de las veces esto lo hacía a partir de rituales espectaculares, como lo muestra la escena del suplicio de Damiens que Foucault relata al principio de *Vigilar y castigar*. Ahí vemos cómo el rey demuestra su fuerza desmesuradamente ensañándose con el supliciado, el cuerpo de éste es sometido a un proceso de descuartizamiento y multiplicación de dolor, ciertamente es un caso extremo, pero es el que mejor da cuenta de este ritual en el cual el poder soberano se intensificaba y en ese acto se actualizaba.

En todo caso, este poder es el que dice la ley, además se agencia de forma violenta de la vida de los individuos, adueñándose del derecho a dar muerte. Sin embargo, este ejercicio es discontinuo, podríamos decir que es discontinuo en la medida en que es brutal y violento. Esta discontinuidad quizá pueda explicarse por el uso que se hacía de las famosas *Lettres de cachet*. Estas cartas las expedía el rey para sancionar con orden de aprensión a los individuos que cometían algún crimen o simplemente porque hubiesen alterado el orden público. Por medio de ellas los intendentes de policía restauraban el orden social. En un primer acercamiento podríamos decir que esas cartas con el sello del rey expresaban la arbitrariedad y autocracia del poder absoluto, esto es: “la presencia del rey mismo y su poder hasta en la vida cotidiana de los individuos, aquello por lo cual los signos de la monarquía penetran la existencia cotidiana de los hombres” (Foucault, 2013:129-130). Ahora bien esto es ver las cosas de manera simplista. Lo que Foucault observa en los archivos de la Bastilla es que las demandas de estas cartas vienen de abajo, estas cartas son expedidas por el rey a petición de particulares, miembros del pueblo que entablan una querrela hacia integrantes del propio pueblo, un proceso circular en donde antes de expresarse la cólera del rey, se manifiestan las pasiones familiares más encendidas, pues los asuntos que tratan estas demandas tienen que ver con casos de infidelidad conyugal, la disipación del patrimonio, alcoholismo, parientes incómodos, agitación, entre otras cosas (cfr. Foucault 2014a). Así, el sistema penal tradicional, a la sazón insuficiente y discontinuo en sus procedimientos, podría entonces controlar el establecimiento del orden, esto es, a costa de distribuir el poder en las capas bajas de la ciudad. En otras palabras, para que el poder se

mantuviese, era necesario compartirlo con la sociedad y en esa medida hacerlo tolerable.

Lo importante aquí es ver que el poder de soberanía no se aplica minuciosamente sobre la vida de los individuos, de ahí que Foucault lo describa como un poder que hace morir y deja vivir, esto es, al poder soberano no le interesan los individuos más que en la medida en que pueda servirse momentáneamente de ellos, ya sea por sustracción de sus riquezas, apoderamiento de sus bienes o de sus cuerpos, y si llegara a dirigirse a la vida de las personas es a partir del derecho de muerte. En suma, las vidas de esos individuos concentran su intensidad en lo que Foucault considera infamia, ya que su desgracia y fortuna reside en que solamente adquieren relieve cuando son vistos por el poder: “No existen más que por algunas palabras terribles que estaban destinadas a volverlos indignos, para siempre, de la memoria de los hombres” (Foucault, 2001a: 243). Cuando el poder nombra a un individuo le da vida, le da volumen, lo hace existir, el poder produce. En el ámbito de los mecanismos de poder como el de la soberanía, la suerte de enfrentarse al poder produce una rareza: el hombre infame. Retengamos muy bien esto, pues en nuestros días, en el presente, nuestra vida adquiere también cierta intensidad, nuestra existencia sus momentos álgidos al momento de enfrentarse al poder, sólo que lo que cambia es el tipo de enfrentamiento y el modo de ejercicio de poder al que nos enfrentamos. Nuestra individualidad adquiere forma en el conflicto con el poder, más aún, no hay una individualidad previa el ejercicio de poder, la individualidad es el conflicto mismo.

Ahora bien, a partir de la época moderna, el viejo derecho de vida y de muerte del soberano sobre los individuos se va a transformar radicalmente, pues el poder penetrará los cuerpos y la vida de los ciudadanos y esto de una forma incesante y continua, lo que implica una transformación en los mecanismos de poder en occidente. La vieja teatralidad mediante la cual el poder se afianzaba, se convertirá en una sutileza atroz, al punto que no se podrá discernir el poder, como si se volviera invisible. El poder deja de concentrarse en una sola persona, el monarca, y se difumina en la sociedad. Entra en escena “un poder destinado a producir fuerzas,

hacerlas crecer y a ordenarlas más que a destruirlas. El derecho de muerte tenderá a desplazarse o al menos a tomar apoyo sobre las exigencias de un poder que administra la vida y ordenarse a ellas (Foucault, 1976: 179). Aclarando que el poder de soberanía no desaparece, pero sí queda relegado a ciertas prácticas y ciertas instituciones (la familia), sólo que deja de ser el ejercicio de poder preponderante, de ahora en adelante es subordinado, funcionando ahora al servicio de la biopolítica.

De ahora en adelante el poder estará interesado no tanto en disponer de la vida de los hombres para justificar la muerte de un individuo, sino más bien en desarrollar y gestionar la vida de esos individuos a lo largo de toda su existencia: “Es sobre la vida ahora y en todo su desarrollo que el poder establece su dominio, la muerte es el límite, el momento que le escapa, la muerte se convierte en el punto más secreto de la existencia, el más *privado* (Foucault, 1976:182).

Ese poder sobre la vida se desarrolla de dos maneras. La primera de ellas es una anatomopolítica del cuerpo humano y se da a partir de los procedimientos disciplinarios. La segunda de ellas a partir de una biopolítica de la población y se centra en el cuerpo-especie, es decir, el cuerpo atravesado por la mecánica de lo viviente y se apoya en los procesos biológicos, tales como la mortalidad, la natalidad, nivel de salud, duración de la vida, envejecimiento. Esta tecnología de dos caras tiene como principal objetivo no tanto matar “sino de invertir la vida de parte a parte” (Foucault, 1976:183). Esto implica toda una transformación en las tecnologías positivas del poder pues ya no van a estar ordenadas de acuerdo a lo jurídico sino a la cuestión biológica, “por primera vez sin duda en la historia, lo biológico se reflexiona en lo político; el hecho de vivir no es más el basamento inaccesible que no emerge más que de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; se convierte ahora en el campo de control del saber y de la intervención del poder” (Foucault, 1976:187).

En lo que concierne al poder disciplinario, una forma de biopoder, ya hemos hablado en el capítulo anterior, por ello resumiremos aquí algunos de sus aspectos relevantes. Su objetivo no radica en extraer cosas, antes bien, incide en el comportamiento del individuo viviente o sea exige del obrero, del colegial, del

soldado un buen comportamiento, una actitud favorable. De lo que se trata es de aprender a ser dócil. El cuerpo debe ajustarse a realizar ciertos gestos adecuadamente, debe conservar una actitud correcta. Este aprendizaje demanda técnicas de entrenamiento y corrección que se aplican de forma continua, sin lagunas ni intermitencias. Implica además todo un programa de actividades constantes, ejercicios regulares, exámenes frecuentes y la amenaza siempre presente de la sanción. De ahí que se active una vigilancia atenta y sin interrupciones, a la vez que hay una minuciosa distribución del tiempo encuadrando toda la existencia de los individuos. Y si el poder de soberanía se fundaba para su funcionamiento en la ley, en el sentido de que impedía ciertos actos o limitaba el poder autoritario ignorando todo lo demás, el poder disciplinario se fundamentará en la norma. Lo cual quiere decir que lo que se quiere controlar es toda la vida del individuo de un cabo al otro, con la finalidad de obtener una docilidad completa. “La normalización disciplinaria consiste en proponer por principio un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de un cierto resultado, y la operación de la normalización disciplinaria consiste en intentar que las gentes, los gestos, los actos se ajusten a ese modelo. Lo normal se convierte precisamente en aquello que es capaz de conformarse a aquella norma y lo anormal aquello que no es capaz. En otros términos lo que es fundamental y primero en la normalización disciplinaria, no es lo normal y lo anormal, sino la norma” (Foucault, 2004a:59). Las disciplinas entonces no se agotan en la censura o la prohibición, su dimensión más importante es la producción de cuerpos dóciles, y la aplicación de la norma ayudará a clasificar y jerarquizar a esos mismos individuos.

Será un poco más tarde cuando aparezca la dimensión reguladora de la biopolítica, en el siglo XVIII aparece la colectividad humana como el objetivo del poder sobre la vida. Es así que nos encontramos con la noción de población. La población no es considerada como un grupo de sujetos de derecho, antes bien se trata de una entidad biológica. La población no solamente significa un grupo numeroso de seres humanos, la población tiene que ver con seres vivos que se rigen a partir de leyes biológicas, así una población tiene su propia autonomía, se comporta de cierta manera. Una población tiene sus tasas de mortalidad y de natalidad, tiene una

media de edad, un estado de salud. Una población puede tener índices de desarrollo o quizá esté a punto de perecer. El poder entonces no solamente se ejerce a partir de las formas de sujeción que supone la dimensión disciplinaria de la biopolítica. El poder también se dirige a los individuos en tanto que pertenecen a una población en tanto entidad biológica. El ejercicio del poder sobre la población permite considerarla como una máquina de producción de riquezas, de bienes y de producción de individuos, “el descubrimiento de la población es al mismo tiempo que el descubrimiento del individuo y el cuerpo corregible, la otra gran fuente tecnológica alrededor de la cual los procedimientos políticos del occidente se han transformado” (Foucault, 2011a:1012). Es así como la biopolítica acarrea preocupaciones nuevas tales como la higiene pública, las condiciones de vida, los comportamientos de la sociedad civil, la modificación de la relación entre la natalidad y la mortandad. La biopolítica trata de incidir en el comportamiento de las poblaciones, esto es, qué es lo que se debe hacer para que esas poblaciones tengan más o menos hijos, cómo hacer para que las poblaciones disminuyan la mortandad, cómo podría lograrse una disminución de la población, de qué forma pueden alcanzarse índices de desarrollo aceptables. Para ello se ponen en juego saberes como el de la estadística, en el sentido de la ciencia del Estado, en la medida que busca potenciar exponencialmente las posibilidades de desarrollo de los mismos. El saber del Estado también se va a reflejar en la economía política, además de los mecanismos administrativos y políticos que se encargan de regular el comportamiento de las poblaciones.

La vida se ha convertido en un objeto del poder. La vida y el cuerpo. Estos fenómenos son muy importantes para entender los mecanismos de poder y entender en particular el biopoder. “Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX ha sido eso que podríamos llamar la consideración de la vida por el poder, por decirlo de algún modo, una toma de poder sobre el hombre en tanto que ser viviente, una suerte de estatización de lo biológico, o al menos, una cierta pendiente que conduce hacia aquello que podríamos llamar la estatización de lo biológico” (Foucault, 1997:213).

En las dos dimensiones de la biopolítica, tanto como en su aspecto disciplinario como en su aspecto regulador, la norma va a tener un peso mayor con respecto a la ley. El orden jurídico va a ser subsumido por el orden normativo. Esto no quiere decir que lo jurídico desaparezca, sino más bien queda investido por la norma. Por principio la norma tiende a llenar todos los huecos de la ley, se instaura en todos sus márgenes. Si la ley no podía penetrar todos los aspectos de la vida, la norma sí podrá hacerlo, ésta se va a insertar en todos esos lugares que la ley dejaba vacíos. De este modo nos encontramos con la proliferación de reglamentos que tratan de encuadrar los gestos y comportamientos de los hombres que antaño escapaban de la consideración jurídica. La extensión de la norma se vuelve cada vez más vasta. Por otra parte la ley se convierte en una dimensión normativa y es así que podríamos decir que hay una fase de regresión jurídica: “la ley funciona cada día más como una norma, y la institución judicial se integra más a un continuo de aparatos (médicos, administrativos, etc.) en los cuales las funciones son sobretodo reguladoras. Una sociedad normalizadora es el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (Foucault, 1976:190). Nos vamos a encontrar entonces con una extensión normalizadora, ésta se va a efectuar de distintos modos según se refiere al nivel disciplinario o regulador de la biopolítica. Por una parte a nivel disciplinario la norma se proyectará de antemano como una configuración óptima de los comportamientos y las acciones individuales, es decir, el establecimiento de modelos que hay que seguir. A partir de ahí el poder disciplinario puede distinguir entre lo normal y lo anormal. El cuerpo de los individuos debe ajustarse a las realidades prescritas por las normas, a través de los mecanismos disciplinarios precisamente. Por otra parte, la normalización reguladora funcionará de diferente manera. En la medida en que la norma se refiere a la regulación de la población, ya no se tratará de la determinación de un modelo óptimo dado de antemano y al cual deba uno de ajustarse. En su lugar se trata de determinar la normalidad de fenómenos globales. Las prácticas reguladoras proyectan la normalidad en el sentido estadístico de una media. Para establecer una media, en el análisis estadístico, se deben considerar una infinidad de variables que impiden que se caiga en la rigidez de una clasificación en términos de normal y anormal. Por

ejemplo, si hay una tasa de natalidad normal para una sociedad concreta, el análisis estadístico debe multiplicar los parámetros para obtener un análisis más fino, es decir dislocar esa normalidad en una pluralidad de normalidades diferenciales. Así tenemos tasas de natalidad en grupos de mujeres de tantos años a tantos años, con un nivel económico alto o bajo, con cierto tipo de profesión o trabajo, con ciertos hábitos de vida. No hay entonces una norma única para las poblaciones, lo que hay es una pluralidad de normalidades diferenciales. Las técnicas reguladoras tratan de establecer la media dentro de esas realidades para tratar de equilibrarlas, o bien reducir las irregularidades. En suma de lo que se trata es de acercarse a las realidades concretas de los fenómenos globales propios de la población y para ello se precisa del análisis estadístico diferenciador, “se va a tener una localización de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización va a consistir en hacer jugar unas con respecto a las otras diferentes distribuciones de normalidad, de suerte que las más desfavorables sean conducidas hacia aquellas que son las más favorables. (...) Son esas distribuciones las que van a servir de norma. La norma es un juego al interior de normalidades diferenciales” (Foucault, 2004a:65).

Igualmente la expresión de la normalidad en los componentes de la biopolítica será diferente con respecto a las disciplinas. En estas últimas, las normas se despliegan en una reglamentación binaria. Por una parte se promueve el nivel óptimo de los comportamientos y al mismo tiempo se denigra su contrario. Obligación y prohibición son las formas de las reglamentaciones a partir de las cuales se clasifican a los individuos, y a partir de ahí podemos encontrarnos con todos los personajes a que dan lugar: sano y malsano, legal e ilegal, normal y anormal. A partir de la proliferación de los reglamentos es como se pueden echar a andar todos los mecanismos disciplinarios con todo su teatro de aprobación y descalificación. La reglamentación es algo que se exige, no hay institución alguna que pueda funcionar sin reglamentos.

Mientras tanto la expresión de la normalidad en los mecanismos de regulación de la población no trata de establecer la normalidad con respecto a un ideal, sino el

comportamiento concreto de la población y los fenómenos a que da lugar. Lo importante será no el reglamento, sino la calidad de las perspectivas en la manera en como es abordado tal o cual fenómeno de la población, esto es, la eficacia de la gestión de lo múltiple. Así las prácticas reguladoras no tienden a anular o descalificar los elementos negativos, antes bien tienden a gestionarlos. La situación ideal en una población no viene dada por la erradicación de la violencia, del suicidio, del consumo de drogas, por ejemplo. La normalidad se dará en el caso de reducir estos fenómenos y mantenerlos dentro de límites aceptables de manera tal que puedan ser controlados. La eficacia de la gestión de lo múltiple reposa en la calidad y precisión de los datos que se tengan de cierta realidad. Lo importante es la multiplicidad de parámetros con los cuales se aborda el fenómeno de la población para hacerla comprensible. Los dos polos de la biopolítica terminan por tener un lado ciego, las disciplinas reglamentan la conducta de los individuos al infinito pues ninguna reglamentación es suficiente para abarcar el número de gestos y conductas, y la práctica de las regulaciones no termina nunca por conocer una población.

En suma en las disciplinas del cuerpo se tiene como finalidad extraer una utilidad máxima de las fuerzas vitales que cada individuo puede aportar, en cambio en la regulación de las poblaciones la finalidad consiste en la recopilación de información que se tenga de una globalidad humana y así poder incidir a través de políticas públicas en el equilibrio de las poblaciones, en el marco de una intervención llevada a cabo por el Estado. De ahí la preocupación que se tiene por la salud. Anteriormente lo importante era la salvación de las almas en el más allá (asunto de las soberanías), ahora la salud se juega en la inmanencia de la población, tanto es así que toda nuestra vida está codificada por el factor médico, estamos en el ejercicio de una medicalización de nuestra existencia. Si una población es saludable entonces el Estado se fortalece estructuralmente y viceversa si un Estado es fuerte entonces su población es saludable. El Estado se da como objeto de gobierno las disposiciones biológicas de la especie humana. Habíamos dicho que el poder de soberanía podía resumirse como un poder que hacía morir y dejaba vivir, el biopoder puede ser definido como un ejercicio que hace vivir y deja morir.

Para entender en toda su amplitud la biopolítica y la cuestión de la gubernamentalidad que implica, es necesario remitirnos a la manera en como la dimensión disciplinaria es integrada a los procesos de regulación. El modelo político que utiliza el Estado es el que hace posible la forma de gobernar. De ahí la inquietud de Foucault por hacer genealogía de ese biopoder y en esos análisis nos encontramos con que está inspirado en la pastoral cristiana. El gobierno trata de incidir en la conducta de los otros y está inspirado en la economía, una economía que por principio está inspirada en la familia y que poco a poco va extendiéndose a un nivel estatal, en este sentido podemos hablar de una gubernamentalización del Estado. En lo que sigue analizaremos la cuestión de la gubernamentalidad.

El problema del gobierno aparece, según Foucault en el siglo XVI a partir de dos acontecimientos. Primero la decadencia de las estructuras feudales juega a favor de la consolidación de los grandes estados, y luego la forma en cómo se quiere ser espiritualmente dirigido en vistas a la salvación, esto es, los fenómenos de la Reforma y la Contrarreforma. En el cruce de estos acontecimientos históricos es donde aparece la cuestión de cómo ser gobernado, bajo qué métodos y con qué fines. Foucault se concentra pues en la forma política de ese gobierno, esto es, el gobierno del Estado.

El pensador francés analiza toda una literatura que concierne al gobierno del Estado, esta literatura gira en torno a los comentarios que se hacen a *El príncipe* de Maquiavelo o, mejor dicho, es una literatura que se encuentra en franca oposición al escritor italiano, es una escritura anti-Maquiavelo. Evidentemente no interesa saber si se ha leído bien o mal a Maquiavelo, lo importante es ver qué volumen adquiere esta reconstrucción de *El príncipe*. La primera característica del príncipe de Maquiavelo es que se encuentra en relación de exterioridad con respecto al principado, esto es que no hay una pertenencia fundamental del príncipe hacia el principado, no hay nada que los una naturalmente. Si el príncipe ha llegado a ser príncipe es por herencia, por violencia o con ayuda de otros príncipes. De ahí que su posición se vea continuamente amenazada y sea por ello que necesite consejos

de cómo conservar su principado como si fuera una posesión valiosa. Es por ello también que habrá de calcular los peligros y posibles amenazas, y cómo equilibrar las fuerzas para que se logre mantener el dominio sobre el principado. “*El príncipe* de Maquiavelo, tal como aparece en filigrana en esos diferentes tratados, explícita o implícitamente dedicados a la construcción del anti-Maquiavelo, aparece como un tratado de la habilidad del príncipe por conservar el principado” (Foucault, 2004a:96).

Para los críticos de Maquiavelo el arte del gobierno tiene que ver con otra cosa. En primer lugar a la singularidad y exterioridad trascendente del príncipe se le va a oponer una forma de gobierno inmanente a la sociedad, pues el gobierno se multiplica en distintas actividades: el gobierno de las almas, el gobierno de la casa, el gobierno de los niños, el gobierno de un convento. La preocupación por gobernar se extiende a todos los ámbitos de la sociedad, es por ello que lo que se propone como modelo de buen gobierno es que el príncipe deba saber gobernarse a sí mismo, luego a su familia y finalmente, debe ser capaz de gobernar un Estado. Continuidad entonces en las formas de gobierno que ya se encuentran diseminadas en la sociedad. Del mismo modo si el Estado es bien gobernado se asegurará que los padres de familia gobernarán bien a su familia, administrarán correctamente las riquezas y, al final, los individuos se comportarán adecuadamente. Hay entonces una continuidad ascendente, del gobierno del príncipe sobre sí mismo al gobierno del Estado, y una continuidad descendente del Estado hasta el buen comportamiento de los individuos: “La pedagogía del príncipe asegura la continuidad ascendente de las formas de gobierno, y la policía, su continuidad descendente” (Foucault, 2004a:98).

El modelo entonces que se utiliza del buen gobierno es el gobierno de la familia, es decir, la economía. El arte de gobernar se construirá, en ese sentido, en la introducción de la economía al ejercicio político, esto es, al gobierno del Estado: “Gobernar un Estado será entonces introducir la economía, una economía al nivel del Estado entero, es decir, ejercer hacia los habitantes, hacia las riquezas, hacia la conducta de todos y de cada uno una forma de vigilancia, de control, no menos

atenta que aquella que el padre de familia ejerce sobre su casa y sus bienes” (Foucault, 2004a:98).

En segundo lugar, dentro de las características de Maquiavelo se encuentra el objeto de gobierno. En la teoría de la soberanía, el príncipe dirige el poder hacia el territorio y los habitantes de ese territorio. No importa la calidad del territorio ni las tipologías de los habitantes. En cambio en el arte de gobernar que se está definiendo, se consideran como objetivos principales a los hombres y su relación con las cosas, el hombre y su medio, el clima del territorio que habita, esto es, un gran número de variables de las cuales el territorio es solamente una de ellas. Extensión por tanto de los objetos de gobierno.

En tercer lugar se introduce la finalidad de la gubernamentalidad. Para la soberanía el fin del gobierno es la salvación de todos, y la salvación de todos se logra obedeciendo a las leyes que expresan el bien común. Ahora bien, ese bien común es expresión del soberano mismo, en la medida en que es él el que dicta las leyes. Por ello es que existe una circularidad de la soberanía pues el fin se refiere al soberano mismo, la finalidad de la soberanía es justificarse a sí misma a partir de la introducción del respeto al bien común. En cuanto a las nuevas prácticas de gobierno, no hay un bien común dibujado de antemano, pues las cosas deben conducirse hacia el bien que más les convenga. De ahí que los fines se multipliquen ya que las cosas van a tener finalidades específicas y el objetivo del gobierno consistirá en llevar esas finalidades a buen término. Para alcanzar esos objetivos el gobierno podrá disponer de los instrumentos que se requieran y ya no solamente la ley como era el caso de la soberanía.

Finalmente, para Maquiavelo un buen gobernante debe tener sabiduría y diligencia. El gobierno para ser justo debe representar a las leyes humanas y divinas. En cambio en la nueva razón de Estado que se está formando, la sabiduría no consiste en el conocimiento de las leyes divinas, o de la justicia y la equidad, en su lugar el saber que necesita el príncipe es el de las cosas mismas que va a gobernar y los objetivos que debe perseguir para llevarlas a un fin conveniente. Pero ese conocimiento no es anterior a las cosas sino que surge de las cosas mismas y sus

relaciones con el medio en el cual están insertas. Por otro lado la diligencia consiste en el servicio que brinda el gobierno hacia los otros, tal como lo hace un padre de familia con respecto a los suyos, pues está velando por la casa y todos los elementos que la componen.

Esta forma de gobierno se encuentra entonces en ciernes, en un Estado teórico, y no pudo desarrollar toda su amplitud sino hasta el siglo XVIII. Foucault considera que se encuentra bloqueada históricamente por el sistema de la monarquía administrativa. El desbloqueo de la gubernamentalidad entendida de esta forma, se logrará a partir de varios factores. En primer lugar la expansión demográfica, que está ligada a la prosperidad agrícola y monetaria, y luego a la emergencia del problema de la población. “Es a través del desarrollo de la ciencia del gobierno que la economía ha podido recentrarse en un cierto nivel de realidad que nosotros conocemos ahora como económico, y es siempre a través del desarrollo de la ciencia del gobierno que se ha podido recortar el problema específico de la población. Pero se podría decir también que es gracias a la percepción de los problemas específicos de la población y gracias al aislamiento de este nivel de realidad que se llama la economía, que el problema del gobierno ha podido al fin ser pensado, reflexionado y calculado fuera del marco jurídico de la soberanía” (Foucault, 2004a:107).

La economía se introduce en el gobierno del Estado, deja de tener un contexto familiar y se extiende hacia el dominio de lo que ahora conocemos propiamente como económico, y luego la cuestión de la población y los problemas que plantea, ya que tiene sus propias regularidades y aspectos propios, serán los elementos que consoliden la gubernamentalidad. “En breve, el pasaje de un arte de gobernar a una ciencia política, el paso de un régimen dominado por las estructuras de soberanía a un régimen dominado por las técnicas del gobierno toma forma en el siglo XVIII alrededor de la población y, por consecuencia, alrededor del nacimiento de la economía política” (Foucault,2004a:109).

Ahora bien, tanto la soberanía como las disciplinas no desaparecerán sino que funcionarán de manera específica y en función de este nuevo arte de gobierno, “la

disciplina no ha sido más importante y más valorizada más que a partir del momento en el que se trata de administrar la población, gestionar la población no queriendo decir simplemente gestionar la masa colectiva de los fenómenos o gestionarlos al nivel simplemente de sus resultados globales; gestionar la población, quiere decir gestionarla igualmente y en profundidad, gestionarla hasta en el más mínimo detalle” (Foucault, 2004a:110).

Así llegamos finalmente a la definición de la gubernamentalidad. Este es un tema que le va a permitir a Foucault pasar a la cuestión de la crítica y más adelante de la ética, por lo pronto retomaremos la definición que él mismo nos da, hay que recordar que él mismo nos dice que el título al curso en el Colegio de Francia del año 1977-1978 que conocemos por el nombre de *Seguridad, territorio y población* en realidad debió llevar el nombre de historia de la gubernamentalidad. Por gubernamentalidad Foucault entiende tres cosas:

1.- El conjunto constituido por las instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer aquella forma bien específica, aunque compleja, de poder que tiene como objetivo principal la población, por forma mayor de saber la economía política, por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad.

2.- La tendencia del poder de gobierno que tiene de reabsorber todos los otros tipos de poder, en este caso el poder de la soberanía y el poder disciplinario, desarrollando para ello una serie de aparatos específicos de gobierno junto con toda una serie de saberes.

3.- La manera en como el Estado administrativo se ha ido gubernamentalizando (cfr. Foucault 2004a:111-112).

Lo que nos interesa en este trabajo es plantear cómo esas prácticas de gobierno han contribuido a la formación de cierta clase de sujetos, o al menos la manera en cómo han determinado las características de los individuos. Dentro de este panorama el poder pastoral, la policía y las nuevas técnicas diplomático militar han establecido las condiciones necesarias para que la configuración del sujeto tenga la

forma que hoy conocemos. Es por ello que abordaremos en lo que sigue los elementos clave de la pastoral que aportan ingredientes en la constitución del sujeto.

Antes de que la forma de poder de tipo gubernamental se vuelva dominante en Occidente y se convierta en una manera efectiva de ejercicio de poder del Estado se encontró al margen de las instituciones políticas y lo encontramos ya consolidado en la pastoral cristiana. La pastoral cristiana se manifiesta a través de un arte de gobernar las almas, con el fin de controlar el destino individual y colectivo de los hombres. Es en la iglesia donde esta forma de gobierno funciona de manera efectiva pero es en la cultura hebraica donde se encuentra desarrollada de manera teórica. Los orígenes del poder gubernamental son hebraicos. En la tradición hebraica el poder pastoral se restringe a la relación de Dios con los hombres y la iglesia cristiana será la institución donde cobrará materialidad.

El poder pastoral consiste en un poder benévolo e individualizante que se dirige a una multiplicidad más que a un territorio. El modelo pastoral implica una relación de poder que se establece entre el pastor y sus ovejas a través de una tensión cuidadosa y detallada para conducirlos a su salvación. El pastor debe guiar a sus ovejas y solventar sus necesidades alimenticias. El rebaño siempre está en movimiento, es por ello que ese poder no se aplica a un territorio sino a esa multiplicidad en movimiento. El pastor se entrega completamente al cuidado de su rebaño, la esencia de este consiste precisamente en esa benevolencia, su razón de ser es la entrega que manifiesta para con el rebaño. Al extremo el pastor tiene que sacrificarse por su rebaño en un momento determinado. La manifestación de su poder viene dado por la capacidad de celo y dedicación hacia el rebaño, además es un celo que no solo se dirige al rebaño sino también a cada uno de los individuos que lo compone, en este sentido es un poder individualizante. Para el pastor la salud del rebaño depende de la salud de cada una de las ovejas. De ahí la paradoja del poder pastoral según la cual la salud del rebaño puede depender del sacrificio de un individuo, y la salvación de un individuo puede exigir el sacrificio mismo del pastor y así poner en peligro a todo el rebaño. “Nos encontramos aquí en el centro del

desafío, de una paradoja moral y religiosa del pastor, en todo caso lo que podría llamarse la paradoja del pastor: sacrificio de uno por el todo, sacrificio de todo por uno, que se va a encontrar en el corazón de la problemática cristiana del pastorado” (Foucault, 2004a:133).

Aunque esta paradoja va a ser puesta a prueba en la institución eclesiástica, para Foucault ejerce un lugar decisivo en la historia política de Occidente. A partir de su institucionalización de la iglesia, el poder pastoral, antaño restringido a pensar en las relaciones de los hombres con Dios, el poder pastoral tendrá una incidencia positiva en la realidad. La religión cristiana traduce la idea del poder pastoral en un conjunto de técnicas, reglas y procedimientos que permitirá el gobierno de las almas minuciosamente, conduciendo las conductas y los gestos en la vida cotidiana, “la pastoral en el cristianismo ha dado lugar a todo un arte de conducir, de dirigir, de guiar, de manipular a los hombres, un arte de seguirlos y de llevarlos paso a paso, un arte que conlleva la función de tomar a cargo a los hombres colectivamente e individualmente a todo lo largo de su vida y a cada paso de su existencia” (Foucault, 2004a:168).

El tema del poder pastoral no será tomado en bloque por el cristianismo, para hacerlo efectivo el cristianismo lo modificará y enriquecerá de manera singular. De este modo el poder pastoral dentro del cristianismo adquirirá una especificidad propia. Dicha especificidad tiene que ver con las transformaciones que se hacen del poder pastoral hebraico con respecto a los temas de la salvación, la ley y la verdad.

En cuanto a la salvación respecta, el pastor no solo debe dar cuenta de cada de las ovejas, sino también de sus acciones, de todo lo que les ocurre. Hay además un intercambio y una circularidad compleja de pecados y méritos. El pecado de la oveja se convierte en pecado del pastor. De la misma forma el pastor al salvar a su rebaño, se salvará a él mismo, aunque salvando a su rebaño tenga que perecer; se trata de una economía de los méritos y falta de méritos, lo que justifica la intervención del poder pastoral hasta en los detalles más mínimos de la existencia de los individuos.

Otra modificación que lleva a cabo el cristianismo tiene que ver con el problema de la obediencia, o en otras palabras, la relación que se instaura con la ley. La relación

que se establece entre el pastor y sus ovejas es de una dependencia individual y completa. La nueva forma de obediencia que no encuentra justificación en una ley o una retórica, encuentra su legitimidad en ella misma. La obediencia es una actitud que se debe incondicionalmente hacia ciertos individuos: “Obedecer para un cristiano no significa obedecer una ley, no estriba en obedecer un principio, no es obedecer en función de un elemento racional cualquiera, significa colocarse por completo bajo la dependencia de alguien porque es otro” (Foucault, 2004a:179). Además la obediencia cristiana no está orientada hacia un fin determinado o distinto a ella misma. Se obedece por obedecer y en este sentido la obediencia se convierte en una virtud. En el mundo cristiano la obediencia es una actitud generalizada pues todo mundo obedece a otro, no importando la posición que se tenga en la jerarquía eclesiástica.

La relación del poder pastoral hacia la verdad es muy singular, el poder pastoral exige al individuo la producción de una verdad interior. La dirección de conciencia es dejarse conducir por el otro, pero para que esto se dé, el individuo debe anunciar una verdad, que no es otra cosa que la revelación de las profundidades de su alma. Aquella verdad debe venir del interior del sujeto producto de un examen de conciencia. La práctica de la confesión será el instrumento para tener acceso a la verdad y así el poder pastoral pueda ser operante. “No se examina la conciencia más que para poder decir al director aquello que se ha hecho, aquello que se es, aquello que se ha probado, las tentaciones a las cuales uno ha sido sometido, los malos pensamientos que se han tenido, es decir que es para marcar mejor, anclar mejor todavía la relación de dependencia al otro por lo que se hace el examen de conciencia. El examen de conciencia en la antigüedad clásica era un instrumento de apropiamiento, aquí al contrario será un instrumento de dependencia” (Foucault, 2004a:186).

El poder pastoral antes de convertirse en un poder político es ante todo un poder de conducción que supervisa a los hombres en su conducta cotidiana. El poder pastoral a partir de la economía compleja de méritos y pecados, a través del establecimiento de la obediencia con valor en sí misma, o bien a partir de la designación de un

individuo como fuente de una verdad necesaria para el ejercicio de poder es como instaura una relación de poder completamente original. Podemos ya adivinar como esa configuración del poder podrá ser integrada a una práctica política de un Estado que piensa en acrecentar sus fuerzas tanto como su integridad. Este poder pastoral no se integrará al poder político mientras este no se desembarace de los esquemas de la soberanía.

Con el poder pastoral vemos aparecer modos específicos de individualización y quizá esto sea lo primordial. La individualización no se va a obtener a propósito del status de un individuo o por su nacimiento, o bien por las consecuencias de sus acciones, la individualización será definida por tres aspectos: en primer lugar por una identificación analítica de los méritos y los pecados. En segundo lugar que no se realiza de acuerdo al lugar jerárquico del individuo o a una marca de nacimiento sino por todo un haz de servidumbres, pues uno obedece a otro y este otro a su vez a alguien más, de tal modo que todo mundo está vigilado, lo que conlleva además la exclusión del yo o del ego. Es una individualización por sujeción. Finalmente en tercer lugar es una individualización que se realizará en relación con una verdad interior secreta y oculta. “Es pues toda la historia de los procedimientos de individualización humana en Occidente que se encuentra comprometida por la historia del pastorado. Digamos más aún que es la historia del sujeto” (Foucault, 2004a:187).

La racionalidad política del Estado moderno ejerce un poder globalizante y totalizador y esto se debe a que ha integrado las viejas estructuras del poder de tipo pastoral. Si bien la institución eclesiástica ha perdido su vigor en la actualidad, sus funciones se desarrollan fuera de ella y la organización del ejercicio del poder que ponía en juego se ha distribuido de manera diferente. El Estado precisamente no sólo es un poder político que ignora a los individuos y se ocupa sólo del desarrollo de la comunidad, todo lo contrario, la eficacia de su fuerza reside en el hecho de que incide directamente en la conducta de los individuos estableciendo técnicas de individualización específicas y al mismo tiempo instrumenta políticas globales singulares. Es en el encuentro de estas dos tecnologías en donde se define la

subjetividad humana. Así, cuando Foucault defina la palabra sujeto dirá. “Hay dos sentidos de la palabra sujeto: sujeto sometido a otro por el control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o la conciencia de sí” (Foucault, 1984:302-303). Esto quiere decir que la racionalidad política moderna opera un ejercicio del poder mediante el cual los individuos son conducidos o gobernados en dos direcciones. Precisamente es a eso a lo que se llama gobernabilidad: “Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad” (Foucault, 1996a:49). Vemos entonces como esta racionalidad política implica la subjetivación de los individuos y una nueva aparición de poder pastoral. Evidentemente, como ya hemos anotado, el poder pastoral no se mantiene inalterado, antes bien, tiene importantes modificaciones, por lo menos habría que señalar tres de ellas. La primera es el cambio de objetivo. A la pastoral cristiana lo que le interesaba era la salvación, esto es, el aseguramiento de la felicidad en el otro mundo. Con la nueva política de lo que se trata es del aseguramiento de la felicidad en este mundo. Se trata de asegurar un buen nivel de vida, bienestar, salud y seguridad, se procura sobre todo de disminuir el riesgo ante cualquier situación, desde los accidentes hasta la muerte misma. De hecho la muerte se convierte en un asunto privado, escondido, como si no existiese.

La segunda transformación concierne a las funciones administrativas que adquiere el poder pastoral. El Estado a través de la policía va a proporcionar no solamente la seguridad y el establecimiento del orden, sino que va a velar por la higiene y la salud, no hay que olvidar que en el siglo XVIII por policía se entiende un conjunto de funciones mucho más amplias que las que tendemos a adjudicarle hoy día: “La policía es el conjunto de las intervenciones y medios que aseguran que vivir, mejor que vivir, coexistir, será efectivamente útil a la constitución, al acrecentamiento de las fuerzas del Estado (...).... la vida de los individuos, será ahora, como simple vida, a ser algo valioso para el Estado” (Foucault, 2004a:334). Aunque también esa administración de la vida puede llevarse a cabo por empresas privadas o sociedades de asistencia social, o bien la familia puede adquirir funciones pastorales.

El cambio en el objetivo de esta transformación del poder pastoral, junto con la multiplicación de los agentes e instituciones que lo hacen operante, resultará en un saber del hombre, y está es la tercera transformación, que opera en dos sentidos: “uno globalizante y cuantitativo que concierne a la población; el otro analítico que concierne al individuo” (Foucault, 1984:306-307).

Hemos insistido en describir el trabajo de Foucault sobre el poder como una analítica y no como una teoría. La teoría supone objetos y sujetos dados de antemano, ya formados. En cambio la analítica se refiere al ejercicio mismo del poder, a lo que éste hace surgir, a lo que produce. Entender al poder de esta última forma es tomarlo a nivel de las estrategias que pone en juego, esto es, observar el enfrentamiento de las fuerzas en cuestión en un ámbito determinado. Por ello no puede haber una teoría universal de lo que sea el poder, pues este estará definido de acuerdo al conflicto mismo de los enfrentamientos, y sabemos que cada enfrentamiento es singular. La analítica del poder trata de poner de relieve las condiciones históricas del ejercicio del poder. Esto implica que también se analicen las resistencias a esos tipos de ejercicio de poder. Para entender en su justa medida al poder es necesario también el análisis de esas resistencias y los esfuerzos que se hacen para disolver las relaciones que se imponen. Desde nuestra perspectiva. La ontología del presente es una forma de resistencia a las formas de gubernalidad que se nos imponen, enseguido veremos de qué se trata.

Foucault inscribe su actividad filosófica en el marco de lo que él llama una Ontología del presente. Las tareas concretas que de ahí se desprenden son las del diagnóstico y el planteamiento de un *Ethos*. En primer lugar debe hacerse un diagnóstico del presente, esto es, tratar de discernir qué es lo que somos en la actualidad, cuáles son los regímenes de verdad y de poder que nos configuran en tanto cierta clase de sujetos que actúan, piensan y sienten de cierto modo. Se entiende que lo que somos es una configuración arbitraria y muy compleja en la cual se superponen discursos y relaciones de poder, y el diagnóstico tiene como cometido desenmarañar esos entrecruzamientos que se han configurado históricamente y comprender lo que

somos hoy y en lo que nos podemos convertir. Arbitrariedad y complejidad no significan ininteligibilidad, al contrario, suponen una racionalidad que hay que descifrar precisamente por medio de un diagnóstico del presente. La filosofía de Foucault en este sentido no se opone a los metarrelatos, no está en contra de la Razón entendida como una entidad meta-histórica, diríamos que encuentra infecundo el ocupar energía en oponerse a los universales de tal manera, lo importante para él son las racionalidades que podemos distinguir en nuestros comportamientos.

En segundo lugar, dentro de las tareas que conforman la ontología del presente, encontramos la posibilidad de un *ethôs*. Una vez que realizamos el diagnóstico sobre nuestra situación presente, aparece una tarea o una responsabilidad con respecto a lo que somos, ya que analizar cómo es que nos hemos convertido en los sujetos que somos nos da la pauta no tanto para reafirmarnos en lo que somos, tanto como explorar que otras formas de vida somos capaces de crear o qué límites podemos franquear. El *êthos* más que un contenido teórico debe observarse como una actitud, Foucault la llama también “actitud de modernidad”, que se traduce en una elección voluntaria de una forma de sentir muy particular, es marca de pertenencia a un cierto “nosotros” y tarea por convertirse en otra cosa de lo que se es. “La ontología crítica de nosotros mismos hay que considerarla no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que considerarla como una actitud, un *ethôs*, una vida filosófica donde la crítica de eso que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión” (Foucault, 2004:881)

Pero ¿de dónde proviene esta actitud?, ¿cómo podríamos justificarla? Foucault encuentra en un texto de Kant titulado “¿Qué es la Ilustración?” el nacimiento de esta actitud de modernidad. Con el texto acerca de la ilustración de Kant “entra discretamente en la historia del pensamiento una pregunta a la cual la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la cual ella no ha llegado a desembarazarse” (Foucault, 2004:857). Ciertamente no es la primera vez que la cultura occidental se plantea la pregunta por el presente, Foucault distingue al menos tres concepciones sobre el presente que son importantes. La primera de

ellas es considerar el presente como una edad del mundo con caracteres propios que la distinguen de las demás, es el caso del *Político* de Platón. La segunda la encontramos en la hermenéutica de la historia en san Agustín, aquí se recurre al presente para distinguir en él los signos que anuncian un evento próximo. Finalmente también se ha considerado al presente como un punto de transición a un mundo nuevo, tenemos a Vico en sus *Principios de la filosofía de la historia* como representante de esta concepción. La peculiaridad del texto de Kant radica, según Foucault en que la pregunta por la Ilustración “conciene a la pura actualidad. No busca comprender el presente a partir de una totalidad o de un acabamiento futuro. Busca una diferencia: ¿Qué diferencia introduce el presente en relación con el ayer?” (Foucault, 2004:860).

Hay que aclarar que Foucault trata de resaltar una actitud muy peculiar que a sus ojos aparece en este texto, no es su objetivo describir la significación o definir siquiera la Ilustración como un todo y de un pincelazo. La Ilustración es un fenómeno histórico-cultural muy extenso que no se limita a la actitud que encuentra Foucault en Kant. La Ilustración, aunque es un proyecto histórico del cual dependemos en gran medida, no se manifiesta de manera homogénea y en unos cuantos autores o representantes históricos, hasta el punto que más bien, si nuestro afán fuera el de definir el movimiento de la Ilustración, deberíamos hablar de las diferentes “Ilustraciones” que tuvieron lugar. En todo caso no tendríamos derecho a poner en un mismo saco a Rousseau y Voltaire junto con Diderot o al Barón D’Holbach, por poner un ejemplo, pues sus proyectos son muy disímiles.

Pues bien, la actitud de modernidad que hallamos en Kant radica en que relaciona la reflexión del presente como diferencia con la tarea que ese presente nos propone. Pertenecer a una actualidad y por el hecho mismo de esa pertenencia, adoptar una tarea ineludible, es un compromiso que uno adquiere de golpe en la medida del propio ser histórico. Esta es la novedad que introduce Kant con respecto a las otras concepciones del presente: “Por actitud, quiero decir, un modo de relación con respecto a la realidad; como una elección voluntaria hecha por algunos; en fin una manera de pensar y sentir, una manera de actuar y conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea” (Foucault, 2004:867)

La modernidad no puede entonces sopesarse como una época histórica que fuera precedida por una pre-modernidad y sucedida por una posmodernidad. Si nosotros podemos llamarnos modernos es por esa actitud que nos remite a nuestra actualidad imponiéndonos tareas y compromisos bien definidos.

En una conferencia anterior y que prefigura el texto de Foucault sobre Kant, se identifica a la actitud de modernidad con la crítica. En efecto, en “¿Qué es la crítica?” se emplaza históricamente la procedencia de esta actitud que va a desembocar en Kant precisamente. La definición que da Kant de la Ilustración, a saber, como el momento en que la humanidad alcanza la mayoría de edad, es una respuesta a las formas de gobierno de tipo pastoral. Esto quiere decir que, paralelamente a esta forma de gubernamentalización, encontramos la cuestión de ¿cómo no ser gobernado?, pero no hay que entender esta pregunta como si expresara el deseo de no ser gobernado en absoluto, sino “cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos” (Foucault, 1995:7) Esto implica que como correlato de las artes de gobernar nacía en contrapartida el arte de no ser gobernado. Aquí es donde encontramos el nacimiento de la actitud crítica, en esta voluntad de no dejarse conducir por cierto tipo de gobierno. Por lo demás Foucault enumerará tres características distintivas de este arte de no ser gobernado y que desembocarán en la definición que da Kant de la Ilustración, no olvidemos que para él la Ilustración consiste en la superación de cierto estado de minoría de edad, minoría que impide deshacernos del cuidado tutelar, pues no somos capaces de servirnos de nuestra propia razón. Pues bien los rasgos distintivos de esta crítica son: la crítica es bíblica, jurídica y cuestiona la certeza frente a la autoridad.

En un primer término el gobierno se ejercía por una autoridad eclesiástica que se justificaba a través de la escritura, en ese sentido impugnar el sentido de las escrituras era ponerse en contra del magisterio eclesiástico, “...el retorno a la Escritura, era la cuestión de lo que es auténtico en la Escritura, de lo que ha sido efectivamente escrito en la Escritura, era la cuestión de cuál es el tipo de verdad que dice la Escritura” (Foucault, 1995:7), al final la pregunta radical será el de si la Escritura es verdad. En segundo término la crítica es un cuestionamiento acerca de

la legitimidad del soberano que justamente basa su autoridad en unas leyes arbitrarias y por tanto injustas, así se desarrollarán unos derechos universales imprescriptibles que limitarán la supuesta autoridad del soberano. Nos encontramos con un desarrollo del derecho natural que se cargará con estos tintes críticos. En su momento, ya lo veremos con más detenimiento, esta forma de crítica conformará la noción jurídica del poder, de la cual Foucault tratará a su vez de impugnar, pues como vemos es propia de un ejercicio del poder de tipo soberano y difícilmente podríamos utilizar esta crítica en los esquemas del poder disciplinario. Y finalmente, otra característica de esta crítica es su postura en contra de la aceptación sin más de lo que una autoridad nos dice que es verdad, de no aceptarlo por el hecho mismo de que quien lo dice es una autoridad, aceptarlas bajo la condición de que sean razonables. Así, los orígenes históricos de la crítica son de orden bíblico, jurídico y el cuestionamiento de la autoridad del dogmatismo.

Y a todo esto, ¿cuál es la respuesta que da Kant cuando se pregunta por su propio presente? Bien, como hemos mencionado la Ilustración es el proceso que nos conduce fuera del estado de minoría de edad, entendiendo la minoría de edad como la aceptación de una autoridad que no sea el uso de la propia razón. La ilustración es servirse de su propia razón sin dejar que otra voluntad nos gobierne. Los ejemplos que da Kant al respecto hacen eco de los orígenes de la actitud crítica que hemos enumerado. Cuando un libro nos dice lo que debemos entender, cuando un director de conciencia nos ordena que debemos pensar o cuando un médico nos impone una dieta que debemos seguir, no hacemos otra cosa que someter nuestra voluntad a principios ajenos a nuestra propia razón. Es necesario por tanto tener el coraje de servirnos de nuestra propia razón y alcanzar un estado de autonomía. La divisa de la Ilustración será entonces del *Sapere aude!*, ten el valor de usar tu propia razón. Enseguida Kant hace una distinción entre el uso público y el uso privado de la razón. El uso público de la razón es el uso libre de la razón, el uso que hacemos en tanto que somos hombres y el uso privado de la razón es una posición sumisa en tanto que somos una pieza de una maquinaria. La Ilustración consistirá en la superposición del uso público con el uso privado de la razón. “La pregunta, en todo caso, se plantea para saber cómo el uso de la razón puede tomar la forma pública

que le es necesaria, cómo la audacia de saber puede ejercerse en pleno día, mientras que los individuos obedecerán en lo posible de esa forma” (Foucault, 2004:864).

A partir de esta respuesta se plantea la necesidad de la crítica a la razón, en la medida en que nos va a dar nortes acerca de cómo debemos utilizarla, esto es, qué es lo que podemos conocer, qué es lo que podemos hacer y lo que nos cabe esperar. La tarea de Kant entonces está definida como un compromiso histórico, si Kant elabora el pensamiento crítico es debido a la interrogación por su presente:

“La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga “obedece”, es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el obedece; o más bien, el obedece se fundará sobre la autonomía misma” (Foucault, 1995:9).

Con la respuesta que Kant da de la Ilustración observamos algo muy peculiar: la autonomía que está buscando no está separada del poder de los soberanos, parece como si traicionara el principio de la crítica que radica en no ser gobernado de cierta forma y bajo tal o cuales circunstancias. Uno es libre en tanto que obedece. Lo importante es señalar que la tarea primordial o la tarea filosófica que se da Kant es la de conocer el conocimiento pues esta tarea funciona como prolegómeno de la Ilustración. En resumen podríamos decir que la actitud crítica o el coraje de servirse de su propia razón consiste en reconocer los límites del conocimiento.

Hemos dado el nombre de actitud crítica a la reacción que tiene un sentido contestatario frente a los procesos de gubernamentalización que se han llevado en occidente y es la misma actitud que reactiva Kant con respecto a la autoridad dogmática. Así crítica e Ilustración pertenecen al mismo orden de inservidumbre. Pero Kant, en la respuesta que da de la Ilustración, enfoca la crítica a la cuestión del saber y con ello opera un desfase entre la crítica y la Ilustración, en otras palabras, identifica el coraje de saber con el reconocimiento de los límites de la razón. En todo caso podemos observar que en Kant surgen estas dos tradiciones

de la crítica a partir de las cuales se divide a la filosofía moderna, a saber: Una filosofía universal que podría entenderse como una analítica de la verdad que consistiría en el planteamiento de las condiciones a partir de las cuales un conocimiento es verdadero. Por otra parte una filosofía entendida como una ontología del presente, o de la actualidad cuyo objetivo es determinar el sentido y valor de las cosas que nos pasan en nuestra actualidad. Foucault, como lo hemos dicho al principio de este capítulo, se inscribirá en esta ontología de nosotros mismos o de la actualidad, mejor dicho, tratará de reactivar esta actitud de modernidad que encuentra en Kant. Tal parece que esta actitud no ha sido muy desarrollada e incluso ha pasado desapercibida, pues la filosofía moderna ha puesto hincapié en las condiciones del conocimiento en detrimento de la actitud de modernidad en cuanto crítica: “La historia del siglo XIX ha dado pie bastante más a la continuación de la empresa crítica tal como la había situado Kant, de alguna forma en retroceso con relación a la Ilustración, que a algo como la Ilustración misma (Foucault, 1995:9).

Lo que nos empatiza con la Ilustración entonces no es una doctrina o algún contenido teórico concreto, sino antes bien, una actitud, un *ethôs*, con respecto a nuestro presente. Ahora bien , este *ethôs* puede ser definido negativa y positivamente. Negativamente: por principio de vemos sustraernos al chantaje doctrinal al cual a menudo se nos somete cuando hablamos de la Ilustración, esto es, que no se trata de tomar partido por la Ilustración y decir si uno está en contra o favor de ese proyecto, de los valores que pone en juego y si uno está de acuerdo o no con los medios que existen para realizar dichos valores, pues el objetivo no es emitir un juicio sobre la bondad o posibles perjuicios que los valores de la Ilustración hace circular. Lo que hay que hacer en su lugar, es el análisis de lo que somos en el espesor de la historia, pues la historia nos determina y es a través de análisis históricos concretos que no tienen nada que ver con un “nudo esencial de racionalidad”.

Dentro de la definición negativa de este *ethôs* se encuentra la confusión que se hace entre Ilustración y humanismo. Para Foucault el humanismo es un objeto teórico muy difícil de situar, pues ha servido para diferentes causas, diríamos que

es un concepto comodín. De ahí que este concepto esté lleno de ambigüedades y de inconsistencia y no pueda ser utilizado. El humanismo propone una cierta esencia del ser humano, lo cual va en contra, o por lo menos pone en tensión, el Humanismo con la Ilustración. En la crítica histórica de nosotros mismos, en esta ontología del presente, lo que es importante es la recreación constante de lo que somos en nuestra autonomía, un aspecto que se encuentra implícito en la actitud de modernidad. No hay que olvidar que en Kant uno debe cambiar de actitud con respecto a su minoría de edad, es un cambio que uno mismo hace sobre sí y que está obligado históricamente a hacerlo.

“En todo caso, creo que, así como es necesario escapar al chantaje intelectual y político de “estar a favor o en contra de la Ilustración”, hace falta escapar a la confusión histórica y moral que mezcla el tema del humanismo y la cuestión de la Ilustración. Un análisis de sus relaciones complejas en el curso de los dos últimos siglos sería un trabajo por hacer, importante para desanudar un poco la conciencia que tenemos sobre nosotros mismos y de nuestro pasado” (Foucault, 2004:874)

Pero también podemos definir positivamente este *ethôs*. La actitud filosófica consistiría en un análisis histórico de nosotros mismos con el fin de sacar a la luz nuestros límites y en esa medida saber hasta donde sería posible transgredirlos. Con ello se quiere decir que este *ethôs* es una práctica constante sobre nosotros mismos, nunca se detiene, siempre se recomienza. “No busca hacer posible la metafísica al fin convertida en ciencia; busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad” (Foucault, 2004:876).

Conclusiones

La presente tesis tuvo como objetivo el análisis de la ontología del presente propuesta por Michel Foucault, con el propósito de observar su posible pertinencia y eventual utilidad en el panorama contemporáneo, en concreto a su aplicación a los temas de la subjetividad, es decir, a nuestra dimensión política y ética. Nos preguntábamos al inicio de la investigación si el sujeto, tal como lo entendemos, podría adoptar otras formas distintas a las que le conocemos y bajo qué condiciones. Según nuestro diagnóstico inicial, el sujeto está conformado a partir de un conjunto de normas que lo comprometen en una ética y una política castrantes, pues lo conminan constantemente a repetir viejos esquemas que aseguran su funcionamiento en un sistema social, económico y político, o bien, lo relegan a la parte marginal de ese mismo sistema. Ya sea que se conforme como un sujeto con características positivas (trabajador, productivo, participativo, dócil) o negativas (improductivo, loco, enfermo), de cualquier manera se trata de hacerlo perseverar en una realidad insuperable. Ciertos individuos se vuelven indiferentes al orden establecido y se someten a los beneficios de un sistema económico que promueve el consumismo y una idea de bienestar basada en los bienes adquiridos. Mientras que otros son marginados a una vida miserable producto de ese mismo sistema, sin los medios necesarios para una posible resistencia. Por ello creemos que la propuesta de Foucault es interesante en la medida que nos habla de cierto coraje que hay que tener para asumir la resistencia frente a ese estado de cosas. El adjetivo “presente” de la ontología propuesta apela a un compromiso con nuestra forma de ser que demanda cierta disposición, cierta actitud con respecto a nosotros mismos, lo que los ilustrados llamaban Coraje. Hay que recordar el texto de Kant a propósito de la Ilustración, según el cual ser ilustrados significa alcanzar la mayoría de edad, dejar todo acto tutelar a un lado y aprender a servirse de la propia razón “sapere aude”, atreverte a saber. Lo que Foucault rescatará será esa actitud de la Ilustración, este atrevimiento y no tanto el contenido doctrinal de la razón. En todo

caso, si algo nos liga a la Ilustración es, para Foucault, esa actitud que podemos entender como una crítica.

Por principio habría que entender, entonces, que nos encontramos de inicio con un sujeto que no está dado de antemano, no existe una especie de sujeto puro, íntegro, absoluto, como nos lo hacen creer las normas. El sujeto más bien es una configuración histórica que implica el entrecruzamiento de prácticas diversas, de tal manera que sería mejor hablar de sujetos y no de “el Sujeto”. Uno sólo llega a ser sujeto si está inmerso en relaciones de poder justificadas por cierta concepción de la verdad.

Para demostrar lo anterior recurrimos, en el capítulo primero, a la descripción de las concepciones del sujeto a partir de la modernidad dentro de la tradición filosófica. Encontramos ahí cierta idea del sujeto cuya característica principal es su dimensión constituyente de conocimiento y creadora de sentido. Descartes y Kant son los pensadores que le dan forma al sujeto moderno. Luego repasamos las críticas que suscitó el sujeto así entendido. Aparecen en escena Nietzsche Freud y Marx, quienes sospecharon que, a lo mejor, lo más decisivo de un sujeto no es la parte visible si no lo que hay por debajo de él, los bajos fondos, lo inconsciente. Nos dimos cuenta que hay en la perspectiva filosófica dos versiones del sujeto que encontramos en los debates actuales. Por un lado un sujeto que es productor y otro que es producto. Una filosofía del sujeto y diversas ontologías, dentro de estas últimas encontramos precisamente la propuesta foucaultiana. De entrada observamos que la perspectiva del pensador francés es de crítica frontal a todas las concepciones del sujeto constituyente, cabe decir humanistas, que pulularon a raíz de la segunda guerra mundial, existencialismo incluido. El modo de abordar esta crítica es desde una perspectiva histórica, esto es, la elaboración de una arqueología del humanismo, la cual consiste en ver cómo fue conformándose al ser humano como sujeto de conocimiento, a la vez que ese mismo sujeto era la condición de posibilidad de ese saber. El hombre adquiere las características de ser fundamento y a su vez estar fundado por elementos de su propia finitud, es un doblete empírico-trascendental. Esto hace que el llamado pensamiento de la

modernidad se restrinja a las coordenadas que le han sido prescritas al hombre a partir de su propia finitud, es decir, en la medida que trabaja, vive y habla. Y es en esta medida que el humanismo se convierte de golpe en una ética, en una prescripción que impide el desarrollo de la ética, pues la modernidad nos dice lo que es el hombre y al mismo tiempo lo que debe ser. En otras palabras, la modernidad no puede ser otra cosa que humanista en tanto que solamente se refiere a la finitud del ser humano. Lo que observamos también es que abordar arqueológicamente el problema del humanismo, nos coloca en una situación de resistencia a las estructuras del pensamiento de la modernidad, nos pone en guardia frente a todas las supuestas evidencias que definen lo que somos y que dejamos pasar pasivamente.

La perspectiva arqueológica toma como punto de partida y análisis a los discursos a partir de los enunciados. Los enunciados son las formas en cómo Foucault trata de considerar al lenguaje a partir de su propia existencia, esto es, en su materialidad y no tanto en lo que quiere decir o su significado. De tal modo, existen regularidades enunciativas que conforman sujetos, objetos y conceptos determinados. Y si ha sido posible definir el sujeto de la modernidad es porque al nivel de una práctica discursiva los enunciados de esa práctica han dado pie a esa configuración muy particular. El sujeto no es el que da sentido al discurso sino todo lo contrario, un uso determinado del lenguaje le da volumen no sólo al sujeto sino también a objetos que conforman los distintos saberes. Ahora bien, la conformación humanista de la modernidad no es la única que ha existido, hay otras configuraciones discursivas que han tomado formas diferentes, es decir, han hablado de otro tipo de sujetos, de objetos y por ende han constituido otros saberes. El problema para Foucault consiste en explicar cómo se van anudando estas configuraciones tan diferentes entre sí, esto es, explicar su relación, su encabalgamiento en la historia. ¿Por qué antes se pensaba de un modo y ahora, apenas unos cuantos años después, se piensa de otra manera? Habitualmente esa pregunta se resolvía apelando a la idea de un sujeto absoluto, o bien con la noción de progreso e, incluso, con la noción de continuidad histórica. La respuesta de Foucault en cambio consiste en lo siguiente: si una forma de pensar cambia radicalmente en toda su estructura, en sus objetos,

en los sujetos y en sus conceptos, es porque hay una relación estratégica de poder que hace que un discurso se coloque por encima de otro, imponiéndose. Se abre con esto la dimensión llamada genealógica que, como vemos, es una ampliación y continuación de la arqueología. Si la arqueología describía enunciados, la genealogía será la parte explicativa de que se hayan presentado de tal manera esos enunciados. Por supuesto esto no significa que el discurso que deja de tener preeminencia sea falso o que deje de existir, simplemente cambia y puede que sea retomado por el discurso ahora en hegemonía. De ahí que nos preguntemos en qué consisten las relaciones de poder, pues finalmente es gracias a ellas que se constituyen a los sujetos.

Así, en el capítulo dos, abordamos la manera en cómo fue tomando forma la idea de poder en Foucault, para ello tomamos como referencia el concepto de voluntad de verdad. Según Foucault, nuestra consideración de lo que es verdadero no se da de forma natural. La verdad se ha puesto en funcionamiento a partir de una política. En un principio podemos rastrear en el mismo lenguaje cómo la voluntad de verdad excluye otro tipo de discursos que no se alinean bajo sus parámetros. Parece ser que al interior mismo de las prácticas discursivas se toman decisiones a partir de las cuales se considerará lo verdadero y por ende lo falso. Foucault se remonta hasta Aristóteles para desentrañar el origen de esta voluntad. Lo que descubre es que la filosofía de Aristóteles trata de afirmarse por encima de toda una tradición que consideraba la verdad desde otras coordenadas. Los principales representantes de esa otra manera de ver la verdad eran los sofistas. A la verdad como demostración en Aristóteles, los sofistas y con ellos toda una tradición antiquísima, opondrán la verdad como trofeo, como resultado de batallas. De ese enfrentamiento Aristóteles salió triunfador, pues gracias a él, el poder está excluido del discurso, el discurso pretende la verdad desinteresadamente, sin servir a un poder, o a unos cuantos, es el discurso de la ciencia. En cambio el discurso sofista es partisano, obedece a una voluntad, a intereses definidos, es un discurso que está forjado para vencer. Por eso es que los sofistas son excluidos del discurso oficial de la filosofía. La figura de Edipo ejemplifica a la perfección las dos concepciones de la verdad que están en juego, una verdad demostrativa por un lado, y una verdad

agonística por el otro. Es importante hacer la historia de la verdad porque podemos descubrir qué ejercicio de poder la justifica y, del mismo modo, al detectar que relaciones de poder se ponen en juego, podremos definir los saberes en los que se apoya el ejercicio de poder en turno. En suma, la relación saber-poder será el eje a partir del cual se podrán detectar los acontecimientos en una historia efectiva.

Ahora bien, quién desanudó o, mejor dicho, reinsertó el funcionamiento del poder dentro de los juegos de verdad fue Nietzsche. En realidad Nietzsche representa para Foucault un pensador de suma importancia, podemos decir incluso que el trabajo de Foucault es un desarrollo de intuiciones nietzscheanas. Nietzsche no solamente realiza una crítica a la voluntad de verdad, también desarrolla la crítica al sujeto connatural a esa verdad. La genealogía es el procedimiento empleado y es a partir de ahí que podemos discernir una historia externa de la verdad, en la cual aparecerá la génesis de sujetos y objetos inéditos. En la tercera parte de este trabajo desarrollamos la impronta nietzscheana en el pensamiento de Foucault que se traduce en la empresa crítico genealógica. Podríamos decir que para Nietzsche no hay hechos si no sólo interpretaciones. Lo que se presenta como verdadero y natural no es otra cosa que interpretaciones. La interpretación es infinita. El infinito ya no es dios, en su lugar encontramos la interpretación que siempre se desdobra. Debajo de las interpretaciones no están los hechos, antes bien otra interpretación. De tal forma que una interpretación puede prevalecer sobre las demás, esto es que se apropia de la significación. Así la pregunta no es un “qué” en el sentido de lo que se interpreta, antes bien, la genealogía pregunta por el “quién” de la interpretación. En realidad es una estrategia de poder la que ha logrado que se imponga cierta interpretación, la genealogía detecta esa estrategia históricamente.

Para Foucault las estrategias de poder son prácticas, modos de ejercicios concretos del poder. El poder no es una entidad abstracta sino que es un acto, un ejercicio que se actualiza en el enfrentamiento de las fuerzas. Las prácticas que va a analizar Foucault son las formas jurídicas, pues a partir del análisis que realizó de la tragedia de Sófocles, se dio cuenta de que los discursos judiciales para funcionar debían, para poder juzgar, establecer la verdad. Podemos ver en las prácticas judiciales una

historia política de la verdad. En este sentido Foucault analiza tres formas jurídicas que constituyen también tres formas de poder-saber. Primero la prueba, luego la indagación y finalmente el examen. La prueba es una forma de establecer la verdad a partir de un enfrentamiento o combate. La prueba es un desafío que lanza un rival sobre otro para que acepte el desafío. Si el desafío no es aceptado se considera una debilidad y la balanza se inclina a favor del más fuerte. El modelo de esta forma jurídica es el de la ordalía, los juicios de dios. En cuanto a la indagación, fue un modelo que utilizó la soberanía a finales de la edad media. En principio fue un modelo de administración que se extendió a todo el saber. Con la indagación de lo que se trata es de establecer los hechos, de observar las cosas, de difundir la curiosidad. Surgen así nuevos saberes, como la geografía o la astronomía, surge la pasión de los viajes. Más tarde en el siglo XVIII se desarrollará el examen, la tercer forma jurídica. Esta es de suma importancia pues a partir de ella surgirá el poder disciplinario. Digamos que en los procesos judiciales de las monarquías, los crímenes tenían una connotación religiosa puesto que estaban afectados con un índice de pecado. Un crimen era una afrenta directa al soberano, por ende al orden establecido, es decir, al orden divino. El pensamiento ilustrado se va a disociar esa relación del crimen con el pecado. De ahí en adelante el crimen es un daño que se hace al orden social. Por lo tanto, de lo que se trata es de reparar el daño que se hace y reinsertar al criminal en la sociedad, reformar psicológicamente al criminal, vigilar su comportamiento, examinarlo en suma. Habrá que estar vigilando constantemente no sólo a los criminales, si no a todo sujeto capaz de cometer un crimen. Surgen así normas a las cuales deberán sujetarse todos los individuos, toda la sociedad se convierte en un panóptico generalizado. La dimensión psicológica de los individuos surge a través de este ejercicio del poder. Los sujetos disciplinarios a su vez serán los que darán volumen a las ciencias humanas en cuanto que se convierten en su objeto de estudio.

Finalmente en la última parte de nuestra investigación nos encontramos con la biopolítica. La biopolítica está compuesta por el poder disciplinario por un lado, esto es, un proceso de individualización de los sujetos, un esfuerzo de atarlos a su propia identidad. Por otro lado, de subsumirlos a procesos de generalización en tanto son

tomados como especie, es decir, a partir de sus rasgos biológicos. El biopoder tiene su origen en la pastoral cristiana y como ella contiene estas dos perspectivas: la individualización constante y la generalización en políticas globales. El tipo de sujetos que somos viene dado por estos dos procesos. Es en este punto donde Foucault se preguntará por como resistir a esta forma de ejercicio de poder que nos domina, como tratar de ser distintos a las formas que nos configuran en tanto que sujetos. Esta voluntad de ser de otro modo con respecto a cómo somos nace de la misma situación en la que vivimos y en Foucault adquiere diversos nombres: resistencia, Coraje, Parresia. El momento de la Ilustración en la interpretación kantiana es un punto álgido que sirve como modelo de esta actitud.

Creemos que el análisis de Foucault nos lleva a plantear que la reinención política y ética puede hallar su posibilidad dentro de esas mismas relaciones de poder que nos conforman. La libertad con la que soñamos no es un ideal abstracto, si no que se ejerce y a la vez se pierde, a lo mejor sin saberlo nosotros, al interior de esa tensión a partir de la cual, precisamente, nos conformamos.

El término Ontología del presente nos remite a un oxímoron. Regularmente las ontologías nos hablan de una concepción del ser, pero la peculiaridad de esta ontología es la ausencia de ontología, pues al añadir que se trata del presente nos conduce a situarnos en un nivel muy frágil, arbitrario y fugaz. Esta Ontología no nos da seguridad. El presente es esta singularidad irrepetible que somos. Quizá aquí es donde encuentre su fertilidad y su fuerza, su atractivo y malestar. Lo que somos es un conflicto constante, los sujetos sólo llegan a ser entidades a partir de un enfrentamiento, sólo se llega a la vida a partir de la política. Nuestra pregunta es entonces: ¿bajo qué condiciones la vida es posible? Seguida de esta otra: ¿qué formas de vida son posibles? Foucault responde: las condiciones de la vida y sus posibles formas de mostrarse dependen de su gobernabilidad. Nunca estamos fuera de las relaciones de poder, siempre estamos adentro y no en sus márgenes, pero esto no quiere decir que nos encontremos condenados a sufrir relaciones de dominación. Hay que transformarnos a nosotros mismos en otra cosa que lo que somos, en convertir la política de la vida en una ética de la propia vida.

Lo que determina nuestra individualidad y las formas de vida colectiva es lo que Foucault nombra como biopoder, el objetivo de esta estrategia es la administración del cuerpo y la gestión calculadora de la vida. Es aquí donde la Ontología del presente adquiere su pertinencia en la medida en que es una crítica a este poder. La crítica debe considerarse como una resistencia creativa. La vida y el poder no son entidades que puedan polarizarse a su máxima tensión, pues sólo hay vida gracias a un ejercicio del poder y sólo hay poder en la medida en que hay una vida que trata de someter, los dos surgen al mismo tiempo, y es en la intensidad de ese surgir dónde puede expresarse la vitalidad de una resistencia, no le hace que la composición que formen sea contingente, pues esa contingencia promete una transformación posible.

El biopoder hace funcionar normas que estructuran y mutilan en un mismo movimiento a los sujetos humanos, pero esa misma aplicación de las normas no reduce al sujeto a una impotencia, sino a una acción, pues las relaciones de poder tienen cierta plasticidad, las relaciones de poder son contingentes, tienen su caducidad, ya que son conformadas históricamente. La crítica que propone Foucault no pretende situarnos fuera de las relaciones de poder, al contrario, y en consonancia con la tesis según la cual el poder también produce, habrá que situarse en el epicentro de esas relaciones para crear un espacio de novedad y creación, un lugar donde la imaginación política pueda tener lugar.

En las relaciones de poder no hay ni afueras ni adentros. No hay un más allá del poder. Es aquí donde la noción de resistencia adquiere su verdadero volumen, a esa resistencia Foucault la nombra Ontología del presente: "...si no hubiera resistencia, no existirían las relaciones de poder. Todo sería simplemente un asunto de obediencia. Desde el instante donde el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar las relaciones de poder. La resistencia es primero, y es superior a todas las fuerzas del proceso; obliga, bajo su efecto, a cambiar las relaciones de poder. Considero pues que el término de *resistencia* es la palabra más importante, la palabra-clave de esta dinámica" (Foucault, 2001a:1559-1560).

Hemos tratado de cernir el pensamiento de Foucault a partir del tema del sujeto. Lo que nos ha interesado sobre todo es seguir este tema a partir de los años setentas, esto es, el momento en donde desarrolla el tema de la genealogía del poder. Nuestra lectura parte de tres momentos: Primero la crítica al sujeto de la modernidad; segundo, las diferentes maneras en cómo el poder produce a los sujetos a partir de las diversas formas de su ejercicio y finalmente, el análisis de la posible resistencia y bajo que condiciones puede tener lugar. La conclusión más importante de todo este recorrido es que frente a la incidencia que los poderes tienen en nuestra vida, es necesario oponerse a ellos buscando líneas de fuga en el momento mismo de su ejercicio. No habría que ver la subjetivación de los seres humanos como un impedimento, si no como la oportunidad de enriquecer la propia vida. Por otra parte esta investigación abre el deseo de analizar y estudiar con mayor profundidad lo que se conoce como el último Foucault, el mismo que se adentra al mundo de los griegos para buscar herramientas que nos sirvan en los combates actuales.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, T., (2003), *El último Foucault*, Buenos Aires, Sudamericana, 416 pp.
- Aristóteles, (1998). *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra; Madrid, Gredos, LIII, 850 pp.
- Balbier, E. et al., (1999), *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 342 pp.
- Bataille, G. (1954), *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 189 pp.
- Bichat, Xavier (1805), *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, s/e, De l'Imprimerie de Marchant, 372 pp.
- Blanchot, M. (1996), *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 664 pp.
- , (2002), *Une voix venue d'ailleurs*, Paris, Gallimard, 154 pp.
- CGP (Centre Georges Pompidou) (1997), *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, 255 pp.
- Castro, E., (1995), *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 256 pp.
- , (2004), *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 376 pp.
- Chevallier, P. (2014), *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Paris, Presses universitaires de France, 112 pp.
- Darnton, R. (1987), *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*; México, Fondo de Cultura Económica, 269 pp.
- Deleuze, G. (1986), *Foucault*, Paris, Les éditions de minuit, 141 pp.
- Derrida, J. (1998), *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 372 pp.
- Descartes, R. (2000), *Discours de la méthode*; Introduction, dossier et notes par Denis Moreau. Paris, Le livre de poche.
- Detienne, M., (2004), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 212 pp.

- Dreyfus, H. et Rabinow, P. (1984), *Michel Foucault, un parcours philosophique*, (traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert), Paris, Gallimard, 366 pp.
- Eribon, D. (dir.) (2001), *L'infrequentable Michel Foucault*. Renouveaux de la pensée critique, Paris, Epel, 196 pp.
- Foucault, M. (1963), *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France, XV, 214 pp.
- (1963a), *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 210 pp.
- (1966), *Les mots et les Choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 400 pp.
- (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 275 pp.
- (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 81 pp.
- (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 688 pp.
- (1973), *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle*. Paris, Gallimard, 424 pp.
- (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 360 pp.
- (1976), *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 211 pp.
- (1984), "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", en Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique: au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984, 366 pp.
- (1984a), *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 339 pp.
- (1984b), *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 334 pp.
- (1996), *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 221 pp.
- (1996a), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 150 pp.
- (1997), "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 283 pp.
- (1999), *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard, 351 pp.
- (2001), *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard Quarto, 1707 pp.
- (2001a), *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard Quarto, 1736 pp.

- (2001b), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard, 540 pp.
- (2003), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*. Paris, Seuil/Gallimard, 399 pp.
- . (2004), *Philosophie: anthologie*, Paris, Gallimard, 2004, 940 pp.
- (2004a), *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard, 435 pp.
- (2004b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, 355 pp.
- (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard, 382 pp.
- (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Paris, Gallimard, 351 pp.
- . (2011), *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971, suivi de Le savoir d'Œdipe*. Paris, Seuil/Gallimard, 316 pp.
- . (2012), *Mal Faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*. Louvain, Presses Universitaires de Louvain, XIII, 367 pp.
- . (2012a), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris, Seuil/Gallimard, 380 pp.
- . (2013), *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. Paris Seuil/Gallimard, 349 pp.
- . 2013a), *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 158 pp.
- . (2014), *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris, Seuil/Gallimard, 335 pp.
- et Farge, A. (2014a), *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*. Paris, Gallimard, 485 pp.
- . (2015), *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*. Paris, Seuil/Gallimard, 327 pp.
- . (2015a), *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 190 pp.

- . (2016), *Discours et vérité précédé de La parrêsia*. Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 314 pp.
- Gabilondo, Á., (1990), *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 206 pp.
- Gadamer, Hans-Georg (1999), *El inicio de la filosofía occidental*, 2ª ed., Barcelona, Paidós, 148 pp.
- Gargani, Aldo (1983), “Introducción”, en Aldo Gargani (coord.), *Crisis de la razón: nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas*, México, Siglo XXI, 332 pp.
- Ginzburg, C. (1983), “Señales. Raíces de un paradigma indiciario”, en Aldo Gargani (coord.), *Crisis de la razón: nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas*, México, Siglo XXI, 332 pp.
- Girard, R., (2016), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 250 pp.
- Gori, R. y Del Volgo, M. J. (2009), *La santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*, Paris, Flammarion, 336 pp.
- Gros, F. (2000), *Foucault y la locura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 108 pp.
- , (2004), “Michel Foucault, une philosophie de la vérité”, en Foucault, M.; *Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 940 pp.
- Gutting, G., (ed.) (1994), *The Cambridge companion to Foucault*, New York, Cambridge University Press; XII, 360 pp.
- Heidegger, M. (1989), *La autoafirmación de la Universidad alemana; El rectorado, 1933-1934; Entrevista Der Spiegel; Madrid, Tecnos*.
- (1999), *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 189 pp.
- (2001), *Hitos*, Madrid, Alianza, 392 pp.
- (2001ª), *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 279 pp.
- (2003), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 497 pp.
- Husserl, E. (1986), *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 236 pp.
- Jolly, É. et Sabot, P. (dir.), (2013), *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir. Vie, sujet, résistance*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 144 pp.

- Koyré, Alexandre (1988), *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo XXI, 268 pp.
- Luce Giard (dir.) (1992), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Million, 226 pp.
- Macherey, P. (1992), "Présentation: Foucault/Roussel/Foucault", en Foucault, M., *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963, 210 pp.
- , (2003), *¿En qué piensa la literatura?*, Bogotá, Siglo del Hombre, 288 pp.
- Manguel, A. (2015), *Curiosidad. Una historia natural*, México, Almadía/Consejo Nacional para la cultura y las Artes, 566 pp.
- Marina, J. A. (2008); *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación*; Barcelona, Anagrama, 229 pp.
- Merquior, J. G. (1988); *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, Fondo de Cultura Económica, 323 pp.
- Nietzsche, F. (1982); *Le gai savoir. «la gaya scienza»*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Massimo Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski. Paris, Gallimard, 384 pp.
- , (2000), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 90 pp.
- Oulc'hen, H. (ed.) (2014), *Usages de Foucault*, Paris, Presses universitaires de France, IX, 405 pp.
- Potte-Bonneville, M. (2004), *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 311 pp.
- Prado, C. G. (2006), *Searle and Foucault on truth*, New York, Cambridge University Press, 184 pp.
- Roudinesco, E. et al. (1996), *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 173 pp.
- Sartre, Jean-Paul (1996), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 109 pp.
- Scheler, Max (1938), *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 118 pp.

Shumway, D. R. (1992), *Michel Foucault*, Charlottesville, University Press of Virginia, 178 pp.

Towarnicki, Frédéric de (2005), “Quand Sartre découvrait Husserl et Heidegger”, *Magazine Littéraire*, hors-série, No. 7, Paris, mars-mai, Magazine expansion, pp. 64-68.

Veyne, P. (1984), *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 238 pp.

———, (2008), *Foucault. Sa pensée, sa personne*. Paris, Albin Michel, 243 pp.