

01058
2ej. 1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

PODER, ORDEN Y DISCURSO
(VERDAD Y SUBJETIVIDAD EN MICHEL FOUCAULT)

T E S I S
PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
M A E S T R O E N F I L O S O F I A

OSCAR ROLANDO MARTIARENA ALAMO



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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.

INTRODUCCION

CAPITULO 1. REPENSAR LA VERDAD

1.1 Filosofía: juegos de verdad

- a) La voluntad de verdad moderna
- b) La verdad inalcanzable
- c) ¿Existe una hermenéutica moderna?

1.2 Juegos de verdad: juegos de lenguaje

- a) La hermenéutica de lo no dicho
- b) Juegos de lenguaje
- c) Los juegos de verdad: ¿fin de la modernidad?

CAPITULO 2. ARQUEOLOGIA DE LA VERDAD

2.1 Los regímenes de la verdad

2.2 Historia arqueológica de la verdad

2.3 La genealogía de la verdad

CAPITULO 3. VERDAD Y SUBJETIVIDAD

3.1 La dimensión del sujeto

3.2 Los lazos entre las palabras y las cosas (¿Qué puedo pensar?)

3.3 Sujeto impresentable y sistemas de exclusión (¿Qué debo hacer?)

3.3.1 Locos y cuerdos

3.3.2 La vigilancia es mejor que el castigo

3.4 El sujeto y las prácticas de sí (¿Qué me es permitido esperar?)

CAPITULO 4. ¿QUE SOMOS HOY?

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION

De toda moral, ha solido decirse siempre: 'hay que conocerla en sus frutos'. De toda moral digo yo: 'es un fruto por el cual conozco el terreno donde crece'.

Nietzsche

He aquí que entre los escritos póstumos de Nietzsche nos encontramos con una remembranza de lo que en La Genealogía de la Moral, se desenvuelve y despliega como la búsqueda del terreno donde la moral aparece como un fruto. El gran estilo nietzschiano se muestra en su esplendor. En un aforismo se condensa lo que pacientemente ha quedado dibujado en un escrito polémico.

Sabido es que para Nietzsche no es la moral en sí lo que habría que tomar como producto universal. Es a partir de ella donde empieza el trabajo genealógico. Es tomando la moral en su pretendida versión acabada como se inicia la meticulosa labor 'gris' del genealogista, -el largo y arduo trabajo que se pregunta por el taller donde la moral se fabrica. Y en su búsqueda, Nietzsche encuentra que no es en la magnificencia de los ideales donde la moral ha tenido siempre su morada. Por el contrario, se topa con que los ideales crecen en lugares que no expresan la brillantez conque finalmente aparecen. Más aún, descubre que el terreno donde los valores maduran es mas bien un cenagal: el aire es viciado, es difícil respirar.

Para cumplir la labor genealógica se precisa de una voluntad particular. La ciénaga la rodea en todo momento. No es el azul del cielo el que la cubre y no hay amparo próximo para el refugio. Hay acochanzas, vértigos. Para poder continuar se requiere de un paso firme, a la vez de una mirada profunda en cada sesgo del terreno. No hay estancias, no debe haber estancias. Bien lo supo Zaratustra, el ateo. Para mantenerse es preciso contar con una voluntad de explorador; una voluntad que permita seguir en terrenos que son hostiles y escasamente claros. El genealogista se interna en el asombroso páramo de la historia, de lo comprobable, de lo que en documentos, y sólo ellos, se expresa; penetra el intrincado pasado de la moral. No hay fe que lo sostenga. No es al cielo al que interroga, pero tampoco es al cielo al que le debe su fuerza. El genealogista es un explorador, no un misionero.

El recorrido de Nietzsche nos muestra algunos anclajes de nuestra moral. Nos revela ciertas capas del terreno donde ella crece. A través de una crítica del valor de nuestros valores morales empieza a revelarse el suelo que pisamos, el que nos sostiene. Suelo sórdido sin duda, pero que tal vez aún nos apoya. Desde Nietzsche sabemos que el conocimiento forma parte de nuestra moral. El conocimiento y la verdad en que se expresa, nos sostienen. Dice Nietzsche, "Nosotros los que conocemos.....", y podría agregarse, "nosotros tenemos nuestra verdad". Nosotros tenemos nuestro conocimiento y este es nuestra verdad. Nuestro tiempo nos enseña que la

verdad se funda en los avatares del conocer. Avidos como moscas vamos a su encuentro. Nuestra miel es el conocimiento, aunque tal vez sea también el frasco.

Para nosotros conocimiento y verdad forman un binomio inseparable. Para muchos nuestra historia es la historia del conocimiento que paso a paso ha venido lográndose, cumpliendo el largo recorrido de la razón que reconoce su verdad. Allí tenemos a las ciencias con su historia interna; una historia de descubrimientos, de develamiento de la verdad. La verdad se encuentra ahí protegida, revalidada con nuevos hallazgos o bien con correcciones. En último caso, se nos dice, que si bien no alcanzamos a develarla por completo es debido a nuestra ceguera, pues estamos demasiado ocupados en el devenir cotidiano que nos 'oculta' la verdad, o al menos que nos hace mirarla 'invertida'.

Sin embargo, tenemos nuestra verdad y vivimos con y de ella. La reconocemos como fruto y como tal la llevamos siempre a la mano. Es nuestro sostén y alimento. Más aún, como misioneros la llevamos siempre dispuestos a predicarla. Sólo algunos, como Nietzsche, tienen la voluntad para explorar las ciénagas de nuestra verdad. Pocos son los 'civilizados' que soportan el aire viciado de los cenagales y que con minuciosa labor incursionan por los embrollados suelos donde la verdad crece. Pocos los que parafraseando a Nietzsche podrían decir: "De toda verdad, ha solido decirse siempre: hay que conocerla en sus frutos. De toda verdad

digo yo: es un fruto por el cual conozco el terreno donde crece."

5:

La verdad pues, ha solido verse sólo como fruto. Su expresión en el conocimiento no ha dejado de ser motivo de largas y penosas controversias. Singularmente ha sido negocio de filósofos. De Aristóteles a Descartes, de Kant a Hegel, el expediente de la verdad resurge incesante. Ya sea como adecuación al objeto o como verdad de la razón, ya como demarcación de las condiciones de experiencia y del objeto o como concepto en su realización, la verdad se ha encontrado presente en el quehacer filosófico.

Pero, pudiera ser que al remitirnos a la historia de la verdad nos encontrásemos con que la noción de verdad no ha sido siempre la misma. Sin embargo, podemos tener una certeza: gran parte de los planteamientos hechos sobre la verdad se orientan a verla como algo ahí que es necesario confirmar o incluso salvar. Sin duda es posible decir que el quehacer filosófico occidental se ha encontrado bajo el dominio de una voluntad de verdad.

Entre las sendas andadas por Nietzsche se encuentra el haber explorado los avatares de esta voluntad de verdad y haber puesto al descubierto que no hay verdad que no descansa en pasiones, instintos, luchas, y que incluso su sostén ha sido un distanciamiento de la voluntad frente al objeto del cual ríe, al que detesta y deplora. Y aquí, es preciso hacer notar que con Nietzsche se lleva a cabo un rompimiento radical de la concepción occidental de la

verdad. En Nietzsche se da, es cierto, una incursión que tiene que ver con la verdad. Pero de otra forma. Lo que tenemos en Nietzsche es la posibilidad de aventurarse por el terreno temerario de la verdad.

Pero pareciera que es de Nietzsche y de su concepción de la verdad de lo que aquí se va a tratar. En cierta forma sí -y habremos de ver por qué-, pero en cierta forma no. Lo que encerrado en estas páginas aparece son los rastros de un recorrido por pensamiento de Michel Foucault. Tal vez sólo rastros y entre ellos un pre-texto cardinal: la verdad. Pero es cierto, la verdad para conocerla no por sus frutos, sino para conocer el lugar donde ella crece.

No es posible pensar la filosofía contemporánea sin sentir en ello la presencia de Nietzsche. Particularmente su trabajo genealógico se encuentra rondando, al menos en sus efectos, la reflexión contemporánea. Quizás es a partir de Nietzsche con su preguntarse por el valor de la moral, de la verdad, del conocimiento, que podemos iniciar la crítica radical del pensamiento occidental. Acaso no sea el único, pero es cierto que nos da instrumentos fundamentales.

Ahora bien, no es posible hacer un recorrido por el pensamiento de Michel Foucault, sin experimentar en ello la presencia de Nietzsche. Pero en Foucault, la figura de Nietzsche no nos llega a través de citas o de exégesis. Es más bien la labor gris y meticulosa de un genealogista lo que lo hace emparentarse con el pensamiento nietzschiano. Es el incursionar sobre el terreno donde la verdad crece y se

produce lo que hace paralelos el pensamiento foucaultiano y el del filósofo loco. Es el ser más un explorador que un misionero de la cultura, lo que hace de Foucault un filósofo que trabajó con el martillo en forma similar a la de Nietzsche. Es que tal vez Foucault fue de los pocos que han soportado el aire viciado de los cenagales; de los pocos con voluntad genealógica que se han aventurado por los terrenos donde la verdad crece.

Existe lo que podríamos llamar una historia interna de la verdad. En ella la verdad aparece corrigiéndose y constituyéndose a través del tiempo histórico, de acuerdo a sus propios principios de regulación. De tal manera que la verdad ha quedado constituida en sistema y si se le desea conocer es necesario percatarse de todos los elementos que componen su sistematización. La verdad aparece aquí como razón lógica que ha quedado sistematizada por un esfuerzo de siglos -aunque la actual sistematización no sea final-. La verdad y su historia interna se funden así, para expresar que, a pesar de errores y vacilaciones, lentamente se ha constituido el sistema en que se manifiesta. En suma, el sistema y su validación dan prueba de la existencia y expresión de la verdad.

Sin embargo, tal vez sea posible ver a la verdad de otra manera. No se trata necesariamente de dejar de lado los sistemas. Acaso habría que tomarlos en su existencia y revisarlos minuciosamente, asumiéndolos en su propia verdad.

Pero hacerlo, bien puede constituir un principio. Porque quizás sea posible mirar la verdad no sólo en su formulación sistemática, sino en el proceso de su producción.

Esto implica que es posible tener al menos dos concepciones de la verdad. Aquella que la considera como algo que ha de ser develado con los instrumentos precisos y esta otra que piensa que para que pueda haber una verdad es necesario que se produzca. En un sentido amplio es posible afirmar que la labor de Michel Foucault se orientó fundamentalmente a buscar cómo es que la verdad se produce y se ha producido en las sociedades occidentales. Desde sus primeros trabajos fue notoria esta búsqueda donde no dio por hecho la presencia de una sola verdad, en la que se empeñó en no hacer una historia interna de la verdad y en la que examinó los regímenes en los que la verdad se produce. Desde su inicial arqueología que le permitió explorar la génesis de la psicopatología, encontrar los anclajes de la mirada médica y examinar el terreno donde las ciencias humanas crecen, hasta sus trabajos sobre la historia de la prisión y de la sexualidad, ampliamente influenciados por la labor nietzscheana, Foucault no dejó de interrogar por las formas en las que la verdad se produce.

Ahora bien, a la vista de los años la labor filosófica de Michel Foucault puede verse quizá bajo el signo de una continuidad. Foucault ciertamente incursionó en el terreno donde la verdad crece; pero para con ello interrogar particularmente por las formas en las que los seres humanos

se constituyen en sujetos precisamente a partir de los 'juegos de la verdad' mediante los cuales los hombres se dan a pensar su propio ser. En efecto, hay una pregunta que atraviesa el pensamiento de Foucault y que interroga por nuestro quehacer, sobre todo a nivel de lo que hacemos nosotros con nosotros mismos. Foucault se preguntó cómo nos constituimos unos a otros a partir de múltiples instrumentos: las ciencias humanas, el poder y las disciplinas, el ejercicio que hace cada cual consigo mismo. Esto es, se interrogó por las experiencias a partir de las cuales nos constituimos y damos cuenta, a nosotros mismos y a los demás, de lo que somos. En su búsqueda Foucault mostró que este saber, se encuentra constituido históricamente por formas que nos organizan la mirada, la expresión verbal, el cuerpo, la sexualidad, el conocimiento mismo; es decir, por formas que hacen que los individuos se conviertan en sujetos. Las indagaciones de Foucault muestran que nuestra existencia se encuentra conformada por prácticas específicas: usos de lenguaje, discursos, ciencias, espacios y tiempos determinados, disciplinas; incluso la constitución de sistemas deseantes. Esto es, Foucault se planteó el problema del sujeto, de las formas de subjetivación producidos históricamente en torno a la producción de la verdad.

Asimismo, Foucault se interrogó por nuestro presente, por las condiciones históricas de nuestras experiencias y por aquello que las hace posibles. Encontró que la

producción de discursos verdaderos se encuentra vinculada a prácticas precisas que generan sujetos determinados. Encontró también que estas prácticas pueden ser vistas desde su emergencia histórica y no sólo desde su aparente trascendencia, y que, para ello, es necesario distanciarse de los ideales y de nuestras certezas. En fin, encontró que el aire es viciado en los ámbitos donde los sujetos se constituyen. Frente a ello, Foucault optó por pensar nuevamente. Optó también por la movilidad en el orden del pensamiento a través de un ejercicio continuo del pensamiento sobre sí mismo.

Tal vez no sea posible hablar de la filosofía de Michel Foucault. Pero una de las constantes de su recorrido fue inquietar los sistemas y las totalizaciones, precisamente a través de un interrogar constante por las formas en que los sujetos se constituyen a partir de los regímenes en los que la verdad se produce. Así, ciertamente, lo que en estas páginas aparece es un recorrido por los trabajos de Michel Foucault, buscando en ello dar cuenta de cómo encontró en sus indagaciones que los seres humanos se convierten en sujetos. En la primera parte de estas páginas se intenta situar a Foucault dentro de la problemática de la verdad en relación al pensamiento filosófico a partir de Kant. En la segunda, se presentan las formas mediante las cuales Foucault dio cuenta de los regímenes en los que la verdad se produce. En la tercera, se agrupan los libros de Foucault en torno al problema del sujeto y de tres ámbitos en que el

sujeto se constituye; a saber, las ciencias, el poder y a través de sí mismo. Por último, se pregunta ¿qué somos hoy? a la luz del ejercicio filosófico de Foucault.

Lo aquí expuesto busca dar cuenta de cierta continuidad en el ejercicio filosófico de Michel Foucault. Esta continuidad debe verse, no como el resultado de una vida ya sellada por la muerte, sino como las huellas del deambular certero de un espíritu libre.

CAPITULO 1. REPENSAR LA VERDAD

1.1 Filosofía: juegos de verdad

La verdad ha sido obsesión de Occidente. Desde los griegos, desde el propio nacimiento de la filosofía, la verdad es un valor, aunque también un problema. En Heráclito, por ejemplo, hay mucho que excavar para encontrarla. En Pitágoras, mucho que escuchar antes de poder conocerla. Para los sofistas, hay que saber hablar para conjurarla, o bien para albanzarla, para tenerla a la mano. También entre los griegos, en la tragedia, la verdad acecha: el momento absoluto de lo trágico es el instante en que la verdad se revela, en el que la verdad emerge mostrando a los hombres sus engaños, sus propios juegos de ocultamientos o su 'verdadero' destino. No importa que los hombres no la busquen o que Edipo se arranque los ojos para no verla. La verdad brota en su momento y es el instante en que ritualmente se enuncia.

Pero particularmente la verdad ha sido negocio de filósofos. Tal vez pudiéramos decir que la propia filosofía es una de las formas en que la verdad se juega y enuncia; una forma en que la verdad se habla a sí misma y en la que se expresa a los demás. Así, para los sofistas, la verdad está del lado de quien tiene la palabra, de quien posee el discurso y en un ritual del habla la descubre enunciándola; ritual que asimismo le dará el gobierno de los otros; en los sofistas la verdad se expresa en los juegos de la retórica.

Platón conjura el rito de la verdad sofista. Para Platón la verdad está del lado de la sabiduría, de la idea, del 'verdadero' conocimiento; la verdad es amor a la sabiduría, a la razón; es la expresión de lo único, de lo bello; la verdad es sólo una, tal vez con muchos atributos, pero es única y no depende de quien la enuncia: más bien los hombres habrán de acercarse a la verdad para conocerla, para poder hablar de la verdad, dentro de la verdad misma. En Platón, se sabe, razón y verdad se pertenecen; son una sola y única figura; es unívoco el juego de la verdad.

Para Aristóteles la verdad es la adecuación de una proposición con el objeto al que se refiere. Ya no se trata de 'posesión' de la verdad; tampoco de la 'idea' de verdad. En Aristóteles, la verdad es un problema de expresión; o mejor, un problema de lenguaje: la proposición debe adecuarse al objeto del que habla, objeto al que enuncia y describe. En Aristóteles la verdad es el juego que busca adecuar el enunciado a su objeto.

Pero, como vemos, aún entre los griegos donde surge en Occidente la voluntad de verdad, hay diferencias en las formas en las que la verdad emerge. Así, en la tragedia la verdad era el propio ritual de su enunciación y requería de alguien que la enunciara; en los sofistas la verdad era la expresión de quien tiene o busca el poder mediante la retórica; en Platón la verdad es la razón misma; y en Aristóteles, la verdad aparece en la proposición adecuada al objeto. Son pues, diferentes los juegos en los que la verdad

se constituye y da cuenta de sí misma y de su existencia. Son diferentes también las formas en las que se muestra la 'voluntad de verdad' ya presente entre los griegos, pero muy propia de la filosofía.

Más tarde, en el devenir filosófico occidental, la voluntad de verdad sigue presente. En Descartes, por ejemplo, la verdad es expresión de la razón; la propia razón en sí misma es una figura verdadera. Particularmente la verdad en Descartes se encuentra ligada al conocimiento. Un conocimiento 'verdadero' que está inscrito en los hombres y que aparece garantizado por la propia divinidad. Pero además, en Descartes, el pensamiento es en sí mismo verdadero. En efecto, en la medida en que todas las figuras del error pueden ser conjuradas, en Descartes la única opción del pensamiento es ser verdadero; incluso es propio del pensamiento racional el ser portador de la verdad. Lo cual implica que en Descartes el pensamiento, el cogito, es transparente en la medida en que es expresión de la verdad. Y si, por otra parte, en Descartes, el pensamiento es condición de existencia de un yo, la verdad es, por tanto, garantía de la existencia del sujeto. Esto es, en Descartes, la verdad es evidencia del juego transparente entre el 'pienso' y el 'existo'.

a) La voluntad de verdad moderna

En Kant la voluntad de verdad aparece de otra forma. Kant se pregunta por la verdad en el orden del conocimiento,

pero también en el orden de la moral y de los juicios. Sus tres preguntas fundamentales a las que dan respuesta sus tres críticas, interrogan por la verdad en relación al sujeto que conoce, al sujeto que se pregunta qué debe hacer y al sujeto que interroga al devenir. Kant pregunta, y particularmente en relación al sujeto, : ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me es permitido esperar? Las respuestas que Kant dio en sus críticas son expresión de la verdad kantiana. Pero, tal vez ya las propias preguntas implican una determinada voluntad de verdad. Voluntad de verdad que quizá inaugura nuestra modernidad; voluntad de verdad que sin duda dominó el quehacer filosófico durante el siglo XIX y tal vez lo que va del siglo veinte. Voluntad de verdad que, por otra parte, se ha buscado continuamente conjurar y de la que algunos piensan haber ya salido¹.

Kant resuelve su primera pregunta describiendo cómo son posibles los juicios sintéticos a priori y constituyendo al sujeto trascendental, objeto fundamental de la Crítica de la Razón Pura². La verdad surge entonces a partir de la postulación de Kant de la homogeneidad en las condiciones de experiencia del sujeto y el objeto, homogeneidad que hace posible el conocimiento. El 'fenómeno' es posible en la medida en que las formas puras del sujeto entran en relación con el objeto, produciendo así la verdad, necesaria y universal, en el orden del conocimiento.

1. Aquellos que piensan que nuestra condición es 'postmoderna'.

2. cf. Kant, E., Crítica de la Razón Pura, tercera edición, México, Editorial Porrúa, 1976.

En torno a la pregunta ¿qué debo hacer?, pregunta de orden moral, aunque también de orden político si pensamos que Kant quería fundamentar el Contrato Social, Kant responde, como sabemos, con el imperativo categórico³. El sujeto se constituye aquí en tanto sujeto moral de sus actos, en el momento en que en su 'práctica' toma como principio el imperativo que, necesariamente, será de orden universal. La verdad aquí es la verdad moral, y en su caso política, enunciada en el propio imperativo, a partir del cual podrá una voluntad individual ser o no buena.

La respuesta de Kant a la tercera pregunta se dirige a establecer las condiciones en las que el sujeto puede emitir juicios verdaderos. Pero, a diferencia de las dos primeras respuestas de Kant, aquí al sujeto le queda una posibilidad que no es de orden universal. O mejor, lo que es de orden universal es que a través de su juicio el sujeto puede hacer una consideración hacia el futuro; esto es, puede hacer una consideración de orden teleológico que le permitirá ordenar su propio juicio y, en momentos, sus propias acciones⁴. Es de fundamental importancia subrayar aquí que esta consideración teleológica no implica, en Kant, una teleología apodíctica, es decir, un fin universal y necesario para todos los hombres. Porque es precisamente aquí donde se anota, en Kant, la libertad de los sujetos: en la posibilidad de, partiendo de un presente y de su propia

³. cf. Kant, E., Fundamentación de la Metafísica de la Costumbres, y Kant, E., Critica de la razón práctica, primera edición, México, Editorial Porrúa, 1976.

⁴. cf. Kant, E., Critica del Juicio, primera edición, México, Editorial Porrúa, 1973.

consideración hacia el porvenir, establecer sus propios juicios y dar forma a sus acciones. Juicios y acciones que serán verdaderos en tanto correspondan a la propia consideración teleológica. Esto es, la Crítica del Juicio, funda el 'pliegue' característico de nuestra modernidad entre el individuo y el devenir.

Sabemos que Kant quiso responder a una cuarta pregunta: ¿Qué es el hombre?, que diera cuenta de las tres enunciadas, en la medida en que consideró que su triple interrogar debería conjugarse en la pregunta por el ser del hombre. Sabemos también que buscó que la respuesta a esta cuarta pregunta incluyera la respuesta a las otras tres. Pero, tal vez Kant al haber hecho sus tres preguntas iniciales ya había preguntado la cuarta. Y, por su parte, ya la había respondido, al responder a las tres preguntas anteriores. Esto es, Kant pregunto qué es este ser que conoce, que debe actuar y que se permite 'esperar'. Y respondió que es el sujeto de un conocimiento cuyo saber está sometido a leyes, las leyes del fenómeno; que debe actuar de acuerdo a prácticas específicas y en un juego de relaciones determinadas, las relaciones del sujeto con los otros; y que, en un presente determinado, es libre de dar a sus juicios un contenido individual y a sus acciones una finalidad de acuerdo a su consideración teleológica.

Con sus tres preguntas, Kant dejó la herencia de un triple problema a la filosofía posterior. En efecto, Kant interrogó tres dominios que durante el siglo XIX e incluso

el XX, no han dejado de ser interrogados: el conocimiento, la moral y la política y el devenir. Sin embargo, también en Kant éste triple interrogar se da en relación al sujeto. Por ello, tal vez Kant con sus tres preguntas inauguró la voluntad de saber propia de nuestra modernidad. Quizá en Kant se dio, por primera vez dentro de la filosofía, la voluntad de saber qué es este ser que conoce, actúa y ordena sus juicios y acciones en relación con el devenir; la voluntad de saber por qué el sujeto es sujeto y de qué es sujeto.

Por tanto, tal vez sea posible pensar que Kant inauguró la modernidad con la voluntad de saber, que es voluntad de verdad, característica de sus tres preguntas, en la medida que desde Kant la filosofía de una u otra manera interroga por el sujeto en las tres direcciones señaladas por el pensamiento kantiano. Por ello, la filosofía de Hegel puede ser vista como una respuesta a las preguntas kantianas y que, por su parte, funda un sujeto cuya verdad es inatrapable, fundando a su vez la posibilidad de una hermenéutica en la modernidad. Marx, Nietzsche y Freud se debatieron con las respuestas de Hegel a las preguntas formuladas por primera vez en Kant, a las que a su vez intentaron responder. Ahora bien, dentro de la filosofía contemporánea la filosofía francesa -particularmente Althusser, Lacan y Foucault- al renovar las respuestas de Marx, Freud y Nietzsche, replanteó las preguntas kantianas, a fin de buscar salir del problema del sujeto y, con ello,

salir de la modernidad. Particularmente intentaremos mostrar que Michel Foucault en nuestra contemporaneidad, asumió con especial radicalidad, para conjurarlas y con ello conjurar la modernidad, las tres preguntas kantianas; para lo cual le fue necesario desmontar las respuestas de Hegel y responder, a su manera, las preguntas de Kant.

b) La verdad inalcanzable

Es muy probable que Hegel, en su voluntad de verdad, haya buscado salir de las tres preguntas kantianas. Sin embargo, si buscáramos formularlas, sin duda encontraríamos que el sistema hegeliano da respuesta a ellas. En efecto, Hegel asumió las preguntas por la ciencia, por la moral y la política y por el devenir histórico. Y también podríamos encontrar cuál fue el lugar que Hegel asignó al sujeto dentro de las respuestas a estas tres preguntas. Más aún, encontraríamos que en el sistema hegeliano existió un particular interés por dar cuenta del lugar del sujeto, -que curiosamente en Hegel es un no-lugar-, en relación a la ciencia, la moral y la política (el problema del poder) y el 'pliegue' entre individuo y devenir.

En Hegel, la verdad es el sistema científico en el que la propia verdad se expresa.⁵ Además, la verdad es el producto de la síntesis dialéctica en la que el sujeto y el

⁵. "La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.", Hegel, G.W.F., La Fenomenología del Espíritu, primera reimpresión de la primera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p 9

objeto entran en relación en un momento histórico dado. Esto es, la verdad es el absoluto presente en un momento del devenir; y el sujeto, en tanto conciencia de ese devenir, es el depositario de la verdad; verdad que a su vez deberá enfrentarse a su antítesis, para producir una nueva verdad. Proceso que expresará el movimiento progresivo del saber. Ahora bien, si bajo estas premisas hacemos al sistema hegeliano la primera pregunta kantiana, esto es, ¿qué puedo saber?, la respuesta será que el sujeto puede saber lo que su momento histórico le responda, pero al tiempo de admitir que su verdad es únicamente propia de su momento. Es decir, lo que el sujeto sabrá es que en el instante en que la verdad como absoluto presente se revele, se iniciará también un movimiento de desoconocimiento que lo obligará a pensar lo que aún queda por saber. Esto es, en Hegel, el juego de la verdad respecto a lo que el sujeto puede saber, es la continua necesidad de pensar lo impensado. Es, por ello, un juego en el que el sujeto habrá de buscar alcanzar una verdad que por sí misma es inalcanzable.

Sabemos que para Hegel el Estado es la expresión de la verdad que surge de la unión entre la voluntad general y la voluntad subjetiva.⁶ A su vez que la esencia del Estado es la vida moral, cuya verdad es que la voluntad del sujeto se unifique con la voluntad universal que guía al espíritu absoluto. Por otra parte, que el sujeto como figura

⁶ . "La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales.", Hegel, G. W.F., Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, primera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p 101

individual y, por ello, como medio de realización de la idea, y de acuerdo al momento histórico del espíritu del pueblo en el que vive, puede ser 'individuo histórico' o 'individuo conservador'. De tal manera que frente a su momento histórico podrá optar por conservar la vida de su pueblo, o bien luchar por un cambio de las condiciones de existencia y con ello ser parte de un momento de superación de la historia universal. Si en estas condiciones se hace la segunda pregunta de Kant al sistema hegeliano, se verá que el sujeto en su verdad moral sólo tendrá ocasión de seguir al imperativo histórico. Esto es, el sujeto en Hegel ya no tiene ocasión de detenerse y preguntar ¿qué debo hacer?, pues para Hegel no se trata de que el sujeto 'piense' su deber, sino más bien que actúe en la dirección que le impone en todo momento el movimiento histórico al que pertenece. Así, en Hegel, la verdad del sujeto en tanto sujeto moral no será una verdad que desoanase en el propio sujeto y en su búsqueda de universalidad, sino sólo podrá expresarse en la medida en que se adscriba a la verdad del momento histórico al que pertenece, y por ello, quedará expresada a través del juego en el que se determine si una verdad es de 'derecha' o de 'izquierda'.

En Hegel, para que el espíritu subjetivo tenga significación, debe objetivarse inscribiéndose en el devenir del espíritu objetivo, que, por su parte, precede desde siempre al propio sujeto. Lo cual implica que en Hegel, la relación entre individuo y devenir implica un continuo

movimiento en el que el espíritu subjetivo buscará coincidir con el espíritu objetivo. Pero debido a que el espíritu objetivo tiene una marcha continua, el sujeto sólo podrá coincidir con él en la medida en que su verdad sea la verdad del propio espíritu objetivo. De tal manera que al plantear la tercera pregunta kantiana al pensamiento de Hegel, encontraremos que lo que único que al sujeto le es permitido esperar, es coincidir con el devenir histórico que al sujeto le impone el espíritu objetivo. Así, la verdad del sujeto en el 'pliegue' entre individuo y devenir quedará en Hegel situada en el juego en el que el espíritu subjetivo buscará en el objetivo, que es el verdadero, encontrar su origen y coincidencia; encuentro que al no ser alcanzado condenará al sujeto a ser una conciencia desgarrada en busca de la verdad. Es por ello que, para Hegel, en la búsqueda de la libertad será 'necesario' estar del lado de la conciencia de la historia.

En suma, encontramos que Hegel funda un sujeto cuya verdad se encuentra en todo momento fuera de él. Dicho de otro modo, funda un sujeto cuya verdad es inatrapable, o, en todo caso, un sujeto sin verdad posible, atrapado en una verdad que no le pertenece y que en ningún momento le pertenecerá, porque es sólo de la incumbencia del sistema y del devenir de la historia universal. Asimismo, en Hegel el lugar del sujeto es un no-lugar porque el individuo se encuentra continuamente en movimiento a fin de alcanzar la verdad. En fin, Hegel funda un sujeto que, para reconocerse,

tendrá que reconocer que la verdad se encuentra fuera de él. Lo cual implica que el individuo es un 'ser ahí' que es sujeto del saber, de la verdad del sistema lógico; un sujeto que sólo puede saber lo que le muestra una verdad que es inatrapable en la medida que toda verdad abre a su vez una dimensión de desconocimiento. Que el individuo es un 'ser ahí' que está sujeto a la verdad del poder político, ya sea a su favor o en su contra, en tanto que las dimensiones en las que debe actuar son únicamente dos y son contrapuestas, negando así la posibilidad de 'otra' moral o de 'otra' política. Y que el individuo es también un 'ser ahí' al que le será permitido esperar que sus juicios y acciones sean verdaderos. Únicamente en la medida en que habrán de sujetarse a ir en busca de su origen, origen que es el propio devenir histórico en el que podrá encontrar su verdad. (Verdad que de no ser encontrada condenará al propio individuo a vagar desgarrado en el páramo de lo intempestivo.

c) ¿Existe una hermenéutica moderna?

Las respuestas de Hegel a las tres preguntas kantianas fundaron a un sujeto cuya verdad es inatrapable, cuya verdad se encuentra en todo momento fuera de él; es decir, en el devenir histórico y en la distancia que nunca puede ser saldada entre el saber y el desconocimiento que en Hegel toda verdad implica. Por esto mismo, Hegel funda, en la modernidad, la posibilidad de una hermenéutica, cuyo objeto

es dar cuenta precisamente de esa distancia siempre presente y sin posibilidad de ser salvada, entre verdad y desconocimiento y fundamentada en el movimiento en que la verdad se produce dentro del sistema hegeliano.

Los pilares de esta hermenéutica moderna serían Marx, Freud y Nietzsche, en tanto que ellos pensaron dentro de las condiciones en las que el pensamiento occidental quedó después del ejercicio filosófico de Hegel sobre la herencia kantiana. Sin duda ellos se debatieron con la respuesta hegeliana en cuanto la 'imposibilidad' de que el sujeto encontrara su verdad y el establecimiento, por parte de Hegel, de una verdad inatrapable.

De acuerdo a la concepción de Marx, los hombres se construyen una conciencia errónea de su ser y el ser de la sociedad, en la medida en que desconocen las bases históricas del devenir y de la sociedad misma⁷. En Marx, la verdad sobre las condiciones en las que descansa una formación social determinada, habrá de ser establecida por la historia y, para hacerlo, la historia tendrá que reconocer que la verdad no reside en la conciencia de los hombres sino en la base económica que toda sociedad tiene, a partir de la cual los propios hombres dan cuenta de su ser social y se explican a sí mismos la sociedad. Por otra parte, y en forma semejante a la respuesta de Hegel en torno a la primera pregunta kantiana, Marx responde que el sujeto puede saber la verdad a través del sistema científico que la

⁷. cf. Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, México, Cultura Popular, 1979.

expresa -o bien dar cuenta de ella mediante la conformación de una ciencia-, siempre y cuando se desprenda de la ideología que lo hace ver a la realidad oculta e invertida. De esta manera lo que el sujeto puede saber es que la verdad reside en la historia de los hombres y en el sistema científico que la expresa. Pero a diferencia de Hegel, en donde la verdad se muestra como absoluto presente y por tanto inatrapable, Marx buscará asentarla en el conocimiento de los modos de producción que, en última instancia, son los que para Marx determinan a la sociedad y que tienen su propia verdad.

Por ello, Marx consideró que el ser social de los hombres es lo que determina su conciencia^B. De tal manera que la verdad de la conciencia del sujeto, en la medida en que éste se interroga: ¿qué debo hacer?, se encuentra condicionada por su posición de clase. Es decir, es la pertenencia de clase lo que determinará el juego de la verdad del sujeto en la medida en que su hacer se encontrará en todo momento condicionado por su posición dentro de la sociedad. En esta respuesta a la segunda pregunta de Kant, Marx, como Hegel, supone a un sujeto condicionado por la historia y por su situación social, de tal manera que en este caso, la verdad del sujeto se encuentra fuera de él y lo condicionará a actuar en la medida en que sus imperativos de clase se lo impongan.

^B Marx, K, Contribución a la crítica de la economía política, México, Cultura Popular, 1970.

Según Marx los hombres viven alienados, particularmente en el modo de producción capitalista, cuya característica fundamental es la explotación de la fuerza de trabajo. Para Marx, la alienación se debe a que los hombres, específicamente los proletarios, viven extrañados frente a sí mismos y frente al producto de su trabajo⁹. Sin embargo, lo que esto significa es que a través de su propio trabajo los hombres tomarán conciencia de la explotación de la que son víctimas y en un proceso en el que entrarán en contradicción las fuerzas productivas con las relaciones de producción, el proletariado en tanto clase tomará el poder y realizará la revolución. En este sentido, en el pliegue en el que aparece el individuo y el devenir, lo que se tiene en Marx es que la verdad del sujeto, en la medida en que se interrogue ¿qué puedo esperar?, será la posibilidad de, al reconocerse como miembro de una clase, salir de la alienación y construir así el socialismo.

Pero al tiempo de buscar la localización de la verdad del sujeto, hay en Marx -y por las propias características de la verdad marxista (determinación económica, pertenencia de clase, construcción del socialismo)-, toda una posibilidad hermenéutica, en la medida en que la propia historia y los hechos que en ella se desarrollan pueden ser interpretados a diferentes niveles. Tal es el caso, por ejemplo, de la propia interpretación de Marx presente en El 18 Brumario¹⁰,

⁹. Marx, K., Manuscritos económico-filosóficos, primera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1968

¹⁰. Marx, K., El 18 Brumario de Luis Bonaparte, en Marx, K. y Engels, F., Obras escogidas, 2 vol. Moscú, Editorial Progreso.

donde el análisis del fenómeno político no descansa únicamente en la determinación económica, sino que, y por la 'autonomía relativa' de la superestructura ideológica, puede tender, como el propio Marx lo reconoce, a múltiples interpretaciones. Hay pues, en Marx, al tiempo de una búsqueda de situar los órdenes de la verdad, la presencia de una hermenéutica cuya característica fundamental es la infinitud de las interpretaciones posibles.

Para Freud la verdad del sujeto no reside en la conciencia. En Freud, se sabe, la verdad se oculta y, en todo caso, sólo puede ser localizada en los intersticios de la expresión, en los actos fallidos¹¹. Por ello, en Freud, la verdad no tiene su morada en la conciencia o en la transparencia de un cogito; reside sí en el sujeto, pero no del lado luminoso en el que el sujeto es consciente de sí mismo, sino del lado de lo 'otro', de lo que lo acompaña en todo momento, pero que brota nada más en los instantes en que el propio sujeto no es completamente dueño de sí. De la verdad, el sujeto, de acuerdo a Freud, puede saber el sistema científico en el que se expresa; es decir, puede conocer la teoría psicoanalítica. Pero a su propia verdad el sujeto sólo puede aproximarse a través del análisis: en él conocerá ese lado oscuro a través de los fragmentos del habla. Ahora bien, si para Marx toda verdad tiene un referente que se orienta hacia la determinación en última

¹¹. cf. Freud, S., Lecciones introductorias al psicoanálisis, en Obras Completas, 3 vol., Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.

instancia de lo económico, en psicoanálisis toda verdad del sujeto descansa en el Edipo, que para Freud es una estructura fundamental de la naturaleza humana. Así, lo que el sujeto puede saber será que su ser obedece a la estructura universal edípica, estructura a través de la cual el sujeto mediante la interpretación analítica podrá saber de los juegos de su verdad.

Dentro del proyecto de Freud y como parte de su metapsicología se encontró el problema de las pulsiones¹². Particularmente la pulsión de vida y la pulsión de muerte: la lucha continua entre Eros y Tánatos, jugada en la verdad de cada sujeto. La lucha de las pulsiones y la existencia misma del inconsciente, dejan en una situación problemática al sujeto que se pregunte ¿qué debo hacer? Al respecto, si intentáramos buscar una respuesta en Freud, podríamos ver que quizá se orientaría hacia la imposibilidad de una ética en la medida en que el sujeto se encuentra jugado por las fuerzas que lo constituyen o tal vez hacia la formación de una ética que partiera de los 'valores supremos' de los hombres: una ética que sería más bien una estética de la sublimación¹³. Hay elementos en Freud para ambos caminos.

Similar a Hegel en lo que se refiere al punto en el que el sujeto se pregunta ¿qué me es permitido esperar?, Freud con sus nociones de ontogénesis y filogénesis tiene una respuesta semejante a la hegeliana alrededor del juego entre

¹². cf. Freud, S., Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte y El malestar en la cultura, en Obras Completas, op. cit.

¹³. cf. Freud, S., El malestar en la cultura, op. cit.

el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. Para Freud, el sujeto en su desarrollo ha de pasar por todas las etapas históricas de la humanidad, hasta alcanzar el momento presente. Ahora bien, para Freud, el momento en que la verdad del sujeto se hace contemporánea del tiempo histórico, inaugura la posibilidad de que en el pliegue sujeto-devenir surja una estética de la sublimación. Sin embargo, es una estética que podrá ser fundada únicamente sobre la base de la interpretación, ya que la coincidencia temporal del sujeto y del devenir sólo puede darse en la medida de un análisis que sabe de sí mismo que es interminable y que tiene que volver a interpretar lo interpretado¹⁴.

Así, en Freud encontramos la búsqueda de que los juegos de verdad residan en el propio sujeto, fundamentalmente a través de la enunciación del Edipo como estructura fundamental de la naturaleza humana. Sin embargo, es en Freud donde la hermenéutica que surge en Hegel se muestra más radical. Freud, en la búsqueda de la verdad subjetiva, y partiendo del inconsciente y a través de la práctica psicoanalítica, devela una verdad que es fruto de una interpretación, interpretación que es infinita y que continuamente tiene que volver sobre sí misma. De esta manera, en Freud, la verdad del sujeto es una verdad que debe ser interpretada continuamente, vía la práctica psicoanalítica, y que a su vez establece que toda

¹⁴. cf. Freud, S., Análisis terminable y análisis interminable, en Obras completas, op. cit.

interpretación es susceptible de ser nuevamente interpretada. Juego de verdad que en Freud es infinito, que es interminable y que el propio Freud intentó teorizar en relación a la transferencia y el fin del análisis.

Tal vez fue Nietzsche quien con más radicalidad asumió debatirse con las respuestas hegelianas a las preguntas de Kant. Ciertamente para Nietzsche la verdad es inatrapable¹⁵, pero no porque cada verdad inaugure necesariamente un momento de desoconocimiento. Sino porque para Nietzsche la voluntad de verdad es una figura de la voluntad de poder¹⁶. Para Nietzsche, la verdad es expresión de luchas, de pasiones, instintos, y no el fruto del proceso en el que el espíritu se autoconoce. Para Nietzsche el conocimiento es producto de luchas encarnizadas, la resultante del combate entre dos valores que se enfrentan y producen una verdad. Por ello Nietzsche considera que el conocimiento es un invento de los hombres y que la verdad que lo expresa tiene valor en la medida en que es a través de la verdad que los hombres dan cuenta de sí mismos, e incluso es a través de la verdad que los hombres se constituyen en sujetos de una verdad determinada. Lo cual implica que, de acuerdo a Nietzsche, la verdad no se encuentra fuera del sujeto, como en el caso de Hegel y Marx, sino que la propia verdad constituye al sujeto en tanto tal. La verdad es valor del

¹⁵ cf. Nietzsche, Mas allá del bien y del mal, segunda edición, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

¹⁶ cf. Nietzsche, F., La voluntad de poderío, primera edición, Madrid, Ediciones-Distribuciones, 1990.

propio sujeto. Más aún, la propia subjetividad le va a los individuos en la medida en que tienen su verdad. No se trata de que los hombres se acerquen a una verdad apodíctica, sino más bien de reconocer la verdad que los constituye. Y en este sentido, en la medida en que un individuo se interrogara ¿qué puedo saber?, la respuesta, de acuerdo a Nietzsche, sería que el sujeto tendrá un saber que ciertamente le pertenecerá en la medida en que el propio sujeto pertenece a ese saber, y el propio individuo es sujeto de ese saber; pero por lo mismo, será necesariamente un saber en perspectiva, cuya dimensión le vendrá impuesta por los juegos de su propia voluntad de verdad, que es asimismo una figura de la voluntad de poder.

De lo anterior se desprende el porqué Nietzsche considerará que la interpretación es un forzar, un violentar un estado de cosas. La interpretación implica la expresión de una voluntad que busca dar valor; pero que en ello violenta a lo existente al darle una forma determinada, o bien al establecer una perspectiva, una determinada manera de ver la vida, de vivirla o de querer imponer una forma de vida específica a los demás. Nietzsche reconocerá en ello una voluntad del poder, por ejemplo de aquel que busca reconocer en el Estado la realización de los valores supremos de los hombres. Por consiguiente el problema de la moral en Nietzsche es un problema de perspectivas. Para Nietzsche, la verdad del sujeto moral no puede descansar en un imperativo universal. Ya la propia búsqueda de

universalizar un imperativo implica una voluntad particular. De tal manera que si de acuerdo a Nietzsche el sujeto se pregunta ¿qué debo hacer?, la respuesta siempre implicará una voluntad particular y por ello siempre partirá de la perspectiva del sujeto y no de una verdad universal.

Se sabe que para Nietzsche la historia no es un movimiento progresivo hacia alguna realización en particular. Por ello, Nietzsche buscará presentar una forma distinta de relación entre individuo e historia, una forma distante de la que Hegel asigna al 'pliegue' entre individuo y devenir. Más que pensar que el sujeto sólo debe esperar realizarse en la conjugación entre individuo y devenir, o reconocerse en el momento en que el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo se confunden en una sola figura, Nietzsche buscará dar a su pensamiento un movimiento intempestivo que redundará en un 'repliegue' del sujeto sobre sí mismo¹⁷. Un repliegue que no será de condición solipsista, sino que replanteando la relación del sujeto con la historia, del individuo con el devenir, buscará producir efectos de una estética producida a través del trabajo del sujeto consigo mismo. Un repliegue que el propio Nietzsche se jugó en su filosofía, en la figura del filósofo-artista, en su autobiografía, en su propia vida; esto es, en su propia verdad. Pero también un repliegue que busca salir de la determinación histórica a través de una ética que es fundamentalmente una estética de la existencia.

¹⁷ cf. Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, segunda edición, Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1984.

En Nietzsche reaparece parcialmente aquella verdad sofista en torno a los juegos de poder y el lenguaje. Para los sofistas aquel quien tiene la palabra tiene también la verdad y con ella el poder sobre los otros. Pero a diferencia de los sofistas Nietzsche se interna en los cenagales donde la verdad crece¹⁸. Para Nietzsche toda verdad es una interpretación, es una perspectiva; por lo mismo, para Nietzsche, la tarea de interpretar es infinita. Pero esta conclusión no lo lleva a fundar una 'verdad' universal. Lo que hace Nietzsche es acudir al terreno donde la verdad emerge, donde se fabrican ideales, donde el conocimiento se inventa. Y ahí, Nietzsche se da cuenta que no hay nada que interpretar; que en todo caso, si lo que se quiere es hacer algo con la verdad, lo pertinente es hacer genealogía de la moral; es decir, acudir al terreno donde las interpretaciones se enuncian como verdaderas.

Ahora bien, si ahora nos preguntamos por la existencia de una hermenéutica moderna, nos encontraríamos con un panorama muy particular. Ciertamente en la distancia que Hegel inaugura entre el pensamiento y aquello que todavía queda por pensar, entre lo 'mismo' y lo 'otro', surgió la posibilidad de una hermenéutica para dar cuenta de ese espacio que toda verdad tiene que recorrer al abrir como absoluto presente un momento de desconocimiento. Marx, Freud y Nietzsche bien se dieron cuenta de lo problemático de una

¹⁸. cf. Nietzsche, F., La genealogía de la moral, segunda edición, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

verdad que no atreve a asentarse y que continuamente es un no saber.

Tal vez se hubiese podido fundar una hermenéutica al amparo de algo que no fuese solamente el sistema. Lo problemático era encontrar ese 'algo', y que no pudo ser ya ni Dios ni el origen. Tampoco el hombre por su propia finitud. El camino de Marx y de Freud fue el establecimiento en cada caso de un proyecto teórico, de una 'ciencia', que pudiera detener el movimiento, el juego de la verdad, en el que el sujeto no podía reconocerse a sí mismo, por ser una verdad que es también desconocimiento. Fundaron así la 'ciencia de la historia' y el 'psicoanálisis'. Sin embargo, dentro de los propios proyectos elaborados siguió rondando el problema de la verdad inatrapable y con ella la posibilidad de una hermenéutica. Ahí estaba en Marx el problema de la ideología, de la 'autonomía relativa' de la superestructura ideológica; y en Freud las incógnitas planteadas por su 'metapsicología' y la cuestión de lo infinito de la transferencia y, por ello, lo interminable del análisis.

El camino de Nietzsche fue diferente. Muerto Dios no había amparo para el refugio y el origen se desvanecía en la lejanía de los tiempos; por ello encontró que no había fundamento para una hermenéutica. Optó por buscar en el lenguaje los rastros del surgimiento de nuestras verdades; hurgó en la historia de las luchas y descubrió que nuestra verdad creció en terrenos pantanosos; miró hacia adelante y

descubrió que el trabajo por hacer partía de un 'repliegue' del sujeto sobre sí mismo, para una transvaloración de todos los valores. Más que hermenéutica hizo genealogía. Tal vez para rebatir a Hegel; tal vez también para salir de las preguntas de Kant. Y si es verdad que Kant con su interrogar inauguró la modernidad, la respuesta de Nietzsche fue y con razón, el eterno retorno de lo intempestivo.

Ciertamente existe una hermenéutica moderna. Es aquella que no tiene asidero. Desoansa sobre una verdad que es desconocimiento. Dios ha muerto; nuestro origen se escapa; y el hombre.....pero ¿que es el hombre? Si la hermenéutica moderna camina sobre si misma se dará cuenta que la tarea de interpretar una verdad que se escapa es infinita y que toda interpretación es interpretación de algo que a su vez es ya interpretación. De ser así sabrá también que la verdad es perspectiva y que para salir del 'círculo' -¿es este círculo la modernidad?-, bien valdría conocer el terreno donde las interpretaciones surgen, donde la verdad se constituye y nos constituye a nosotros mismos.

Dentro de la filosofía contemporánea, al menos durante los últimos veinticinco años y particularmente en Francia, resurgieron las preguntas de Kant en torno al problema del sujeto. Tal vez no de una manera clara y distinta. Pero lo cierto es que Althusser, Lacan y Foucault replantearon de una u otra forma el problema del sujeto¹⁹, y al hacerlo

¹⁹. Lo que no quiere decir que Althusser, Lacan y Foucault sean neokantianos. Más bien que por encontrarse dentro de la modernidad, y al asumir ellos mismos sus antecedentes en

dentro de la modernidad replantearon también las preguntas kantianas.

Sabemos del intento althusseriano de dar cuenta de la distancia entre ideología y ciencia a través de lo que el propio Althusser llamaba un retorno a Marx²⁰. En efecto, a Althusser le preocupó esa instancia en la cual la verdad debía quedar garantizada y debía ser independiente de la ideología que en todo momento acechaba la ciencia. En esta medida a Althusser le interesó que la verdad científica quedara exenta de la ideología y por ende del sujeto. Apeló por ello a la revisión de la formación histórica de los dominios científicos: la matemática, la física y la historia, buscando con ello garantizar la verdad científica, particularmente la de la ciencia de la historia fundada por Marx. Por ello a Althusser le interesó particularmente la diferenciación entre ciencia --donde, de acuerdo sus postulados, el lugar del sujeto queda conjurado--, e ideología --propriamente el lugar donde la subjetividad se juega-. La resultante encontrada por Althusser fue que la verdad del sujeto, al igual que en Marx y en la medida de lo que el sujeto puede saber, se encuentra fuera de su propia conciencia; y que en última instancia, lo que revela la ciencia de la historia es que el propio sujeto se constituye en relación a la determinación de lo económico.

Marx, Freud y Nietzsche (respectivamente, aunque tal vez hubiera elementos en Althusser, Lacan y Foucault de los tres, esto es, de Marx, Freud y Nietzsche), se plantean las mismas preguntas en torno del sujeto que Kant se planteó.

²⁰ cf. Althusser, L., La revolución teórica de Marx, segunda edición, México, Siglo editores, 1968.

Por otra parte Althusser reconoció que en la 'superestructura ideológica' era donde la verdad del poder de Estado se convertía en problemática, particularmente en la propia teorización marxista²¹. Ahí descubrió que el sujeto se encuentra de hecho 'atrapado' en los condicionamientos de lo que Althusser llamó 'Aparatos Ideológicos de Estado'. Más aún, que el lugar del sujeto en relación al poder se encuentra de hecho delimitado por los propios lugares en donde se 'concentran' las relaciones de poder; esto es, que las relaciones de poder constituyen el lugar del sujeto. Lo que significa que si el sujeto se pregunta ¿qué debo hacer?, la respuesta es necesariamente la formación de fracciones de clase a partir de las cuales, y sólo a partir de ellas, el sujeto puede definir la forma de enfrentar el poder. Y en este sentido, lo realizado por Althusser fue en cierta medida fundamental para dar cuenta de la verdad del sujeto en la medida en que esta verdad se encuentra constituida por las relaciones de poder; es decir, en tanto el sujeto es un sujeto que se constituye precisamente a partir de las relaciones de poder.

Por ello, Althusser llegó a la conclusión de que la ideología es omnipresente en la constitución de los sujetos. Que el sujeto es siempre sujeto de una ideología (concepto que a diferencia del de Marx ya no es sólo la expresión de un mecanismo de inversión-ocultación, sino el propio andamiaje 'simbólico' a partir del cual el sujeto se

²¹, cf. Althusser, L., Ideología y aparatos ideológicos de Estado, en Escritos, segunda edición, Barcelona, Editorial Laia, 1975.

constituye), en la medida en que es a través de la ideología que el sujeto es 'interpelado' continuamente, interpelación que le asigna un lugar determinado en el entramado social²². Al respecto es posible tener en cuenta lo que el propio Althusser señaló en relación a que el individuo es abstracto con respecto a su subjetividad.

Actualmente el pensamiento de Althusser no es muy recurrido. Sin embargo, es de importancia recordar que al preguntarse por ese lugar que es el 'pliegue' entre el sujeto y el devenir, ese lugar donde surge la pregunta ¿qué puedo esperar?, Althusser optó por dejar claro que la historia es un proceso que no tiene sujeto ni fines²³. Y por ello, desde el lugar de su sujeción, esto es, desde el lugar de lo que Althusser llamó la práctica filosófica, descubrió que, si bien en sus términos no era posible salir de la omnipresencia de la ideología, tal vez si era factible el realizar un trabajo sobre el propio pensamiento. El camino que eligió Althusser fue el de la 'crítica de la 'práctica teórica'²⁴. Esto es, el juego en el que el pensamiento se juega sí mismo, el juego de la verdad que trabaja sobre sí.

La búsqueda de Lacan al sugerir un retorno a Freud, se orientó hacia un replanteamiento del proyecto teórico psicoanalítico. Como Freud, Lacan sostiene que la verdad del

²². Ibid.

²³. cf. Althusser, L., Proceso sin sujeto ni fines, en Para una crítica de la práctica teórica, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1974.

²⁴. cf. Althusser, L., Para una crítica de la práctica teórica, op. cit.

sujeto no descansa en lo que el sujeto sabe de sí²⁵; esto es, en su conciencia; por lo mismo, para que la verdad del sujeto se revele es necesario acudir a los intersticios de su expresión, de su 'habla', y en ellos reconocer la emergencia de la verdad subjetiva. Por su parte, Lacan buscó formalizar la experiencia freudiana; por ello, utilizando la lógica matemática y la topología, quiso dar cuenta de la tríada edípica y los tres registros que a su saber conforman la subjetividad: lo real, lo simbólico y lo imaginario. De tal manera que la verdad del sujeto viene determinada por las formas de los juegos de enlazamiento entre estos tres registros. Por ello, para Lacan, el sujeto es un sujeto de su verdad, y es en los juegos de su verdad donde se encuentra jugada su subjetividad. Así, lo que el sujeto, de acuerdo a Lacan, puede saber es que existe una verdad científica en torno a la subjetividad, pero que en cada caso es diferente.

Por otra parte, Lacan subrayó la existencia de determinadas estructuras de la subjetividad, señalando a su vez que la configuración de la estructura es determinante en la verdad del sujeto. Esto es que el sujeto puede ser neurótico obsesivo, histérico, perverso o psicótico. Ahora bien, lo que a primera vista aparece como un determinismo estructural, frente al cual el sujeto que se pregunta ¿qué puedo hacer? no tiene más que asumir su estructura, Lacan propone la formación de una ética derivada de la propia

²⁵. cf. Lacan, J., Escritos I, segunda edición, México, Siglo XXI, 1974.

verdad del sujeto²⁶. Esto es, la verdad del ¿qué debo hacer? para Lacan, deber advenir, en un proyecto de constitución subjetiva, paulatinamente conformado por la práctica psicoanalítica, que a su vez derivará en una ética del sujeto individual.

Así, para Lacan, el psicoanálisis como práctica se convierte en una forma en la que el sujeto asume su verdad y elabora una ética de su actuar. Lo que implica que lo que el sujeto puede esperar, de acuerdo al psicoanálisis de Lacan, es la constitución asumida de su subjetividad en relación a su propia verdad. Así, en el 'pliegue' entre sujeto y devenir, la respuesta de Lacan es la práctica psicoanalítica, como un ejercicio continuo de reescritura de la verdad del sujeto.

En relación a Foucault, lo que aquí aparece, es un intento de dar cuenta de sus búsquedas en torno a la verdad y el problema del sujeto. Ciertamente veremos cómo en Foucault hay una respuesta a las preguntas de Kant, tal vez una respuesta fundamental. Pero, por el momento, obtengamos algunas conclusiones en relación a Althusser y a Lacan.

Ciertamente, tanto Althusser como Lacan indagaron en torno a la verdad y, como vimos, particularmente se preguntaron por la verdad a partir de la cual los sujetos se constituyen como tales. En ambos casos, la búsqueda fue detener en algún punto lo infinito de las interpretaciones.

26. Cf. Juranne, A., *Lacan et la philosophie*, Paris, Press Universitaires de France, 1984.

Althusser buscó sistematizar el problema de la 'superestructura ideológica' que Marx dejó abierto, y con ello buscó también dar cuenta de la verdad a partir de la cual los individuos devienen sujetos mediante las 'prácticas ideológicas' de las que son sujetos. Buscó asimismo en un ejercicio de crítica continua, romper el lugar de la interpretación infinita. En fin, buscó salir del no asidero de la 'hermenéutica moderna', particularmente criticando la pretensión de fundar una hermenéutica humanista.

Por su parte, Lacan, al criticar también el supuesto humanismo en el que podría descansar la teoría psicoanalítica, criticó la posibilidad de una hermenéutica cuyo anclaje fuera el hombre. Buscó detener el espejo de las interpretaciones a través, ya no como Freud de la tríada edípica, sino de la fundamentación de lo que para Lacan constituye la base de la verdad del sujeto; esto es, los tres registros constitutivos de la subjetividad. Y en el pliegue entre sujeto y devenir, Lacan, en vez de la interpretación infinita, propuso un ejercicio de reescritura de la verdad del sujeto, a través de la práctica psicoanalítica.

Así, Althusser y Lacan -aunque también Foucault, como lo veremos, aunque de forma diferente-- buscaron salir de lo que implica una verdad que es inatrapable, por ser una verdad que no reside en parte alguna. Buscaron dar cuenta de una verdad a partir de la cual los sujetos se constituyen. Tal vez fue esto, y no el problema de la estructura como

tal, lo que en determinado momento pudo hacer que su pensamiento fuese denominado 'estructuralismo'. Porque tal vez, lo que tienen en común mas allá de lo que pueda significar una definición de estructura, es el haber retomado el problema de la verdad del conocimiento, de la verdad de lo ético-político, y de la verdad del individuo frente al devenir, y todo ello en relación al sujeto. Problemas que surgieron en Kant por primera vez a través de sus preguntas y que quizá inauguraron nuestra modernidad. Preguntas que han cruzado la modernidad, que atravesaron el pensamiento de Hegel, preocuparon a Marx y a Freud, que estuvieron en Althusser y Lacan. Tal vez todos ellos buscaron salir de lo que implican las preguntas kantianas en relación al sujeto y con ello salir de la modernidad. Tal vez también por ello buscaron que la verdad del sujeto no fuese el objeto de una hermenéutica.

Quizá también todos ellos se dieron cuenta que la verdad no es un ideal. Particularmente Althusser y Lacan lo vieron. Pero ciertamente fue Nietzsche el que ya desde hace un siglo reveló que la verdad es una perspectiva; y que un camino, una perspectiva contra la tarea infinita de interpretar, es hacer genealogía de la moral; esto es, conocer el terreno donde la verdad crece.

Foucault, lo intentaremos mostrar, al hacer arqueología del saber y genealogía de la verdad, retomó las sendas de Nietzsche y con ello, dejó atrás el problema de los espejos de la interpretación. Exploró el terreno donde crece nuestra

verdad y nos constituye en sujetos. Tal vez buscó con ello salir de la modernidad, de las preguntas que tal vez aún nos inquietan. Y si lo anterior es cierto, tal vez podamos plantearnos ahora que la verdad no es la verdad, sino que es perspectiva. Y de aquí, que nuestro problema es, en torno a la pregunta ¿qué hacemos nosotros con nosotros mismos?, buscar cómo los juegos de la verdad pueden llegar a convertirse alguna vez en los juegos de las verdades.

1.2 Juegos de verdad: juegos de lenguaje

Tal vez la filosofía pueda verse como el juego del pensamiento sobre sí mismo. De ser así las 'filosofías' son expresión de los juegos donde la verdad se interroga a sí misma, donde busca dar cuenta del saber, de las cosas, de los individuos y de los poderes que ellos mismos inventan, de la historia y de los 'fines' de los hombres.

Por ello el dominio de la filosofía es el lenguaje. O mejor, la filosofía misma se juega en el lenguaje. Aunque sólo si pensamos que existe un lenguaje 'independiente' de sus juegos. Pero si asumimos una mayor radicalidad -y en parte lo que aquí se expresa busca mostrarlo-, la propia filosofía se constituye como un juego que le da existencia al propio lenguaje. Ciertamente hay otras formas que le dan existencia: la poesía, la literatura, las ciencias, el discurso en general. Pero es particular de la filosofía ser el dominio en el que el lenguaje se conforma a partir de los juegos donde la verdad se expresa. Ciertamente en la

filosofía la verdad se juega y da existencia a los juegos de lenguaje filosóficos.

La búsqueda de arriba ha sido un incursionar en algunos juegos de lenguaje de la filosofía, particularmente en relación a la forma en que en ellos se expresa la voluntad de verdad moderna, inaugurada por las preguntas de Kant. Pero como vimos, es particular de estos juegos el ser formas donde lo que se juega es la verdad frente a sí misma, más aún, formas en las que el propio pensamiento se enfrenta consigo mismo, ensaya formas de expresión y se interroga si es posible continuar pensando de la misma manera.

a) La hermenéutica de lo no dicho

Para Heidegger, por ejemplo, la filosofía debe partir de una reflexión del pensamiento sobre sí mismo; reflexión que a su vez debe tener el valor de discutir la verdad de los principios y fines que damos a la existencia²⁷, de cuestionar continuamente el ámbito de nuestras certezas. Es también particular del pensamiento de Heidegger el referirse al problema de la verdad. En efecto, en múltiples textos de Heidegger, la verdad es examinada, fundamentalmente en relación a la noción griega de aletheia²⁸. En ellos se puede observar que la cuestión no gira exclusivamente alrededor de una simple discriminación entre falso y verdadero. Para

²⁷. Dice Heidegger, "Reflexión es el valor de convertir en los más discutible la verdad de los propios axiomas y el ámbito de los propios fines.", Heidegger, M., La época de la imagen del mundo, en Sendas Perdidas, tercera edición, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979, p 68

²⁸. Particularmente en el texto De la esencia de la verdad, en Heidegger, M., ¿Qué es metafísica? y otros ensayos, primera edición, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1979.

Heidegger, el preguntar por la verdad es un interrogar por la forma en la que en una 'apertura' cobra presencia la esencia de la verdad²⁹. Por ello, en Heidegger, y en términos heideggerianos, preguntar por la esencia de la verdad es preguntar por la forma en la que una proposición encuentra conformidad con la cosa, pero siempre y cuando esta conformidad se encuentre ya en una apertura dada. Y lo mismo en lo que se refiere al comportamiento humano, en la medida en que la existencia implica siempre una apertura histórica determinada. Es decir, que preguntar por la verdad es preguntar por la forma en la que la verdad y el propio comportamiento humano se exponen y toman relevancia históricamente³⁰.

En efecto, para Heidegger, la existencia del hombre se da en tanto el ser se encuentra constituido históricamente y ello de acuerdo al desvelamiento del ente por el cual cobra presencia la verdad en una determinada apertura. Y es en ella, y sólo en ella, que puede existir una verdad. O mejor, es sólo en una apertura dada que la verdad se constituye en un estar abierto del ser del hombre frente al ente en tanto tal. De tal manera que, para Heidegger, la verdad no es únicamente una proposición verdadera, sino un orden general

²⁹. "Las raras y simples decisiones de la historia surgen del modo en el que cobra presencia la esencia de la verdad.", Ibid., p 121

³⁰. "La verdad no es una nota de la proposición adecuada, que se enuncia de un 'objeto' por un 'sujeto' humano y que luego 'vale' en alguna parte (no se sabe en qué ámbito); la verdad es el desvelamiento del ente por el cual cobra presencia una apertura. En lo así abierto, se expone todo comportamiento humano y su actitud. Por eso, el hombre es en el modo de la existencia.", Ibid.

del mundo. Orden en el que el ente se expresa y aparece como existente³¹.

Heidegger buscó mostrar cómo una apertura determinada es condición de verdad. De hecho pudiera decirse que es a partir de mostrar la verdad en una apertura determinada que Heidegger da cuenta de la existencia ontológica de la verdad. Ahora bien, para Heidegger, la verdad reside en el lenguaje. Heidegger buscará hacer una exégesis en torno a la verdad tal como se expresa en el lenguaje, pero fundamentalmente en el 'abrir' del lenguaje poético³². De esta manera el lenguaje aparece, en Heidegger, como la forma en la que toma existencia una apertura y en la que el lenguaje muestra las formas de existencia del ser. Por consiguiente, en Heidegger, el problema de la verdad será un problema de lenguaje que, por su parte, la filosofía se encargará de interpretar.

Así, la filosofía en Heidegger, será una atenta 'hermenéutica' de la verdad que se encierra en el lenguaje. Hermenéutica que tendrá como característica fundamental un ir a la palabra misma, pero, en forma muy particular, para interpretar lo no dicho. Esto es, para Heidegger, como ya se presentía con su frecuente recurrir al término griego aletheia, la verdad se oculta y requiere ser interpretada a partir de lo que el lenguaje no dice.

³¹. Puede verse un análisis al respecto en Vattimo, G., Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger, primera edición, Barcelona, Ediciones Península, 1986, p 57

³². cf. Heidegger, M., El origen de la obra de arte, y Heidegger, M., Hölderlin y la esencia de la poesía, ambos en Heidegger, M., Arte y poesía, tercera reimpression de la primera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Resumiendo, encontramos que Heidegger a) funda una hermenéutica que parte del presupuesto de un radical cuestionamiento de nuestros axiomas y nuestros fines, y b) que asume que preguntar por la verdad es un interrogar por la forma en la que una proposición encuentra conformidad con la cosa, siempre en una apertura histórica dada. Asimismo, c) una hermenéutica que establece que la verdad no es sólo una proposición, sino un orden del mundo en el que los entes existen, y d) que la búsqueda de la verdad es una indagación en el lenguaje para encontrar lo no dicho, que es, para Heidegger, lo que constituye a la verdad. Por último, e) que dado que la labor hermenéutica de Heidegger se orientó fundamentalmente a dar cuenta de la verdad en el arte, dejó abierto, con ello, un interrogar por la forma en que una 'verdad oculta' funda otros modos de existencia.

b) Juegos de lenguaje.

En filosofía los juegos de la verdad son juegos del lenguaje. Es en la forma en la que una palabra se juega en el lenguaje filosófico que puede expresar una verdad. Esto es, la verdad de una palabra en filosofía es el lugar que cumple dentro del juego de lenguaje filosófico.

Por ejemplo, para Wittgenstein el significado de una palabra se encuentra en su uso³³, en cómo se la utiliza en

³³. Dice Wittgenstein, "El significado de una palabra se conoce cuando se sabe aplicarla.", en Brand, G., Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein, primera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

el lenguaje. Es decir que, para Wittgenstein, se comprende el significado de una palabra en tanto se sabe usarla, particularmente en un contexto específico. Por ello, Wittgenstein considera que el significado de una palabra sólo puede tener relación con otras en tanto tiene su propio significado dentro de un juego de lenguaje. Wittgenstein estableció la noción de 'juego de lenguaje' para indicar que el hablar de las palabras sólo es posible como parte de una actividad o una forma de vida³⁴. Asimismo, para Wittgenstein, los juegos del lenguaje son usos³⁵ y en casos forman parte de instituciones³⁶. Lo que implica que comprender una proposición implica comprender el juego y el contexto en el que se establecen. Más aún, Wittgenstein considera que sólo podemos reflexionar dentro de un juego de lenguaje, que sería, por ejemplo, una teoría filosófica. Para Wittgenstein existen innumerables juegos del lenguaje, de tal manera que son unos los que se encuentran en uso, otros los que han ya pasado y otros los que vendrán.

34. Dice Wittgenstein en las Investigaciones Filosóficas, "Here the term 'language game' is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity or a form of life.", Wittgenstein, L., Philosophical Investigations, Basil Blackwell, Oxford, 1953, parágrafo 23, primera parte, p 11e

35. En las Investigaciones Filosóficas, Wittgenstein nos ofrece una amplia lista de juegos de lenguaje. Comprende obedecer y dar órdenes, la descripción de la apariencia de los objetos, dar medidas, la construcción de un objeto a partir de una descripción, el relato de un acontecimiento, meditar sobre un acontecimiento, la elaboración y la constatación de una hipótesis, la presentación de resultados de experimentos en tablas y diagramas, inventar historias, la representación de roles en el teatro, cantar tomados de la mano, adivinar acertijos hacer bromas, traducir de un lenguaje a otro, preguntar, dar las gracias, maldecir, saludar, rezar.", Ibid.

36. "To obey a rule, to make a report, to give an order, to play a game of chess, are customs (uses, institutions)...To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to be master of a technique.", Ibid., parágrafo 199, primera parte, p 60e

De lo anterior sería importante obtener algunas conclusiones en relación a los juegos de lenguaje de Wittgenstein. Entre otras, a) que el mundo se encuentra constituido por los propios juegos de lenguaje; b) que las relaciones entre los hombres se encuentran enmarcadas siempre en el contexto de dichos juegos, y, por ello, se encuentran definidas por criterios previos y reglas establecidas; y finalmente c) que todo individuo se encuentra siempre inmerso dentro de los juegos de lenguaje existentes, definidos por sus propias formas de vida.

Entre sus últimos escritos sorprende la forma en la que Michel Foucault se detiene a mirar de frente el quehacer filosófico. Y sorprende porque no era a través de reflexiones teóricas sobre el objeto o el lugar de la filosofía que su pensamiento se ejercitaba. Sin embargo, he aquí que para el último Foucault es tarea importante pensar nuevamente la filosofía, pero pensarla como ejercicio crítico del pensamiento sobre sí mismo.

Pareciera que la labor genealógica, al haberse remontado a la filosofía clásica griega y grecolatina en busca de las prácticas de sí, significó para el pensamiento de Foucault un volverse atrás y preguntarse acerca de la posibilidad de seguir pensando de la misma manera en la que lo había venido haciendo. Y lo sorprendente no es que una vez más fuese interrogado el quehacer filosófico, y curiosamente por quien en otras ocasiones se había rehusado a hacerlo y había

puesto en entredicho la propia formación teórica de la filosofía. Más bien la sorpresa fue lo inesperado de la respuesta. Una respuesta que tal vez se encontró siempre en las indagaciones de Foucault, pero que no se permitía salir a la luz en forma tan precisa.

Para el Foucault de los dos últimos libros sobre la Historia de la Sexualidad³⁷, el cuerpo vivo de la filosofía es el juego del pensamiento sobre sí a través del ensayo³⁸. Esto es, el ensayo es el cuerpo de la filosofía en la medida en que es un ejercicio de sí, una prueba en la que el pensamiento se juega y se interroga por esa 'posibilidad' de pensar siempre de la misma manera, al tiempo de cuestionar la verdad de lo que se piensa.³⁹ Es esta la dirección en la que avanzan los últimos textos de Michel Foucault. Pero también es la dirección de sus indagaciones anteriores. Porque tal vez lo que está presente de la Historia de la Locura a los tres volúmenes de la Historia de la Sexualidad, es un ejercicio en el que el pensamiento se juega a sí mismo con la voluntad de ensayarse, de interrogarse, de encontrar nuevas formas de expresión e incluso de reflexión.

³⁷ Foucault, M., Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1986, y Foucault, M., Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1987.

³⁸ "El 'ensayo' -que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos esta es todavía hoy lo que fue, es decir una 'ascesis', un ejercicio de sí en el pensamiento.", Foucault, M., El uso de los placeres, op. cit., p 12

³⁹ Dice Foucault, "Se trata de un ejercicio filosófico: en el se ventila en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo.". Ibid.

Así, el trabajo del pensamiento sobre sí mismo en la figura de Michel Foucault puede ser visto como un 'ensayo', una prueba modificadora del pensamiento mismo, pero particularmente en el ámbito de la verdad. En efecto, lo que por muchos años ocupó el pensamiento filosófico de Foucault fue un interrogar por la verdad. Pero no en tanto la verdad se diferencia de lo falso, sino en la medida de la existencia de criterios específicos que permiten distinguir lo falso de lo verdadero; esto es, en la medida de la existencia de regímenes en los que la verdad se produce.

Como vimos la verdad es omnipresente: atraviesa la historia de la filosofía occidental. También vimos que se encuentra ligada al problema del conocimiento. Se pregunta: ¿qué es la verdad?, ¿qué es el conocimiento? De tal manera que ciencia, verdad y las formas de su regulación atraviesan por siglos el pensamiento occidental. Hay una necesidad y una obligación de que los discursos sean verdaderos. Lo que parece natural, ya que la verdad hace ley. Ley que debe ser cumplida en el orden de los discursos y en el orden de los conocimientos. Es necesario que los discursos sean verdaderos. Cosa que se cumple a partir de proposiciones aceptables en el conocimiento científico. Hay pues, una exigencia de verdad en el discurso y en las ciencias y un deber de su validación. Pero la verdad hace ley también en el ámbito de las prácticas. La verdad aquí se ocupa de ordenar las acciones de los hombres de acuerdo a principios

que son válidos en función de racionalidades prácticas. Racionalidades que excluyen, marcan límites, orientan acciones y producen efectos. De tal manera que, por una parte, el conocimiento científico y su validación y, por otra, la producción, reproducción y mantenimiento del orden social, se amparan en la proclamación de verdad; en la necesidad que tiene todo discurso y toda política de ser verdaderos. Así, la voluntad de verdad propia de Occidente, atraviesa no sólo los dominios de la filosofía y la ciencia, sino también los lugares donde la propia verdad se construye.

Para Michel Foucault es posible hacer una historia de la verdad. Una historia que necesariamente habría de dar cuenta de cómo la voluntad de verdad presente en Occidente ha producido esquemas, códigos, reglas, conocimientos y, en última instancia, formas de subjetividad, a partir de los cuales se discrimina lo verdadero de lo falso⁴⁰. Por lo mismo una historia de la verdad que se diferenciaría de la que se muestra en la historia de las ciencias, donde la verdad aparece corrigiéndose a través del devenir histórico. Para Foucault habría que buscar, hacer una historia que mostrara los regímenes en los que en las sociedades

⁴⁰. Dice Foucault, "La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior a la verdad.", Foucault, M., La verdad y las formas jurídicas, primera edición, Barcelona, Gedisa, 1980, p 154

occidentales la verdad se ha producido. De hecho su labor, su ejercicio filosófico, se orientó a indagar las formas, en las que la verdad emerge, al tiempo de examinar las reglas según las cuales lo verdadero se convierte en orden discriminando lo falso.

Foucault se planteó el problema del porqué de la existencia permanente en el mundo occidental de la voluntad de verdad. Particularmente confió en la posibilidad de una historia que no fuera una descripción de los logros de la verdad o la narración de los 'desvelamientos'; sino más bien una historia externa de la verdad que diera cuenta de las formas de la voluntad de verdad occidental; es decir, una historia del cómo la verdad ha ocupado y ocupa un lugar preponderante en nuestras sociedades; una historia no del qué de la verdad sino del cómo la verdad; una historia no preocupada por validar o poner en duda la 'verdad' del conocimiento y del saber, sino más bien orientada a preguntar por los procedimientos de fundación de la propia verdad, las reglas de su formulación y las leyes de su funcionamiento⁴¹.

41. En El orden del discurso, Foucault diferencia entre dos formas de ver la historia de la verdad: desde dentro de la verdad misma y desde la historia de la voluntad de verdad, particularmente en relación a la voluntad de verdad que produce exclusiones. Dice Foucault, "Ciertamente si uno se sitúa al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente cautivo)". Foucault, M., El orden del discurso, primera edición, Barcelona, Tusquets Editores, 1973, pp 15-6

Foucault orientó su labor a indagar precisamente los procedimientos de fundación de la verdad, y en su búsqueda encontró que es propio de nuestra voluntad de saber localizar la verdad en los enunciados, constituyendo así el 'discurso verdadero' -la verdad es la verdad del discurso-, pero ocultando al mismo tiempo la voluntad de verdad que lo atraviesa⁴². Voluntad que por su parte establece precisamente el orden de los discursos y, con ello, las condiciones que debe de cumplir todo aquel que desee hablar dentro de algún discurso. Ahora bien, si la verdad del discurso oculta la voluntad de verdad que la produce, para Foucault es porque el propio discurso y, por lo mismo la propia verdad, es una violencia sobre las cosas⁴³; una violencia que es asimismo la expresión de la voluntad de saber que busca conjurar lo aleatorio de los acontecimientos y someterlos a la regularidad de la repetición. Foucault se propuso conocer los avatares de esta voluntad de verdad que cruza por siglos a las sociedades occidentales; también describir las formas en las que la verdad emerge y establece dominios de verdad contrapuestos a los que, desde la propia verdad, se enuncian como falsos. En suma, Foucault buscó analizar los juegos de la verdad.

⁴². Dice Foucault, también pensando en que la voluntad de verdad propia de Occidente tiene entre sus funciones la de excluir: "Así no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir.", Ibid., p 20

⁴³. Dice Foucault, "Es necesario concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad.", Ibid., p 44

El espacio en el que Foucault incursionó para hacer la historia de los juegos de verdad fue el ámbito de las prácticas sociales, ya que Foucault consideraría que es precisamente a partir de éstas prácticas que históricamente se constituyeron dominios de saber y, por lo mismo, dominios de verdad⁴⁴. Lo que implica necesariamente que las investigaciones de Foucault parten de que la verdad no es algo que esté ahí esperando a ser develado, sino que la verdad misma tiene una historia y que esa historia tiene su fundamento en las prácticas sociales, pues es en ellas donde los dominios de verdad emergen. Ahora bien, como vimos, para Foucault, el discurso que expresa la verdad oculta la voluntad que lo produce; es decir, oculta la violencia que hace a las cosas mismas al homogeneizar toda suerte de acontecimientos. Por ello Foucault buscó analizar el discurso restituyendo a los enunciados su carácter de acontecimientos; buscando, a su vez, los juegos de lenguaje a los que responde. Así, Foucault analizó los enunciados no como hechos lingüísticos, sino en la medida de su emergencia histórica y los situó en la dimensión de las 'estrategias' en las que surgen⁴⁵. Esto es, analizó la verdad del discurso en la medida en que es expresión del juego entre diferentes posiciones que se enfrentan, luchan; en la medida en que en

44. dice Foucault, "se trata de una investigación estrictamente histórica, o sea ¿cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales?", Foucault, M., La verdad y las formas jurídicas, primera edición, Barcelona, Gedisa, 1980, p 13

45. Dice Foucault, "Había llegado el momento pues, de considerar estos hechos del discurso ya no simplemente por su aspecto lingüístico sino, en cierto modo -y aquí me inspiro en las investigaciones realizadas por los anglo-americanos-, como juegos (games), juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha.", Ibid., p 15

el discurso se juegan diversos lugares y asimismo es expresión de una determinada voluntad de verdad; en la medida en que el discurso es susceptible de un análisis estratégico en relación a una historia de la producción de la verdad; en fin, en la medida de la existencia de juegos en los que la verdad se produce. Y dado este análisis de la verdad en términos de 'juego estratégico', y dado que la verdad es entonces concebida como la expresión de 'juegos estratégicos de la verdad' es factible un análisis precisamente de los distintos lugares que un discurso implica para ser enunciado; es decir, de las diversas posiciones que ocupan los sujetos que se encuentran 'prendidos' por los juegos de la verdad y que a su vez se encargan de renovarla. Por ello, para Foucault, en la medida en que la propia verdad tiene una historia, también la tendrán los diversos lugares de emisión del discurso que la expresan: esto es, de acuerdo a Foucault, el propio sujeto tiene una historia⁴⁶, en tanto las formas de producción de verdad la tienen. Más aún, Foucault pensará que el sujeto no es aquello que permite la formación de la verdad, sino más bien que el sujeto se constituye precisamente en el interior mismo de la producción de verdad, y que el propio sujeto reproduce su subjetividad en la medida en que la propia verdad renueva su constitución subjetiva⁴⁷.

46. "El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o más claramente, la verdad misma tiene una historia.", Ibid., p 15

47. "Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de

En esta dimensión la labor de Foucault fue un ensayo del pensamiento sobre sí mismo a través del análisis de los juegos de verdad. Un nuevo juego de la verdad, que jugando el lenguaje, estableció a) que es a partir de prácticas específicas, generalmente prácticas sociales, que se constituyeron históricamente los dominios del saber, los dominios de la verdad; b) que la verdad emerge como acontecimiento y que es fruto de juegos donde diversas posiciones se enfrentan y que por ello es factible hacer un análisis en términos de estrategias, esto es, de 'juegos de verdad'; y c) que el propio sujeto es producido históricamente en el entramado de los juegos de verdad.

Lo anterior permitió a Foucault realizar un análisis de la constitución del sujeto a partir de diferentes dominios del saber; es decir, si es posible hablar de un proyecto Foucault, este fue la descripción de cómo los sujetos se constituyen a partir de los juegos de verdad⁴⁸. Así, en La historia de la locura⁴⁹, Foucault describe los juegos de verdad a través de los cuales el hombre se piensa a sí mismo cuando se contempla como loco o como hombre normal; también, los juegos de verdad por los que los hombres dan cuenta del encierro de los locos y de la libertad de los 'cuertos'; más

dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia.", Ibid., p 16

⁴⁸ Foucault se preguntó a través de sus textos: "¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?", Foucault, M., Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres, op. cit., p 10

⁴⁹ Foucault, M., Historia de la locura en la época clásica, 2 vol., segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

aún, los juegos de verdad que permiten la constitución de un 'hombre normal'. En El nacimiento de la clínica⁵⁰, Foucault presenta los juegos de verdad por los que los hombres reflexionan la enfermedad y la salud, y se constituyen en sujetos sanos o enfermos; sujetos de conocimiento o sujetos-objetos de conocimiento. En Las palabras y las cosas⁵¹, Foucault analiza los juegos de verdad en los que los sujetos se constituyen en la medida en que son percibidos como sujetos vivos, hablantes y seres de trabajo. En Vigilar y castigar⁵², los juegos de verdad que permiten pensar y constituir sujetos que vigilan o son vigilados, que juzgan o son juzgados, que castigan o son castigados. En fin, en los tres volúmenes de La historia de la Sexualidad⁵³, Foucault estudia los juegos de verdad por los que los sujetos se piensan y se constituyen a sí mismos como sujetos de deseo.

c) Los juegos de verdad: ¿fin de la modernidad?

Foucault en su paulatina elaboración de una historia de cómo la verdad se ha producido y se produce en nuestras sociedades, incursionó en el lenguaje, particularmente en los discursos, que es el lugar donde se expresa la verdad. Asimismo dió cuenta de cómo la verdad se produce a partir de

50. Foucault, M., El nacimiento de la clínica, octava edición, México, Siglo XXI editores, 1981

51. Foucault, M., Las palabras y las cosas, séptima edición, México, Siglo XXI editores, 1976

52. Foucault, M., Vigilar y castigar, segunda edición, México, Siglo XXI editores, 1978

53. Foucault, M., Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1977; Foucault, M., Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres, op. cit.; Foucault, M., Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí, op. cit.

prácticas sociales definidas en cuya trama se producen dominios de saber específicos y en donde emergen, de acuerdo a los lugares que los propios juegos de verdad -y con ello el 'orden del discurso'- asignan, los sujetos⁵⁴. Ciertamente Foucault en todo ello, hace un análisis de estrategias del discurso, es decir se interna en el problema de los juegos de lenguaje. Por ello, tal vez pudiera pensarse que las búsquedas de Foucault se aproximan al proyecto del Wittgenstein de los juegos de lenguaje. De hecho, el propio Foucault asume tomar en su análisis ciertas directrices señaladas por la filosofía anglosajona, aunque considera 'limitado' para sus fines lo desarrollado, entre otros, por Wittgenstein⁵⁵. Y lo considera limitado precisamente porque -si bien de acuerdo a Wittgenstein el mundo se encuentra constituido por los juegos de lenguaje que, por su parte, 'enmarcan' las relaciones entre los hombres y hacen que todo individuo se encuentre inmerso siempre en ellos-, para Foucault lo pertinente es analizar estratégicamente la emergencia de la verdad; esto es, asistir a los juegos donde la verdad se constituye. De esta manera, el desarrollo de

54. Lo que aquí se enuncia, se desarrolla con particular atención a los textos de Foucault y de acuerdo a diferentes formas de constitución subjetiva en el Capítulo 3.

55. Dice Foucault que su trabajo es "una especie de análisis del discurso como estrategia, a la manera de lo que hacen los anglosajones, en particular Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle. Lo que me parece un poco limitado en el análisis de ellos es que son análisis de la estrategia de un discurso que se realiza alrededor de una taza de té, en un salón de Oxford, que sólo hablan de juegos estratégicos que son interesantes pero que me parecen limitados. El problema sería saber si no se puede estudiar la estrategia de un discurso en un contexto más real o en el interior de prácticas que son diferentes de las conversaciones de salón. Por ejemplo, en la historia de las prácticas judiciales me parece que se puede aplicar una hipótesis, proyectar un análisis estratégico del discurso en el interior de procesos históricos reales e importantes.", Foucault, M., La verdad y las formas jurídicas, op. cit., p 154

Foucault se distancia del de la filosofía anglosajona, en la medida en que para Foucault a) ciertamente el mundo está constituido por los juegos de verdad, pero son juegos que se han constituido históricamente y han sido definidos por prácticas sociales determinadas; b) estos juegos de verdad históricamente conformados han constituido a su vez dominios de saber específicos; c) los seres humanos se convierten en sujetos a partir precisamente de los 'dominios de objeto' que los propios juegos de verdad establecen⁵⁶; y d) los juegos de verdad se 'juegan' en campos estratégicos, pero campos que son definidos por prácticas sociales; prácticas que, por su parte, son necesariamente históricas.

Para Foucault la esencia de la filosofía es el ensayo, el juego del pensamiento sobre sí mismo; esto es, un ejercicio de sí, una prueba a la que el propio pensamiento se somete al interrogarse si es posible seguir pensando de la misma manera. Por ello, el ensayo en filosofía es, para Foucault, un trabajo del pensamiento sobre sí mismo pero fundamentalmente en el ámbito de la verdad, en el dominio de nuestras certezas. Pero también para Foucault el discurso, y por tanto la verdad, es una violencia que se hace a las cosas. Violencia que es expresión de la voluntad de saber que busca conjurar lo aleatorio de los acontecimientos; violencia que instituye propiamente el 'orden del discurso'. Lo que evidentemente produce una imagen 'conflictiva' de la

⁵⁶. cf. particularmente el Capítulo 3.

verdad, en la medida en que ella es producto de un trabajo del pensamiento sobre sí mismo y de una violencia que se ejerce a las cosas en su enunciación discursiva. Lo que implica que el propio trabajo del pensamiento sobre sí mismo es una violencia sobre la violencia que implica ya la enunciación de una verdad. O, mínimamente, un distanciamiento de los juegos de verdad y del orden discursivo en el que se juegan. De hecho, fue este trabajo de distanciamiento de la verdad y, tal vez habría que decirlo, de violencia sobre el orden del discurso, lo que llevó a Foucault a localizar los terrenos donde la verdad históricamente se produce y donde se establece cómo regímenes de producción de verdad, regímenes que conforman un orden del mundo a través de la discriminación entre falso y verdadero⁵⁷. Por lo mismo, el ámbito en el que Foucault realizó su labor fue el lenguaje, o mejor; el ámbito del discurso, de lo que se dice y problematiza; en suma, fue el ámbito de los enunciados donde Foucault buscó la regularidad de la voluntad de verdad que gobierna nuestra modernidad, particularmente en tanto esta regularidad produce subjetividades a través del establecimiento de dominios específicos de objeto⁵⁸. Así, el trabajo de Foucault, que fue un trabajo del pensamiento sobre sí mismo, implicó necesariamente un distanciamiento de un sujeto de su propia subjetividad en busca de otras formas de sujeción.

⁵⁷. Lo que aquí se enuncia en tanto regímenes de verdad se desarrolla en el Capítulo 2.

⁵⁸. cf. Capítulo 3.

Ahora bien, si la filosofía es en efecto un trabajo del pensamiento sobre sí mismo, es inevitable que aborde el problema de la verdad, particularmente en relación al 'orden' del mundo. La labor de Heidegger se encaminó a conformar una hermenéutica de la verdad. Como vimos, para Heidegger, la reflexión, el trabajo del pensamiento sobre sí, a) debía partir de un cuestionamiento de nuestros axiomas y nuestros fines, b) que permitiría ver a la verdad como 'adecuación' de una proposición con el objeto que enuncia, siempre dentro de una determinada apertura histórica; asimismo que c) es un apertura específica la que da cuenta de la verdad como orden del mundo, y que d) la verdad puede ser interpretada a través de lo no dicho en el lenguaje; por último, que Heidegger fundó e) una hermenéutica que al dar cuenta únicamente cómo la obra de arte constituye la verdad, dejó 'abierto' todo un ámbito de preguntas en tanto cómo lo no dicho funda otras formas de existencia.

Foucault paulatinamente se distanció de los planteamientos heideggerianos. Ciertamente Foucault parte de a) la necesidad de un distanciamiento de los axiomas y los fines que impone una determinada verdad, pero en Foucault lograr esta distancia implica un violentar la voluntad de verdad que se expresa en el orden del discurso; b) asimismo Foucault no duda que la verdad sea una adecuación de la proposición con el objeto que enuncia, pero a su vez considera que la adecuación, más que determinada por una

apertura específica, es fruto de la violencia, históricamente determinable, que implica toda verdad que se enuncia sobre las cosas. Foucault estaría de acuerdo con Heidegger en que g) la verdad expresa un orden del mundo, pero como vimos, para Foucault este orden es expresión de la violencia que ejerce sobre las cosas mismas una voluntad de verdad determinada que se muestra a través de un orden del discurso; por ello Foucault en su labor, buscó describir las reglas que al gobernar la emisión discursiva -la enunciación, la emergencia de los enunciados-, gobiernan también la producción de verdad; esto es, describió los regímenes en los que la verdad se produce. Por lo anterior, g) el ámbito del análisis de Foucault es ciertamente el lenguaje, particularmente el discurso; pero no para 'interpretar' lo no dicho, sino más bien para describir las reglas que gobiernan la enunciación, para dar cuenta del 'orden del discurso'; es decir, Foucault no interpreta, no hace hermenéutica; la labor de Foucault es hacer arqueología y genealogía⁵⁹. Ahora bien, si Heidegger buscó interpretar cómo una obra de arte constituye una verdad, por su parte Foucault se centró en e) hacer la arqueología de los discursos y la genealogía de las prácticas, que al constituir dominios de objeto, constituyen a los seres humanos en sujetos; en ello Foucault hizo arqueología del saber y genealogía de la verdad. Por último, f) Foucault buscó salir de los dominios de objeto que constituyen nuestra

⁵⁹. cf. Capítulo 2.

subjetividad, a través de un trabajo del pensamiento sobre las propias objetivaciones por las cuales la modernidad se piensa a sí misma y constituye sujetos.

El pensamiento de Foucault, junto con el de otros, entre ellos Althusser y Lacan, fue tachado de estructuralista. En primera instancia, el señalamiento de estructuralismo para los tres pensadores obedecería a que sus planteamientos -supuestamente partirían de la noción de estructura -en el caso de Althusser la estructura económica; en Lacan las estructuras psíquicas; en Foucault tal vez la noción de 'episteme'- Sin embargo, más que la presencia de algo parecido a la 'estructura', lo que hizo ver paralelos sus pensamientos fue el suelo del que brotaron.

Un síntoma de ello fue la crítica radical que los tres presentaron en la fundación de sus teorías a todo humanismo. Esto es, Althusser, Lacan y Foucault se distanciaron de la posibilidad de establecer una hermenéutica cuyo asidero fuese el hombre. Se pudiera pensar que tal reacción obedecía a un distanciamiento quizá natural, una renuncia necesaria, frente al pensamiento humanista de Sartre. Sin embargo, es posible pensar que lo que se encontraba en el fondo era otra cosa. Se sabe que Sartre al dar cuenta de su existencialismo y más tarde, al retomar el pensamiento marxista, buscó asirse de cierto 'humanismo'; esto es, buscó su asidero en el hombre. Con lo cual de cierta manera regresó a los planteamientos que hicieron surgir la modernidad,

básicamente a la cuarta pregunta de Kant. Sin embargo, el planteamiento sartreano no partía de la pregunta ¿Qué es el hombre?, sino más bien de una respuesta en términos de 'conciencia' subjetiva. Paralelamente Sartre daba cuenta del ser a partir del no ser y de una distancia semejante a la que fundó Hegel entre una verdad que inaugura un momento de desconocimiento (el en sí y el para sí). Así, lo que Sartre hizo con sus planteamientos fue renovar las respuestas hegelianas a las preguntas de Kant y, con ello, replantear la posibilidad de una hermenéutica, ésta vez basada en 'el hombre', pero que en realidad, como la que el pensamiento hegeliano fundó, no tenía asidero posible, ya que la verdad sobre el hombre sartreano, también por su propia formulación, es una verdad inalcanzable.

Si lo anterior es cierto, lo que se jugó el llamado estructuralismo -al menos el supuesto estructuralismo de Althusser, Lacan y Foucault-, más que discutir el humanismo de Sartre y más que discurrir en términos de 'estructura', fue el buscar conjurar la posibilidad de una 'hermenéutica' sin asidero posible. Y, por ello, no es casual que haya recurrido a los pensamientos de Marx, Freud y Nietzsche que buscaron salir de las respuestas hegelianas a las preguntas de Kant que, como vimos, fundaron la 'hermenéutica moderna'. Por ello, si Althusser, Lacan y Foucault tienen algo en común es, más que la noción de estructura, su enfrentamiento con el problema que plantea una hermenéutica que busca interpretar una verdad inalcanzable, problema al que ya se

habían enfrentado Marx, Freud y Nietzsche al buscar conjurar las respuestas hegelianas y dar cuenta, a su manera, de las preguntas kantianas que, a saber, fundaron nuestra modernidad. Ciertamente las preguntas de Kant recorren la modernidad. Son la modernidad en el pensamiento. Por ello, jugando con las palabras, el estructuralismo es lo más 'moderno' que tenemos.

Como vimos, en cierto sentido, Althusser y Lacan, respondieron, a su manera, las tres preguntas de Kant. Foucault, también lo hizo. A la primera pregunta, ¿qué puedo saber?, Althusser respondió con la fundación del 'corte epistemológico' entre ideología y ciencia, separando al dominio científico del dominio ideológico donde la subjetividad se juega. De una manera semejante, Lacan hizo la distinción entre 'verdad científica' y verdad subjetiva. Como veremos⁶⁰, Foucault no busó diferenciar entre 'verdad científica' y 'verdad del sujeto'; más bien dió cuenta de la forma en la que los seres humanos se convierten en sujetos, mediante la objetivación de la que son susceptibles a partir de los juegos de verdad en las ciencias; esto es, de la forma en que los individuos son sujetados por los saberes sobre ellos mismos, que ellos mismos fabrican.

A la pregunta ¿qué debo hacer?, Althusser respondió que dado que el sujeto se encuentra inmerso en los 'Aparatos Ideológicos de Estado' donde es sujeto de las relaciones de poder, lo conducente es buscar la modificación de estas

⁶⁰. cf. Capítulo 3.

relaciones mediante la práctica política. Frente al reto de acción que presenta esta pregunta, Laacan la respondió con la 'posibilidad' de la emergencia de una ética del sujeto individual a partir de la práctica psicoanalítica. Como también veremos, la teorización de Foucault parte del entramado en el que los juegos de verdad producen efectos de exclusión en las prácticas sociales, constituyendo sujetos que se encuentran en ambos lados de la líneas de separación estratégicamente trazadas. Por ello, Foucault propone ficcionar otros saberes que subviertan las subjetividades constituidas por las exclusiones.

Para Althusser la historia no tiene fines. Por ello su respuesta a la pregunta ¿qué me es permitido esperar? tiene, como en Kant, la posibilidad de hacer una consideración. Althusser se inclinó por la práctica filosófica, una práctica teórica que buscaba la revolución. Laacan vio en el práctica psicoanalítica la posibilidad de una reesortura continua de la verdad subjetiva. Foucault, como veremos, en el 'pliegue' entre sujeto y devenir interrogado por la tercera pregunta kantiana, optó por analizar las formas en las que los seres humanos se constituyen a sí mismos en sujetos a partir de prácticas sobre sí mismos. A su vez sugirió un 'repliegue' sobre sí mismo del individuo que se enfrenta al devenir, a fin de poder ficcionar una sujeción estética a la existencia misma.

Con ello, a diferencia de Althusser y Lacan⁶¹, Foucault buscó, a través de un recorrido por los juegos de verdad, mostrar como la voluntad de verdad en Occidente siempre se anota en relación al sujeto y que no produce verdades que se encuentran fuera del posible dominio de la subjetividad. Más aún, que esta voluntad de verdad produce a los sujetos que somos nosotros mismos.

En su desarrollo teórico Foucault se enfrentó muy pronto con lo problemático de la interpretación en nuestra modernidad; es decir, con lo problemático de lo que pudiera ser una 'hermenéutica moderna' a partir de Marx, Freud y Nietzsche⁶². En efecto, Foucault señala que lo singular de la hermenéutica moderna presente en Marx, Freud y Nietzsche, se puede ya mostrar en lo que para ellos mismos significó la interpretación como una tarea infinita⁶³. Asimismo, que fue

61. Foucault continuamente buscó desmarcarse de los planteamientos de Althusser y Lacan que intentaron mostrar que la verdad científica se encuentra por fuera de la subjetividad. Por ello cuestionó, por ejemplo, la noción althusseriana de 'corte epistemológico', o hacer el análisis del sujeto en términos de 'ideología', o ver la cuestión del poder a partir de la omnipresencia del Estado; asimismo, y con respecto a Lacan, Foucault rehusó ver en el discurso el dominio del significante, o ver en el Edipo una estructura fundamental de la naturaleza humana, o aceptar la 'inabordabilidad' del registro de lo real.

62. Dice Foucault en un brillante texto que data de 1964, "El primer libro del Capital, textos como El nacimiento de la Tragedia y La genealogía de la moral, la Traumdeutung, nos sitúan de nuevo ante técnicas interpretativas. Y el efecto de su impacto, la clase de herida que estas obras han producido en el pensamiento occidental, se debe probablemente a que han significado para nosotros lo que ya el mismo Marx calificó de 'jeroglíficos'. Esto nos colocó en una postura incómoda, ya que estas técnicas de interpretación nos conciernen, y que nosotros, intérpretes, tenemos que interpretarnos a partir de estas técnicas. Y es que con estas técnicas de interpretación, a nuestra vez, debemos interrogar a estos intérpretes que fueron Freud, Nietzsche y Marx, aunque seamos reflejados perpetuamente en un perpetuo juego de espejos.", Foucault, M., Nietzsche, Freud y Marx, segunda edición, Barcelona, Tusquets Editores, 1973, p 28

63. Dice Foucault, "Lo inacabado de la interpretación, el hecho de que sea siempre fragmentada, y que quede en suspenso al borde de sí misma, se encuentra, creo yo, de manera bastante análoga, en Marx, Nietzsche y Freud, bajo la forma de negación del

Nietzsche quien criticó radicalmente la posibilidad de una hermenéutica moderna al mostrar a) que la profundidad no es más que un juego de superficies⁶⁴, b) que la interpretación es una violencia sobre las cosas o sobre otra interpretación y, por tanto, que la tarea de interpretar es infinita⁶⁵, o) que si la interpretación no tiene fin lo que realmente sucede es que no hay nada que interpretar⁶⁶ y d) que si no hay nada que interpretar lo pertinente no es hacer hermenéutica sino genealogía; esto es, asistir a la emergencia de las interpretaciones⁶⁷.

Al busoar las formas en que la verdad se produce, Foucault encontró en la genealogía de Nietzsche un

comienzo. Negación de la 'Robinsonada', decía Marx; la distinción, tan importante para Nietzsche entre el comienzo y el origen; y el carácter siempre inacabado del desarrollo regresivo y analítico en Freud. Es sobre todo en Nietzsche y Freud, y en menor grado en Marx, donde se perfila esta experiencia, tan importante a mi juicio para la hermenéutica moderna, de que cuánto más se avanza en la interpretación, tanto más hay un acercamiento a una región absolutamente peligrosa, donde no sólo la interpretación va a encontrar el inicio de su vuelta a atrás, sino que además va a desaparecer como interpretación y puede llegar a significar incluso la desaparición del mismo intérprete.", Ibid., p 33

64. Dice Foucault, "Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad de la conciencia, que denuncia como un invento de filósofos; esta profundidad implica la resignación, la hipocresía, la máscara; aunque el intérprete, cuando recorre los signos para denunciarlos debe descender a lo largo de una línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es en realidad algo muy distinto de lo que parecía. Es necesario, por tanto, que el intérprete descienda, que se convierta, como dice Nietzsche, en el 'buen excavador de los bajos fondos'... Pero, en realidad, no se puede recorrer esta línea descendente cuando se interpreta, sino para restituir la exterioridad resplandeciente que fue recubierta y enterrada. Y es que, si el intérprete debe ir personalmente hasta el fondo, como un excavador, el movimiento de interpretación es, por el contrario, el de un desplome, cada vez mayor, que deja que por encima de él se vaya desplegando la profundidad de forma cada vez más visible; y la profundidad se vuelve ahora un secreto absolutamente superficial de tal forma que el vuelo del águila, la ascensión de la montaña, toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra, no es, en sentido estricto, sino el revés de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un juego y un pliegue de la superficie.", Ibid., pp 30-1

65. cf. nota 44

66. "No hay para Nietzsche un significado original. Las mismas palabras no son sino interpretaciones, a todo lo largo de su historia, antes de convertirse en signos, interpretan, y tienen significado finalmente porque son interpretaciones esenciales.", Ibid., p 37

67. "Prueba de ello es la famosa etimología de agathos.", Ibid.

pensamiento fundamental y cercano a su labor⁶⁸. En gran medida fue la forma de filosofar con el martillo lo que permitió a Foucault conjurar la voluntad hermenéutica y orientar su trabajo hacia la arqueología del saber, y la genealogía de la verdad. Fue el antecedente Nietzsche lo que le permitió a) analizar a la verdad en la dimensión en que el conocimiento que la expresa es un 'invento'; esto es en la medida en que es un acontecimiento; b) concebir a la verdad como una perspectiva, como la expresión de una voluntad que al interpretar violenta un estado de cosas, o) incursionar en los juegos de verdad que generan formas de sujeción a través de las cuales los seres humanos se convierten en sujetos. Por ello, tanto en su arqueología como en su genealogía, es decir, en su forma de hacer historia, se muestra la presencia de Nietzsche⁶⁹.

Ciertamente podríamos encontrar una respuesta de Foucault a las preguntas de Kant y podríamos ver en ellas, la búsqueda por conjurar las respuestas hegelianas⁷⁰. En

⁶⁸. En relación a Nietzsche es difícil señalar la magnitud de lo recibido por Foucault. Sabido es que el pensamiento de Nietzsche es y ha sido motivo de innumerables interpretaciones. Pero el acierto de Foucault fue el haber puesto a Nietzsche en la práctica. Asimismo el haber incursionado en terrenos /poco recorridos por la teoría -la locura, la medicina, la prisión, la sexualidad, el placer-, es una marca que a Foucault probablemente le haya venido de Nietzsche. Dice el propio Foucault, "La presencia de Nietzsche es cada día más importante. Pero me cansa la atención que se le presta para hacer sobre él los mismos comentarios que se hacen o se harían sobre Hegel o Mallarmé. Yo, las gentes que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar.", Foucault, M., Microfísica del poder, primera edición, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1979, p 101

⁶⁹. cf. Capítulo 2.

⁷⁰. Al respecto en el Capítulo 2. se desarrolla un cuestionamiento del régimen de producción de verdad en Hegel y la búsqueda de Foucault por conjurar las nociones de 'continuidad', 'totalidad' y 'conciencia' propias del pensamiento hegeliano, y en el

efecto, Foucault buscó salir de la problemática de la hermenéutica moderna; pero también buscó evitar plantearse el problema de un sujeto cuya verdad se encuentra fuera de él, una verdad que es asimismo desconocimiento, y que deja al sujeto condenado a reconocerse en un origen que continuamente se le escapa⁷¹.

A cambio, al indagar cómo se constituyen los sujetos a través de los juegos de verdad, Foucault estableció tres dominios específicos que, de alguna manera, (co)responderían a los cuestionamientos de nuestra modernidad, y por ello, a las preguntas kantianas. Como veremos, Foucault interrogó los lugares en los que se realiza la constitución histórica de dominios de objeto (objetivaciones) por los que los seres humanos se convierten en sujetos. Tal vez la labor de Foucault pudiera verse como la constitución de tres críticas (en el sentido kantiano) de la subjetividad: a) crítica de las condiciones históricas en las que los sujetos se constituyen a partir los juegos de verdad en las ciencias; b) crítica de las condiciones históricas en las que los sujetos emergen a través de los juegos de verdad propios de las relaciones de poder; y c) crítica de las condiciones históricas en las que se produce la constitución subjetiva a partir de los juegos de verdad propios de las prácticas de sí⁷². En lo que sigue veremos cómo Foucault delimitó el

Capítulo 3. se pregunta por el sujeto de su propio saber; saber que es en Hegel desconocimiento.

⁷¹. Es particularmente importante al respecto ver el análisis que Foucault hace en *Las palabras y las cosas*, sobre 'El hombre y sus dobles'. cf. Capítulo 3.

⁷². cf. Capítulo 3.

campo de su quehacer y cómo, a través de una arqueología de la verdad fundó estas tres críticas. Particularmente nos detendremos en el Capítulo 2. en la arqueología de la verdad y en el Capítulo 3. en las formas a través por las cuales los seres humanos se constituyen en sujetos a partir de los juegos de la verdad. Con ello, veremos cómo Foucault buscó dar respuesta a los problemas propios de nuestro tiempo y quizá también salir de la modernidad⁷³.

73. Al respecto del pensamiento de Foucault como el fin de la modernidad, ver particularmente Morales, C., Foucault: ¿el fin de la modernidad?, en Cuadernos Americanos, México, vol XLIII, nov.-dic., No. 6, 1984, y Morales, C., Individuo, violencia y política, en La herencia de Foucault, México, Unam-Ediciones El Caballito, 1987.

CAPITULO 2. ARQUEOLOGIA DEL SABER Y GENEALOGIA DE LA VERDAD

2.1 Regímenes de verdad: la historia es la historia de la verdad.

La voluntad de verdad que atraviesa por siglos a Occidente exige que el discurso, las ciencias y la filosofía sean verdaderos. Esta misma voluntad de verdad presenta su exigencia a nivel de las prácticas. En efecto, en la verdad se amparan las acciones de los hombres que permiten ordenar su propia vida, dar sentido a sus actos, establecer disciplinas, marcar límites, producir realidades. Esto es, en Occidente, todo saber y toda acción deben ser verdaderos.

Por ello nuestra historia es la historia de la verdad. En ella podemos identificar precisamente que el saber y las acciones de los hombres se amparan en la verdad. Más aún, se configuran y toman forma a la luz de la verdad. Por ello, para algunos, la historia puede ser vista como el proceso en el que la verdad paulatinamente se ha venido develando: el efecto óptico que produce ver la historia de nuestra voluntad de verdad, hace pensar a veces que la historia es una línea continua en la que lentamente la verdad ha venido descubriéndose.

Pero, como vimos, Nietzsche en el siglo pasado y Foucault recientemente, postularon la posibilidad de una historia 'externa' de la verdad, particularmente de las formas en las que la verdad se produce y se ha producido en Occidente. Esto es, a diferencia de quienes ven la historia como el lento desenvolvimiento de la verdad, Nietzsche y

Foucault buscaron dar cuenta de cómo la verdad se ha producido, en tanto expresión de acontecimientos concretos en los que se muestra una voluntad de verdad particular. Por ello su referencia no fue el qué de la verdad, sino las formas en las que la verdad se produce. Más aún, las formas en las que una determinada voluntad de verdad impone una interpretación específica, es decir, violenta un estado de cosas e impone un orden singular.

La búsqueda de ambos fue en el lenguaje. Particularmente Foucault se centró en analizar cómo es qué en nuestras sociedades se establece 'el orden del discurso'. Para ello Foucault incursionó en la historia de la verdad, pero particularmente haciendo una historia de los juegos de verdad¹. En un orden específico, y de acuerdo a los estudios de Foucault, por juegos de verdad podemos entender las formas en las que los hombres se dan a pensar su ser propio cuando se perciben y se contemplan como sujetos. De esta manera, al hacer la historia de los juegos de verdad, Foucault hizo también historia de las formas en las que se constituyen los sujetos a partir de prácticas específicas y de las formas en las que se

¹. En los textos de Foucault no hay una teorización específica en torno a los 'juegos de verdad'. Existen señalamientos en torno a ello. Pero consideramos que esta noción es esencial a sus pesquisas. Por otra parte, la definición que aquí ensayamos está restringida a los trabajos de Foucault. Ciertamente es posible pensar los 'juegos de verdad' en otros ámbitos; por ejemplo, en los que se refiere al reconocimiento que todo sujeto requiere de sí mismo para 'reproducir' su subjetividad en el ámbito de sus actividades y sus formas de vida. Para lo que aquí interesa, y en referencia a los estudios de Foucault, recordemos lo que en el capítulo anterior ya fue citado: "¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?", Foucault, M., Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres, op, cit.

problematizan las propias prácticas y se produce la verdad en ámbitos particulares.

Foucault, al hacer diversas historias de la verdad, desarrolló sendos programas para analizar tanto las problematizaciones a través de las cuales se produce la verdad -en la medida que es en ellas donde los hombres piensan y deben pensar su propio ser-, como las prácticas, que permiten precisamente la formación de las problematizaciones. En un texto en el que retrospectivamente retoma su quehacer, Foucault da cuenta de sus búsquedas alrededor de una historia de la verdad y señala que la arqueología le permitió indagar las formas de las problematizaciones en las que la verdad se formula y la genealogía analizar las prácticas por las que las propias problematizaciones se generan y modifican².

El campo de análisis de Foucault fue el de los discursos, o mejor, el de los órdenes que imponen los discursos, ya que en ellos es donde se expresa el juego de problematizaciones -que es el juego de la verdad- que

². "Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus 'ideologías', sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquellas. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones...Problematización de la locura y de la enfermedad mental a partir de prácticas sociales y médicas, al definir un cierto perfil de 'normalización'; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas 'epistémicas', problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen al modelo 'disciplinario'. Y ahora quisiera mostrar cómo, en la antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una 'estética de la existencia'", Ibid., p 14-5

condensa conocimientos, códigos y reglas, que a su vez establecen disciplinas, producen realidades, señalan líneas de demarcación entre lo verdadero y lo falso, generan exclusiones, etc. Esto es, el espacio en el que Foucault se internó fue el de la relación entre discursos verdaderos y diversas 'maneras de hacer'.³

Así, en La historia de la locura⁴, Foucault analizó la producción de discursos verdaderos sobre la locura en relación a las prácticas de encierro de los locos; en El nacimiento de la clínica⁵ estudió la formación de los discursos verdaderos de la medicina clínica alrededor de las prácticas hospitalarias y su relación con la salud pública y la organización del nuevo orden civil emergente de la Revolución francesa; en Las palabras y las cosas⁶ indagó la producción de la verdad en las 'ciencias empíricas' - economía, biología, lingüística - alrededor de las prácticas que constituyen empíricamente a un sujeto de trabajo, un sujeto vivo y un sujeto hablante; en Vigilar y castigar⁷ investigó la emergencia de la verdad sobre el 'hombre normal' y la expresada por algunas 'ciencias humanas' - pedagogía, psicología, criminología, antropología criminal-

³. Dice Foucault, "Si he estudiado unas 'prácticas' como las del secuestro de locos, o la medicina clínica, o la organización de las ciencias empíricas, o del castigo legal era para estudiar este juego entre un 'código' que regula unas maneras de hacer (que prescribe como seleccionar personas, cómo examinarlas, cómo clasificarlas las cosas y los signos, cómo amaestrar individuos, etc.) y una producción de discursos verdaderos que sirven de fundamento, de justificación, de razones de ser, y de principio de transformación a estas mismas maneras de hacer.", en La imposible prisión: debate con Michel Foucault, primera edición, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982.

⁴. Foucault, M., Historia de la locura en la época clásica, op. cit.

⁵. Foucault, M., El nacimiento de la clínica, op. cit.

⁶. Foucault, M., Las palabras y las cosas, op. cit.

⁷. Foucault, M., Vigilar y castigar, op. cit.

en torno a las prácticas disciplinarias y en general a las prácticas de ejercicio del poder; en fin, en los tres volúmenes de la Historia de la Sexualidad⁸ buscó dar cuenta de la constitución de la verdad en relación a las prácticas en las cuales el sujeto se constituye mediante un trabajo sobre sí mismo.

En este sentido a Foucault le interesó hacer una historia a través de la cual se mostrara cómo los hombres se gobiernan a sí mismos y a los otros a través de las formas en la que la verdad se produce en diversos ámbitos discursivos⁹. Partiendo de que la verdad constituye órdenes específicos, Foucault buscó dar cuenta de esos órdenes precisamente en la medida en que la verdad se expresa en los discursos. Por lo mismo, el campo privilegiado para los análisis de Foucault fue el de los dominios del saber que particularmente, como señalamos, se relacionan con prácticas específicas.

De esta manera, Foucault analizó sí la verdad, pero particularmente como 'un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados' verdaderos¹⁰. Por ello lo que a Foucault le interesó fue analizar los regímenes en los que la verdad se

⁸. Foucault, M., Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber, op. cit.; Foucault, M., Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres, op. cit.; Foucault, M., Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí, op. cit.

⁹. Dice Foucault, "mi problema consiste en saber cómo se gobiernan los hombres (a sí mismos y a los otros) a través de la producción de verdad.", en La imposible prisión: debate con Michel Foucault, op. cit.

¹⁰. Foucault, M., Microfísica del poder, primera edición, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1978, p 169

produce. Esto es, los discursos que conforman dominios de saber y, por tanto, dominios de verdad, por los que los hombres dan cuenta de sí mismos, ordenan su vida, dan sentido a sus actos, establecen disciplinas y líneas de demarcación y producen realidades. En suma, los regímenes de la verdad a través de los cuales los seres humanos se constituyen en sujetos.

Para Foucault cada sociedad tiene su propio régimen de verdad¹¹, en la medida en que cada sociedad produce discursos específicos, dominios de saber que le son consubstanciales. Por ello, consideró que el hacer la historia de la verdad implica necesariamente hacer la historia de cómo los enunciados se producen, funcionan, circulan y se transforman en una sociedad determinada. Foucault analizó diversos regímenes de la verdad en relación a las formas en las que los sujetos se han constituido y se constituyen en nuestras sociedades. Para ello hizo arqueología del saber y genealogía de la verdad. En este capítulo, buscaremos dar cuenta de la utilización e incluso elaboración de estos instrumentos, en relación a los dominios de saber analizados por el propio Foucault.

2.2 Historia arqueológica de la verdad

¹¹. "Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su 'política general de la verdad': es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.". Ibid., p 187

Para Foucault cada sociedad tiene su propio régimen de verdad. Al hacer historia de la verdad, Foucault hizo historia de los regímenes en los que la verdad se produce. De hecho, con excepción de La arqueología del saber¹², cada uno de sus textos fundamentales fueron estudios de historia, aunque dada su posición nunca se definió como historiador. Foucault los entendía como ejercicio filosófico alrededor de la historia¹³, en tanto consideraba que pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa y hacerlo pensar de otro modo.

En este ejercicio filosófico, Foucault buscó continuamente definir su posición frente a las formas de hacer historia. En esta dimensión, son de importancia los textos Respuesta al círculo de epistemología¹⁴ y La Arqueología del saber¹⁵, porque en ellos aparece una primera explicación teórica de lo que en sus primeros textos¹⁶ se encontraba inmerso, particularmente en relación a su modo de hacer historia. Aquí a Foucault le interesaba distanciarse de ciertas nociones que, a saber, gobiernan cierto estilo de historia: continuidad, conciencia y totalidad. Con ello buscaba establecer un distanciamiento frente a la filosofía

12. Foucault, M., La arqueología del saber, octava edición, México, Siglo XXI editores, 1982.

13. "Mis libros no son tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos.", en La imposible prisión: diálogo con Michel Foucault, op. cit., p 57

14. Foucault, M., Respuesta al círculo de epistemología, en Análisis de Michel Foucault, primera edición, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970.

15. op. cit.

16. Los primeros textos de Foucault a los que aquí nos referimos fueron, en orden cronológico, La historia de la locura, El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas.

de la historia y la teleología del devenir; esto es, buscaba distanciarse del pensamiento hegeliano.

En efecto, hay en Hegel todo un régimen de producción de verdad y hay indicios que permiten pensar que obedece a la forma en que en muchos casos todavía pensamos. Si lo anterior es cierto, el régimen de producción de verdad¹⁷ en Hegel tendría que ver necesariamente con una determinada concepción de la historia. En sus Lecciones sobre la filosofía de la historia universal¹⁸, Hegel insiste en que la historia ha de verse de acuerdo a su contenido esencial, esto es, la Idea, que se proyecta al espíritu humano realizándose en los espíritus de los pueblos. A su vez, el espíritu es aquello que tiene conciencia de sí, y es en este su saber de sí mismo, en este para sí, donde radica su sustancia. Es en el sólo depender de sí mismo donde el espíritu muestra su sustancialidad. Así, el espíritu, en la medida en que se produce y realiza de acuerdo a su saber de sí, se muestra en la historia conforme a un fin último. Es labor de la filosofía de la historia comprender este proceso y enunciarlo en tanto verdadero.

Ahora bien, la comprensión y enunciación del proceso histórico en el cual el espíritu en sí se autoconoce, es decir, se convierte en para sí, ha de realizarse, de acuerdo a la lógica hegeliana, a partir del conocimiento de la historia misma. No se trata de que la filosofía enuncie el

¹⁷. Asumamos aquí la noción de producción de verdad de Foucault, referida particularmente al discurso hegeliano.

¹⁸. Hegel, G. W. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, primera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1980

proceso histórico y su fin último sin el conocimiento de los hechos históricos. Hegel insistirá en que, para que la filosofía pueda enunciar el proceso histórico de autoconocimiento del espíritu y su fin último, es necesario ir a la propia historia universal, y es ahí donde la razón encuentra el material para la especulación. El trabajo de la razón hará para sí, es decir, consciente, lo que en la historia se encuentra en sí. El propio Hegel puede enunciar el proceso histórico de acuerdo con su fin último en estas sus Lecciones, porque en él el pensamiento, a través de la consideración filosófica, se hace consciente mediante el saber de la historia universal. Saber que saldrá al paso frente a toda crítica que parta de la idea de que la filosofía se apropia de la historia con supuestos racionales. Queda claro que el proceso de autoconocimiento del espíritu consiste en hacer para sí, es decir consciente, lo que en la historia se encuentra en sí, y esto mediante el saber histórico cernido a través del cedazo de la razón que lo organiza y enuncia: enunciación verdadera que identifica lo racional, lo consciente, con el curso de la realidad.

El dispositivo hegeliano de producción de verdad es también utilizado para la explicación del proceso en el cual el esclavo se libera del amo por medio del trabajo. Aquí también se trata de que el en sí se vuelva para sí¹⁹. El esclavo en tanto tal, se encuentra extrañado de sí mismo. Es a través de su sujeción al proceso de trabajo, tal y como

¹⁹ Hegel, G. W. F., La fenomenología del espíritu, primera reimpresión de la primera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

lo concibe Hegel, como el esclavo adquiere un saber que le permite someter a la naturaleza y en última instancia, liberarse de su condición de esclavitud. La emergencia, en este proceso, de la verdad como saber para sí le permite librar su condición de esclavitud. Así, el ser para sí del esclavo, es el camino a través del cual la identidad real-racional se afirma. Esto es, tanto en la dialéctica del amo y del esclavo, como en la enunciaci3n de la verdad en el proceso hist3rico, la identidad real-racional se da en el momento en que lo no pensado, lo otro, pasa a la conciencia. Y esta identidad real-racional que es la verdad como absoluto presente, es un saber que permite la enunciaci3n de la verdad en la historia, y la liberaci3n del esclavo.

Tal vez no nos desprendemos a3n de este r3gimen de pensar y ser3a de importancia considerar que a3n es nuestro contempor3neo. Si pensamos as3, habr3amos de considerar tambi3n que la dial3ctica de Hegel es abierta y que recorre la historia, particularmente su dial3ctica del en s3 al para s3. Pero si lo pensamos de esta manera habremos tambi3n de aceptar que el hombre es aquel ser ah3 que lucha por hacer para s3 lo que tiene en potencia. De tal suerte que el hombre acaba siendo ese lugar en el que se debate continuamente lo pensado con lo que no se piensa, aunque se quiera y busque pensar. Es, parad3jicamente, un lugar de conocimiento y desconocimiento continuo.²⁰ Hegel se encuentra con un hombre que est3 sujeto a s3 mismo entre lo

²⁰. cf. El sujeto de su propio saber, en el Cap3tulo 3.

que piensa y lo que no puede pensar, entre el cogito y lo impensado²¹. La salida que encuentra es el para sí, pero que se vuelve un juego interminable, ya que una vez alcanzado cierto saber, aparecerá un nuevo momento de desoconocimiento. Así, la historia universal será en Hegel el desenvolvimiento y la exégesis de ese ir y venir constante entre la posibilidad de pensar lo mismo frente a lo otro, al tiempo que la filosofía de la historia será la conciencia de toda práctica posible y de todo proceso histórico.

A partir de lo anterior, es posible decir que en Hegel se encuentra la búsqueda de: a) hacer de la historia una curva bien trazada, es decir continua, que elimine lo contingente; b) que la conciencia sea la portadora de todo saber y práctica posible, y c) hacer del tiempo histórico una totalización.²²

Sirva el rodeo por el régimen de producción de verdad en Hegel para reencontrarnos con la forma en la que Foucault busaba desprenderse de las nociones de continuidad, conciencia y totalidad, propias del pensamiento hegeliano. En las primeras páginas de La arqueología del saber, Foucault dirige su mirada hacia diferentes formas de hacer historia en nuestra contemporaneidad. Foucault advierte en ellas ciertas particularidades. Específicamente en relación al dominio de lo que se conoce generalmente como historia -

²¹. cf. El cogito y lo impensado, en Foucault, M., Las palabras y las cosas, séptima edición, México, Siglo XXI editores, 1976

²². Se destacan aquí estos puntos en función de lo que Foucault se propuso enfrentar con su historia arqueológica.

Foucault se refiere a la 'historia a secas', Foucault trae a cuenta que en los últimos años se puede observar que los historiadores buscan estudiar los 'períodos largos', las grandes continuidades, los fenómenos que al parecer permanecen inalterados por siglos, por encima del análisis de los acontecimientos²³. Foucault señala asimismo que en la misma época, pero en otro ámbito -el de la historia de las ideas, la historia de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento, de la literatura- la forma de hacer historia es a partir de destacar los fenómenos de ruptura²⁴.

Esto es, Foucault, al internarse en indagar cómo la verdad se produce en los ámbitos de los que se hace la historia, encuentra que en toda una serie de análisis contemporáneos la 'historia a secas' se ha configurado como la descripción de procesos de larga duración, lo que ha implicado el desdibujamiento de lo que tradicionalmente se había analizado como la irrupción de los acontecimientos. Mientras que las historias de las ciencias, la literatura, la filosofía, parecen descansar sobre la discontinuidad. Para Foucault el 'entrecruzamiento' entre la 'historia a

23. "Desde hace décadas, la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos periodos, como si, por debajo de las peripecias políticas y de sus episodios, se propusieran sacar a luz los equilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles, las regulaciones constantes, los fenómenos tendenciales que culminan y se invierten tras de las continuidades seculares, los movimientos de acumulación y las saturaciones lentas, los grandes zócalos inmóviles y mudos que el entrecruzamiento de los relatos tradicionales había cubierto de una espesa capa de acontecimientos.", Foucault, M., La arqueología del saber, op. cit., p 3

24. "Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarna en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones.", Ibid., p 5

secas' y las historias del pensamiento, de las ciencias, etc., es un fenómeno que muestra una particular distribución del saber histórico, en tanto muestra un régimen de formación específico. Foucault señala que la presencia de los 'períodos largos' en la historia no implica un retorno a las filosofías de la historia, sino que es fruto de una elaboración concertada de los datos históricos y, por tanto, de un nuevo régimen de la verdad histórica²⁵; asimismo que la puesta en escena de la discontinuidad por parte de otro tipo de historias, es fruto también de un nuevo régimen de verdad, que pone en cuestión las posibilidades de totalización²⁶.

Como consecuencia de lo anterior, Foucault señala que lo que emerge de este nuevo régimen de producción de la verdad en la historia, es la formación de una historia general frente a lo que implicaba una historia global. En una historia global, apunta Foucault, los fenómenos se agrupan alrededor de un centro único, un sólo principio, una sola visión del mundo. Por su parte, una historia general es el despliegue de diferentes series, cronologías, temas en un espacio abierto, donde no es posible localizar ningún centro

25. "La aparición de los períodos largos en la historia de hoy no es una vuelta a las filosofías de la historia, a las grandes edades del mundo, o a las fases prescritas por el destino de las civilizaciones; es el efecto de la elaboración, metodológicamente concertada, de las series.", Ibid., p 12

26. "en la historia de las ideas, del pensamiento y de las ciencias, la misma mutación ha provocado un efecto inverso: ha disociado la larga serie constituida por el progreso de la conciencia, o la teleología de la razón, o la evolución del pensamiento humano; ha vuelto a poner sobre el tapete los temas de convergencia y de la realización; ha puesto en duda las posibilidades de la totalización.", Ibid., p 12

privilegiado²⁷. Por ello, Foucault considera que el 'descentramiento' de una historia global hacia una historia general, ha constituido una ruptura de amplia envergadura; fundamentalmente porque una historia general en su desplegar un espacio en dispersión a) cuestiona las continuidades y los fines, b) pone a discusión que la conciencia sea la portadora de todo saber y práctica posibles, y c) la pertinencia de las totalizaciones históricas. Es decir, se opone en tanto régimen de formación a una historia realizada bajo un régimen de producción de verdad como el hegeliano.

La breve descripción del régimen en el que la verdad histórica se produce, presentada por Foucault en las primeras páginas de La arqueología del saber, le permitió enunciar lo que ya se encontraba inmerso en La historia de la locura, pero que ocupa un papel importante en Las palabras y las cosas, y que es la cuestión de la constitución del sujeto a partir de las prácticas discursivas²⁸. Porque para Foucault, el hacer la historia como continuidad, conciencia y totalidad, lleva como correlato específico la fundación del sujeto²⁹, y en particular el 'hombre' de las ciencias humanas. En efecto, en la Historia de la locura, El nacimiento de la clínica y en Las palabras y las cosas, el problema de la fundación del sujeto se encontraba presente,

27. "Una descripción global apaña todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión.", Ibid., p 16

28. Lo que aquí únicamente se señala se desarrolla en el Capítulo 3.

29. "La historia continua, es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta..". Ibid., p 20

precisamente en la medida en que Foucault revisaba los estatutos de normal y loco, médicos y enfermos y el papel de la retícula hombre en las ciencias humanas. Foucault descubrió aquí lo que implicaba una historia continua, ascendente y totalizante en la fundación del sujeto, e incluso del sujeto de conocimiento. Empezó a conocer en forma precisa las objetivaciones de las que los seres humanos son susceptibles y en las que se constituyen como sujetos³⁰. De aquí precisamente su distanciamiento frente a la historia como totalidad, como toma de conciencia y como continuidad. De aquí también el surgir de una forma particular de hacer historia como ejercicio filosófico.

También como ejercicio de distanciamiento Foucault describe cómo, en su forma de hacer historia, se desembarazó de las nociones de tradición, influencia, desarrollo, evolución y teleología, mentalidad y espíritu, los grandes tipos de discurso, libro y obra, el origen y -lo 'ya dicho'³¹. Distanciamiento que le abrió los espacios de su análisis. Así, una toma de posición frente a la filosofía de la historia, una crítica de las nociones ligadas a los postulados de continuidad, conciencia y totalidad, un poner a discusión la soberanía del sujeto y un distanciamiento frente a las unidades discursivas, permitió a Foucault abrirse un terreno de amplia magnitud que fue el dominio de los enunciados³², objeto de su historia arqueológica.

³⁰ ver Capítulo 3.

³¹ Foucault, M., *La arqueología del saber*, op. cit., pp 33-41

³² "Una vez suspendidas esas formas inmediatas de continuidad se encuentra, en efecto, liberado todo un dominio. Un dominio inmenso, pero que se puede definir: está constituido

La historia de la locura en la época clásica es la historia arqueológica en la que Foucault busca encontrar la regularidad de los enunciados sobre la locura. Al internarse en la historia de la formación del saber en torno a los locos, Foucault descubre que la verdad emergente no es una a través del tiempo. Así, encuentra que la regularidad de los discursos en torno a la locura no radica en un 'objeto' locura que hubiese estado siempre ahí esperando para ser develado. Sino que encuentra que la unidad de los discursos alrededor de los locos viene establecida por las diferentes formas en las que los propios discursos y las prácticas constituyen la locura en una época determinada. Es decir, que la locura se constituye en la medida de la emergencia de las descripciones médicas que la objetivan, de la existencia de medidas de exclusión que establecen las líneas de sombra entre los locos y los cuerdos, de la formación de discursos filosóficos que dan cuenta de la 'razón' y de la 'sinrazón' de los locos, de la fundación de instituciones que la confinan, de la presencia de obras literarias que hablan de ella y le asignan un lugar. Por ello, Foucault va a encontrar en la 'psicopatología' del siglo XIX, no la verdad en torno a la locura, sino un discurso que forma parte de un régimen específico de verdad que, junto a las prácticas jurídicas, a las instituciones que la tratan, a la literatura que habla de ella, conforma la unidad de

por el conjunto de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados y escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno... Así aparece el proyecto de una descripción pura de los acontecimientos discursivos como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman." Ibid, p 43

discursos y prácticas. Y es precisamente en esta unidad de los discursos sobre la locura que Foucault encuentra que la formulación del régimen de verdad es lo que constituye sujetos específicos: en este caso los locos y los cuerdos³³.

El nacimiento de la clínica es también una historia arqueológica, en la medida que analiza las formas en las que la verdad se produce en el discurso médico. Foucault busca identificar la 'percepción' médica, productora de una verdad específica, que surge a fines del siglo XVIII. Aquí Foucault va a describir la nueva relación que se va a establecer entre las palabras que enuncian la verdad de la enfermedad y la percepción misma del individuo enfermo. En este análisis arqueológico a Foucault le va a interesar estudiar cómo el propio sujeto enfermo va a ser fundado por la mirada del médico, y en esta medida mostrar que es en la trama de la formulación de la medicina emergente donde se asignan los lugares de 'médicos y enfermos'. En esta medida el análisis de Foucault revela que no son los 'objetos' los que esperaban ser develados; para Foucault, lo que la clínica inaugura es un espacio de observación en el que los individuos enfermos son percibidos con base en una experiencia que no es sólo la de la 'objetividad' científica, sino un dominio heterogéneo cuya unidad se encuentra conformada por medidas políticas (el combate de las epidemias y la organización social), medidas económicas

³³. Una descripción más minuciosa sobre la historia de la locura, aparece en el Capítulo 3., particularmente en relación a la constitución de los sujetos a partir de los juegos de verdad que producen exclusiones.

(la reducción del costo económico pagado por el Estado en la atención a los pobres), una nueva organización de la enseñanza de la medicina (el establecimiento de una educación reglamentada para limitar el 'abuso' de quienes se hacen pasar por médicos), la formación de discursos en torno a las ventajas de la salud, la generalización de las autopsias, los discursos 'filantrópicos'. Para Foucault, este entramado de discursos y prácticas diversos es lo que constituyó la posibilidad de la experiencia clínica.

En efecto, en su segunda historia arqueológica Foucault describe cómo la verdad sobre la enfermedad quedó constituida por la 'mirada médica' a partir de fines del siglo XVIII. Lo cual implica que para Foucault, la enfermedad no ha sido percibida siempre de la misma manera, sino que el entramado en el que es enunciada define las condiciones de su percepción. Esto es, Foucault buscará encontrar las relaciones que hicieron vincular las palabras y las cosas de la manera específica en la que la medicina a través de la experiencia clínica lo hace desde hace aproximadamente dos siglos. Particularmente, Foucault buscará definir el apriori histórico que constituyó las condiciones de posibilidad de la mirada médica.

Para Foucault, un primer paso en la formación de la mirada médica moderna, que fue decisivo para dejar atrás la 'medicina de las especies'³⁴, fue dado cuando la salud se

³⁴. La medicina de las especies, propia de los siglos XVII y XVIII, se preocupó fundamentalmente por clasificar las enfermedades en un espacio homogéneo con independencia de su localización social. cf. cap 2. de El nacimiento de la clínica.

convirtió en cuestión política, en problema de Estado, fundamentalmente a partir de que la medicina se ocupó de las epidemias, lo cual generó una 'conciencia política' de la enfermedad; conciencia que, a su vez, se configuró con mayor solidez a través de la revolución cuando el espacio de la medicina coincide con el espacio social y se recomienda la instauración de medidas específicas para el control comunitario de la salud, que hace surgir un conocimiento, y con ello una verdad, sobre la sociedad sana y el hombre saludable. Foucault muestra cómo esta unión entre una ideología política, que sostiene la tesis de que los hospitales y asilos no deben existir en una sociedad ya redimida por la revolución, y una tecnología médica que busca la salud de la comunidad y con ello la reestructuración del saber médico, no inauguran aún la posibilidad del establecimiento de una 'campo libre' para el surgimiento de la mirada médica moderna. Paradójicamente, la clínica moderna surge, continua Foucault, cuando en los años posteriores al 'fervor' revolucionario, se asigna a la profesión médica un dominio cerrado y específico -el hospital-, cuando la enfermedad es interés de la filantropía y cuando el sufrimiento se convierte en espectáculo. Para Foucault son estos los elementos que permitieron la formación de la 'verdad' de la medicina moderna, o mejor aún, la formación del régimen específico de la verdad de la clínica³⁵.

³⁵. Dice Foucault, "No es por consiguiente la concepción de la enfermedad lo que ha cambiado primero, y luego la manera de reconocerla; no es tampoco el sistema de señales que ha sido modificado después en la teoría; sino todo el conjunto y más profundamente la relación de la enfermedad con esta mirada a la cual se ofrece y que al mismo tiempo ella

Ahora bien, es claro advertir que Foucault, al describir este régimen en el que la verdad médica se produce, señala asimismo un lugar específico para el 'sujeto de conocimiento', es decir el médico, que deslizará su 'mirada' sobre el cuerpo de los individuos que, en tanto sujetos-enfermos, serán el 'objeto' de conocimiento de la clínica: situación privilegiada que permitirá al médico a) reconocer los síntomas e inscribirlos en el 'orden del discurso' a través de la transparencia entre síntoma y enunciado³⁶; lo que implicará, por otra parte que b) lo que se dice, lo que se describe, es el síntoma mismo, situación que convierte al médico en la 'conciencia' de la enfermedad³⁷; y, por lo anterior, c) la enfermedad es absolutamente 'enunciabile' en su verdad³⁸.

Para Foucault es esto lo que hace que la mirada médica tenga la propiedad de leer un lenguaje en la medida en que observa el espectáculo de la enfermedad.³⁹ Es decir, de leer la verdad en la medida en que la verdad se manifiesta en el síntoma. Lo que implica también que es en la lectura del síntoma como se puede aprender el texto de la enfermedad⁴⁰ y que todo lo que se ve es susceptible de enunciarse al tiempo

constituye. No hay división que hacer entre teoría y experiencia, o métodos y resultados; es menester leer las estructuras profundas de la visibilidad en las cuales el campo y la mirada se vinculan el uno a la otra, por códigos perceptivos... Ibid., p 131

36. Ibid., p 133

37. Ibid., p 135

38. "No hay enfermedad sino en el elemento de los visible, y por consiguiente de lo enunciabile.", Ibid. p 138

39. "La mirada clínica tiene esa paradójica propiedad de entender un lenguaje en el momento en que percibe un espectáculo.

40. "La génesis de la manifestación de la verdad es también la génesis del conocimiento de la verdad. No hay por tanto diferencia de naturaleza entre clínica como ciencia y como pedagogía.", Ibid., p 159

de que todo lo que se enuncia es completamente visible⁴¹. Ahora bien, Foucault encuentra que dentro de la mirada médica se considera que para realizar esta lectura es necesaria una 'sensibilidad' específica y habilidades y destrezas particulares, lo que constituye que la mirada se convierte entonces en una forma de leer que localiza puntos específicos: los órganos. Y es en esta dimensión de la lectura de la enfermedad donde Foucault localiza el gesto de Bichat que constituye la 'anatomía patológica' a través de la realización de las autopsias que permiten construir una verdad en base al estudio de los órganos que muestran su patología. Así, dice Foucault, la muerte ha sido integrada a la medicina pero para iluminar la verdad sobre las enfermedades; verdad que en adelante hará del médico el depositario del saber sobre la vida y la muerte de los individuos, en tanto es poseedor de la mirada absoluta que domina los mecanismos de toda percepción en medicina⁴². Según Foucault, con Broussais se consolida la medicina moderna en tanto la mirada médica ya no se detiene en el órgano muerto, sino en el espacio del organismo vivo. Con ello, continúa Foucault, se estableció el eslabón final que constituyó el apriori histórico de la clínica.

Para Foucault el establecimiento de la medicina moderna no implica el desvelamiento de un objeto que ahí estaba

⁴¹. Ibid., p 167

⁴². "En otro tiempo, los médicos se comunicaban con la muerte por el gran mito de la inmortalidad, o por lo menos de los límites de la existencia poco a poco apartados. Ahora, estos hombres que velan por la vida de los hombres, se comunican con la muerte bajo la forma sutil y rigurosa de la mirada.", Ibid., p 236

esperando la luz. Foucault insistirá en que lo sucedido es más bien una redistribución de las relaciones entre lo visible y lo enunciable⁴³. Es decir, la constitución de un nuevo régimen de verdad. Como vimos, para Foucault, la formación de este nuevo régimen de verdad implicó una nueva percepción social de la enfermedad, la reorganización de los sistemas hospitalarios por razones políticas y económicas, una nueva definición de los estatutos de médicos y enfermos, una nueva concepción de la salud pública y por tanto, una nueva organización del saber y con ello de la verdad, de acuerdo a nuevas relaciones entre lo visible y lo enunciable.

El subtítulo de Las palabras y las cosas es 'una arqueología de las ciencias humanas'. En esta su tercera historia arqueológica, Foucault se interrogará por el espacio de orden a través del cual es posible la cientificidad-moderna, particularmente el que se refiere a las llamadas ciencias humanas. Para ello Foucault buscará conocer el apriori histórico que permite ordenar las cosas en un lugar común; específicamente el apriori que permite la constitución de las ciencias humanas con su objeto: el hombre. En las primeras páginas de Las palabras y las cosas, Foucault señala que en el extremo de toda cultura se encuentran los códigos

⁴³. "Se tiene la impresión de que, por primera vez desde hace milenios, los médicos, libres a fin de teorías y de quimeras, han consentido en abordar para él mismo y en la pureza de una mirada, no prevenida, el objeto de su experiencia. Pero es menester volver al análisis: son las formas de visibilidad las que han cambiado; el nuevo espíritu médico del cual Bichat es, sin duda, el primer testigo absolutamente coherente, no debe inscribirse en el orden de las purificaciones psicológicas y epistemológicas; no es otra cosa que una reorganización sintáctica de la enfermedad en la cual los límites de lo visible y de lo invisible siguen un nuevo trazo.", Ibid., p 274

fundamentales que constituyen para los hombres los órdenes empíricos por los cuales se reconocen (lenguaje, esquemas perceptivos, jerarquía de sus prácticas, técnicas, valores); asimismo que, en el otro extremo de toda cultura, las ciencias y las filosofías dan cuenta de la existencia de un orden en general, de las leyes que lo gobiernan y establecen las razones de la existencia de ese orden particular, y no de otro. Pero Foucault apunta también que entre estas dos regiones existe otra intermedia que, alejándose de los órdenes empíricos prescritos por sus códigos fundamentales y del conocimiento reflexivo, hace surgir la experiencia del orden como tal. Para Foucault, es en esta región donde una cultura se da cuenta que sus codificaciones primarias no son las únicas posibles, ni tal vez las mejores; es aquí donde el orden emerge en su ser en bruto; es a partir de esta experiencia intermedia que las teorías generales del ordenamiento podrán ser discutidas⁴⁴. De esta experiencia 'desnuda' del orden Foucault hará la arqueología. Es decir, buscará el apriori histórico que establece las condiciones de posibilidad de los conocimientos y de las teorías, particularmente de las ciencias humanas.

Foucault en Las palabras y las cosas describe esta 'región fundamental' del orden. En su trayecto, Foucault no hará una historia de las ideas, ni del progreso de los conocimientos hacia su objetividad, sino más bien una

⁴⁴. "Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que podríamos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser.", Foucault, M., Las palabras y las cosas, op. cit., p 6

arqueología de las condiciones de posibilidad del saber. Para ello, Foucault buscará establecer el 'campo epistemológico' o ~~episteme~~ que ha permitido la formación del saber desde el Renacimiento a nuestros días. Para Foucault, ~~episteme~~ es el conjunto de relaciones que permiten, en una época determinada, la formación de prácticas discursivas que a su vez pueden constituir 'figuras epistemológicas' como ciencias o sistemas formalizados. De tal manera que la tarea que Foucault se impuso en esta 'arqueología de las ciencias humanas', fue la de describir las reglas de formación, transformación y emergencia de los enunciados -la episteme- de tres diferentes segmentos localizados en la producción discursiva de Occidente a partir del Renacimiento. Foucault describe entonces los tres campos epistemológicos que en el dominio del saber han gobernado ciertas formaciones discursivas: la Semejanza renacentista, la Representación de los siglos XVII y XVIII, y la Historia que arranca en el siglo XIX y en la cual, Foucault cree que tal vez todavía estamos inmersos.

En el desarrollo de su tercera arqueología, Foucault muestra que cada segmento epistemológico obedece a determinadas reglas que le son específicas y que, a su vez, son distintas las unas de las otras. Es decir, que las figuras epistemológicas propias de los siglos XVII y XVIII como la Gramática General, la historia natural y el análisis de las riquezas, no son el antecedente histórico en tanto devenir del saber, de la lingüística, de la biología y de la

economía política, sino que cada bloque es fruto de reglas de formación distintas, de campos epistemológicos diversos y, por tanto, de regímenes de verdad diferentes.⁴⁵

Una consecuencia inmediata y problemática se tiene ante los ojos. Las teorías contemporáneas creen encontrar sus antecedentes desde el Renacimiento. Foucault buscará mostrar, por medio de la 'arqueología', que el pensamiento occidental presenta dos grandes discontinuidades en lo que respecta a los regímenes de producción de verdad y que, por tanto, las búsquedas de antecedentes teóricos por parte de nuestra modernidad carecen de sentido, o que sólo lo tienen a nivel doxológico. Específicamente para el campo de las ciencias humanas el resultado al que las lleva la 'arqueología' foucaultiana es el de preguntarles por su objeto: el hombre. Foucault mostrará, por la vía arqueológica, que el hombre en tanto problema de conocimiento, data de hace muy poco tiempo y; con ello, que el régimen de producción de verdad en las ciencias humanas es muy reciente.⁴⁵

La elaboración de las tres historias arqueológicas contenidas en La historia de la locura, El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas, permitió a Foucault presentar las líneas de su método en La arqueología del saber⁴⁶. Como vimos, a

45. Una descripción más detallada de Las palabras y las cosas se encuentra en el Capítulo 3.

46. La descripción de su método en La arqueología del saber, no agota la riqueza histórica y las formas en que Foucault elaboró la Historia de la locura, el Nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas, y por ello los giros particulares de cada uno de estos libros es específico y cada libro vale por sí mismo. Tal vez Deleuze tenga razón al

Foucault le interesaba distanciarse de un tipo de historia que tuviese como presupuestos las nociones de continuidad, de conciencia y de totalidad. Asimismo ya mencionamos cómo a Foucault le interesaba también establecer líneas de demarcación en relación a las nociones propias de lo que él llamó 'unidades discursivas': tradición, influencia, evolución, teleología, mentalidad, espíritu, libro, obra, autor. De acuerdo a Foucault, estos distanciamientos le permitieron hacer sus historias arqueológicas y definir su método de análisis del amplio dominio de los enunciados, abierto precisamente por el ejercicio de sus distanciamientos, que buscaba hacer una descripción pura de los acontecimientos discursivos⁴⁷.

Para el Foucault de La arqueología del saber, la descripción arqueológica es limitada, regional y se refiere a ámbitos precisos⁴⁸, pero no es un análisis de la mentalidad de una época o de una determinada concepción del mundo. Por su parte, la arqueología busca el establecimiento de configuraciones interdiscursivas que no han sido privilegiadas. Asimismo, la arqueología de la verdad se diferencia de toda hermenéutica⁴⁹ en la medida en que su objeto son los enunciados y las relaciones que pueden ser

afirmar: "Es muy posible que Foucault, en esta arqueología, no construya tanto un discurso de su método como el poema de su obra precedente, y alcance ese punto en el que la filosofía es necesariamente poesía, vigorosa poesía de lo que se dice, que es tanto la del no-sentido como la de los sentidos más profundos.", Deleuze, G., Foucault, primera edición, México, Editorial Paidós, 1987, p 45

⁴⁷. ver nota 32.

⁴⁸. "No sólo admito que mi análisis es limitado, sino que así lo quiero y se lo impongo.", Foucault, M., La arqueología del saber, op. cit., p 266

⁴⁹. véase en el Capítulo 1. el distanciamiento y la crítica de Foucault frente a la 'hermenéutica moderna'.

desoritas entre los mismos; es decir, su objeto es siempre lo manifiesto y no lo no dicho. No es una interpretación, sino una descripción de las leyes de emergencia, distribución y acumulación de los enunciados⁵⁰. Foucault, en sus tres historias arqueológicas, no buscó interpretar lo oculto en las prácticas de encierro, de la medicina clínica o de las ciencias empíricas, sino más bien describir el haz de relaciones que permiten sostener las prácticas discursivas, es decir, lo que se dice y no lo que se 'oculta'. Por ello Foucault buscó estudiar a los enunciados en su dimensión de 'acontecimientos' discursivos, en su singularidad, a fin de hacer surgir un nuevo juego de relaciones entre ellos. Así, en La arqueología del saber Foucault señala que sus historias arqueológicas muestran sus intentos de establecer, aún de manera un tanto 'ciega', la regularidad en que en ámbitos específicos emergen los enunciados.

Foucault describe cómo es que fue llevado, por el análisis de las formas en las que los enunciados se producen, y por tanto de las reglas de su formación, a establecer su método arqueológico. Así, nos dice Foucault,

⁵⁰. Dice Foucault, "Interpretar es una manera de reaccionar a la pobreza enunciativa y de compensarla por la multiplicación de sentido; una manera de hablar a partir de ella y a pesar de ella. Pero analizar una formación discursiva es buscar la ley de esa pobreza, es tomar su medida y determinar su forma específica.", Foucault, M., La arqueología del saber, op. cit., p 203-4 y "No debe buscarse, bajo lo manifiesto, la palabrería semisilenciosa de otro discurso, sino mostrar porque no pudo ser más que ese, porque excluye a cualquier otro, cómo se ubica en medio de los demás y con respecto a ellos en un lugar que ningún otro podría ocupar. El problema específico del análisis del discurso podría formularse así: ¿cuál es esta irregular existencia que sale a luz en lo que se dice y no en cualquier otra parte?", Foucault, M., Respuesta al círculo de epistemología, op. cit., p 234

la hipótesis inicial de la Historia de la locura era que los enunciados dispersos podían constituir un conjunto unitario en la medida en que se refirieran al objeto 'locura'. Sin embargo, como ya mencionamos, Foucault encontró que tal objeto no permanecía intacto a través del tiempo (encontró que la 'experiencia' de la locura de los siglos XVII y XVIII fue radicalmente diferente de la del Renacimiento y de la que inaugura la psiquiatría en el siglo XIX⁵¹); que incluso en un mismo momento tenía diversas acepciones (por ejemplo en el propio Renacimiento es una la 'imagen' de la locura en la pintura de Bosch y otra la locura 'elogiada' por Erasmo); y que no era el mismo 'objeto' el enunciado en las sentencias jurídicas, las órdenes de encierro, la literatura y la medicina de los siglos XVII y XVIII. Por tanto, encontró que la formación de los discursos en torno a la locura no obedecen siempre los mismos criterios de objetividad y no se fundan en la existencia de un 'objeto' locura que estuviera esperando ahí para ser develado. Si bien Foucault pudo encontrar cierta unidad de los discursos sobre la locura, no fue por el lado del objeto, sino más bien por el lado de las reglas que permiten en un tiempo determinado el surgimiento de descripciones médicas con un objeto, la aparición de medidas discriminatorias y de exclusión con un objeto específico, y la emergencia de técnicas específicas para el tratamiento de la locura,

51. ver Capítulo 3.

también con un objeto determinado⁵². Por ello considerará que lo que le permitió individualizar al conjunto de enunciados alrededor de la locura fue la regularidad de la formación de los objetos enunciados en los distintos ámbitos discursivos⁵³.

En forma semejante, Foucault describe la hipótesis que inicialmente sostuvo su investigación sobre Nacimiento de la Clínica. Foucault pensó que a partir del siglo XIX la medicina se había constituido a través de un estilo particular en la formulación de sus enunciados científicos y que estos formaban ya un corpus organizado por una 'mirada' fija en las cosas. Es decir que, a primera vista, Foucault había considerado que la medicina se había organizado a principios del siglo XIX, en tanto conformaba una serie de enunciados descriptivos. Sin embargo, Foucault nos dice que se vio en la necesidad de abandonar tal hipótesis al reconocer que la 'mirada clínica', como vimos, era un

52. "La unidad de los discursos sobre la locura no se funda en la existencia del objeto 'locura', o en la constitución de un horizonte único de objetividad; es el juego de las reglas que hacen posible, durante una época dada, la aparición de descripciones médicas (con su objeto), la aparición de una serie de medidas discriminatorias y represivas (con su propio objeto), la aparición de un conjunto de prácticas codificadas en recetas o en medicaciones (con su objeto específico); es pues, el conjunto de las reglas que dan cuenta, menos del objeto mismo en su identidad, que de su permanente diferencia, de su separación y de su dispersión." Foucault, M., Respuesta al círculo de epistemología, p 242

53. En relación al régimen de verdad propio de la psiquiatría del siglo XIX, dice Foucault, "el discurso psiquiátrico, en el siglo XIX, se caracteriza no por objetos privilegiados, sino por la manera en que forma sus objetos, por lo demás muy dispersos. Esta formación tiene su origen en un conjunto de relaciones establecidas entre instancias de emergencia, de delimitación y de especificación. Diríase, pues, que una formación discursiva se define (al menos en cuanto a sus objetos) si se puede establecer semejante conjunto; si se puede mostrar cómo cualquier objeto del discurso en cuestión encuentra en él su lugar y su ley de aparición; si se puede mostrar que es capaz de dar nacimiento simultánea o sucesivamente a objetos que se excluyen, sin que él mismo tenga que modificarse." Foucault, M., La arqueología del saber, op. cit., p 72-3

entramado de discursos descriptivos pero también de discursos sobre la vida y la muerte, de posibilidades éticas y filantrópicas, de medidas políticas en la reorganización de los hospitales, de reglamentos institucionales, modelos de enseñanza⁵⁴; y que todo este entramado de discursos y prácticas específicas era lo que constituía el discurso médico. Por ello Foucault advirtió que el régimen de la verdad en el discurso médico se constituyó, no por 'objetividad' o 'cientificidad' del discurso, sino más bien que su unidad fue establecida por un conjunto de reglas que permitía la 'coexistencia' de reglamentos institucionales, medidas políticas, cálculos estadísticos, prescripciones médicas, comprobaciones demográficas y epidemiológicas.⁵⁵ Por ello Foucault decidió más bien individualizar las reglas que permitían la coexistencia de tales elementos heterogéneos y revelar que es a a partir de reglas de formación específicas que se constituyó el discurso médico. Esto es, que una modalidad enunciativa, como el caso del discurso médico, viene definida por el a) el estatuto de los

⁵⁴. "Pero también en esto ha sido preciso abandonar tal hipótesis de partida y reconocer que el discurso clínico era tanto un conjunto de hipótesis sobre la vida y la muerte, de elecciones éticas, de decisiones terapéuticas, de reglamentos institucionales, de modelos de enseñanza, como un conjunto de descripciones; que éste, en todo caso, no podía abstraerse de aquellos y que la enunciación descriptiva no era sino una de las formulaciones presentes en el discurso médico.", Ibid., p 54

⁵⁵. Si existe unidad, el principio no es, pues, una forma determinada de enunciados; ¿no sería más bien el conjunto de las reglas que han hecho, simultánea o sucesivamente, posibles descripciones puramente perceptivas, sino también observaciones mediatizadas por instrumentos, protocolos de experiencias de laboratorios, cálculos estadísticos, comprobaciones epidemiológicas o demográficas, reglamentos institucionales, prescripciones terapéuticas? Lo que habría que caracterizar e individualizar sería la coexistencia de esos enunciados dispersos y heterogéneos; el sistema que rige su repartición, el apoyo de los unos sobre los otros, la manera en que se implican o se excluyen, la transformación que sufren, el juego de su relevo, de su disposición y de su remplazo.", Ibid., p 56

individuos que 'hablan' dentro del discurso, b) el ámbito institucional en el que hablan, y c) las posiciones de los sujetos que el propio discurso establece.⁵⁶

Una tercera hipótesis de Foucault fue la relacionada con la posibilidad de la existencia de conceptos 'permanentes y coherentes' dentro de una formación teórica. Sin embargo, Foucault encontró en la 'Gramática General' del siglo XVIII, que los conceptos no eran necesariamente generales ni coherentes entre sí. Así, lo que en Las palabras y las cosas describió, más que la existencia de conceptos generales y abstractos, fue la regularidad en la que los conceptos emergen y establecen las distancias de su dispersión. Esto es, Foucault buscó establecer las reglas de formación de los conceptos en la Gramática General, y asimismo encontró que eran las mismas reglas las que gobernaban la emergencia de los conceptos en la historia natural y el análisis de las riquezas⁵⁷. Fue esto lo que le dio la posibilidad de describir un régimen de reglas común a la enunciación de la verdad en estos tres ámbitos, particularmente a través de las reglas propias de la Representación de los siglos XVII y XVIII, caracterizada por un orden específico que constituye

⁵⁶. "establecimiento de relaciones en el discurso médico de cierto número de elementos distintos, de los cuales unos concernían al estatuto de los médicos, otros al lugar institucional y técnico en el que hablaban, otros a su posición como sujetos que percibían, observaban, describían, enseñaban, etc. Puede decirse que este establecimiento de relaciones de elementos diferentes (algunos de los cuales son nuevos y otros preexistentes) ha sido efectuado por el discurso clínico: es él, en tanto que práctica, el que instaura entre todos ellos un sistema de relaciones que no está 'realmente' dado ni constituido de antemano, y que si tiene una unidad, si las modalidades de enunciación que utiliza o a que da lugar no están simplemente yuxtapuestas, por una serie de contingencias históricas, se debe a que hace actuar de manera constante ese haz de relaciones.", Ibid., p 68

⁵⁷. ver Capítulo 3.

el saber en un cuadro organizado matemáticamente por una taxonomía.

Para Foucault, una cuarta opción para describir conjuntos discursivos podría ser la identificación de temas que se mantienen a través de un tiempo determinado. Así, por ejemplo, se podría establecer la hipótesis de que el 'tema' de la evolución podría establecer la continuidad entre la historia natural de los siglos XVII y XVIII y la biología del siglo XIX. Sin embargo, para Foucault la enunciación del pensamiento evolucionista en la época clásica no obedece las mismas reglas que el pensamiento del siglo XIX, y esto porque la configuración del saber en la historia natural, organizada fundamentalmente a partir de una taxonomía, tiene reglas de formación diferentes a la biología del siglo XIX, en cuyo seno aparece como fundamento la historicidad de lo vivo⁵⁸. Por ello Foucault considera que no es posible individualizar conjuntos discursivos a través de la enunciación de un 'tema' -por ejemplo, el tema evolucionista-. A su vez que el análisis de las reglas de formación tampoco se debe orientar por las elecciones teóricas que al parecer se enfrentan⁵⁹, como es el caso de

⁵⁸ "En el siglo XVIII, la idea evolucionista se define a partir de un parentesco de las especies que forman un continuum prescrito desde la partida (únicamente las catástrofes de la naturaleza lo hubieran interrumpido) o constituido progresivamente por el desarrollo del tiempo. En el siglo XIX, el tema evolucionista concierne menos a la constitución del cuadro continuo de las especies, que a la descripción de grupos discontinuos y el análisis de las modalidades de interacción entre un organismo cuyos elementos todos son solidarios y un medio que le ofrece sus condiciones reales de vida. Un solo tema, pero a partir de dos tipos de discurso.", Ibid., p 59

⁵⁹ "En el caso de la fisiocracia, la elección de Quesnay reposa exactamente sobre el mismo sistema de conceptos que la opinión inversa sostenida por aquellos a quienes se puede llamar los utilitaristas. En aquella época, el análisis de las riquezas comportaba un juego de conceptos relativamente limitado y que se admitía por todos (se daba la misma

la distancia entre los temas de los fisiócratas y los utilitaristas, que tenían un mismo sistema de reglas de enunciaci^on. Para Foucault, más bien habría que describir la dispersión de los enunciados y las distancias entre los puntos de elección. Es decir, hacer una descripción del campo de las posibilidades estratégicas.

Las cuatro hipótesis presentadas, con sus respectivas correcciones, permitieron a Foucault decir que su labor en tanto descripción de la regularidad de los sistemas en dispersión mencionados -en tanto se describe a) la formación de los objetos, b) las modalidades enunciativas, c) la formación de los conceptos y d) el establecimiento del campo de posibilidades estratégicas- es una descripción de formaciones discursivas⁶⁰ específicas, cuya expresión radica precisamente en la positividad en la que emerge lo que se

definición de la moneda; se fijaba la misma manera el costo de un trabajo). Ahora bien, a partir de este juego conceptual único, había dos maneras de explicar la formación del valor, según se analizara a partir del cambio, o de la retribución de la jornada de trabajo. Estas dos posibilidades inscritas en la teoría económica, y en las reglas de su juego conceptual, han dado lugar, a partir de los mismos elementos, a dos opciones diferentes.", Ibid., p 59-60

60. "En el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entro los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una formación discursiva, evitando así las palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión, como 'ciencia', o 'ideología', o 'teoría', o 'dominio de objetividad'.". Ibid., p 62

dice en el discurso, de acuerdo a reglas de formación⁶¹ también específicas.

En La arqueología del saber a Foucault le interesaba establecer que las formaciones discursivas son independientes de las ciencias. Esto es, para Foucault, las formaciones discursivas no son disciplinas ni ciencias futuras; más bien son necesarias para el establecimiento de sistemas formalizados y ciencias; para Foucault, de hecho, las prácticas discursivas que las formaciones discursivas implican, son condición de posibilidad para el establecimiento de las ciencias. Y es aquí precisamente que Foucault anota su concepción de saber como: el "conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables a la constitución de una ciencia, aunque no estén necesariamente destinados a darle lugar, se le puede llamar saber."⁶² La arqueología centra sus análisis precisamente en el saber; esto es, en el conjunto delimitado por las prácticas que establece la positividad de las formaciones discursivas.

Ahora bien, de acuerdo al método arqueológico presentado por Foucault, dentro del saber se da toda posibilidad de enunciación. De tal manera que todo enunciado existente queda dentro del dominio del saber. Lo que significa que todo sujeto que enuncia, lo hace siempre en el ámbito del

61. "Se llamarán reglas de formaciones las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada.", Ibid., p 62-3

62. Ibid., p 306

saber; es decir, que todo sujeto se encuentra situado siempre en el saber y es dependiente de él⁶³. De modo que si ahora nos acercamos a ver el resultado del distanciamiento de Foucault -distanciamiento que Gilles Deleuze celebra: "Es la transformación más importante de Foucault: convertir la fenomenología en epistemología."⁶⁴-, frente a las unidades discursivas, nos daremos cuenta que la función de las nociones de continuidad, conciencia y totalidad por una parte, y por otra las de tradición, desarrollo, influencia, evolución, mentalidad, espíritu y autor, son para garantizar la soberanía del sujeto. Foucault, al retomar su tres primeras historias arqueológicas y enunciar el método general que las gobierna, muestra como el sujeto se encuentra siempre inmerso en el dominio del saber como lugar de enunciación y no como conciencia soberana. Asimismo, pone en cuestión la noción de continuidad ya que descubre que las formaciones discursivas no permanecen las mismas en el tiempo en la medida en que el régimen en el que se enuncian no es históricamente siempre el mismo. En fin, hace discutible la noción de totalidad, en la medida que muestra que no todas las formaciones discursivas obedecen a las mismas reglas de formación.

Faltaría decir tres cosas más. Hemos visto cómo las formaciones discursivas pueden surgir a partir de lo que

⁶³. "la arqueología encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el saber, es decir, en un dominio en el que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular (ya sea como actividad trascendental, o como conciencia empírica).", Ibid., p 307

⁶⁴ Deleuze, G., Foucault, op. cit., p 143

Foucault llama positividad, en la medida en que la positividad es un campo en el que se despliegan discursos diferentes, libros dispersos, autores que se critican, luchan, coinciden, enunciados que se entrecruzan, prácticas institucionales diversas. Esto es, las positividades son el campo en el que las unidades discursivas se conforman. De esta manera, Foucault define que la positividad establece lo que podría llamarse apriori histórico: "esta forma de positividad define un campo en el que pueden eventualmente desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos. Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un apriori histórico."⁶⁵ Lo que implica que cada sociedad tiene su apriori histórico, en la medida en que tiene su propio régimen de producción de verdad que genera un tipo de saber específico. Pero si como vimos, para Foucault, es dentro y sólo dentro del saber que los individuos pueden formular enunciados -más aún, que los individuos se convierten en sujetos sólo dentro del saber-, cada sociedad con el tipo de saber específico que genera, genera al mismo tiempo un tipo específico de sujetos, cuya subjetividad viene definida por el apriori histórico que constituye un régimen específico de la verdad. A diferencia de Kant, en Foucault, como vemos, el apriori es histórico; y además, no se encuentra del lado del sujeto sino de la formación de los enunciados donde el sujeto ocupa un lugar de enunciación. Por otra parte, este

⁶⁵ . Foucault, M.: La arqueología del saber, op. cit., p 215

apriori, como acertadamente señala Deleuze⁶⁶, se encuentra relacionado con las condiciones de existencia reales y no sólo posibles de los enunciados. Es decir, y jugando un poco, hay en esta concepción de Foucault una especie de kantismo hegeliano, o mejor, un Hegel sin el Hegel de la continuidad, de la conciencia y la totalidad: es decir, una especie de Hegel kantiano.

Por otra parte, aunque el método presentado en La arqueología del saber se refiere fundamentalmente a las prácticas discursivas, hay una mención importante a las relaciones que éstas pueden tener, y de hecho tienen, con las que ahí Foucault llama no-discursivas. Lo que apunta a una búsqueda de Foucault hacia un análisis de las prácticas a partir de las cuales, como ya mencionamos, se generan las problematizaciones objeto de la arqueología. Búsqueda que se concretará en Foucault en un empleo del método genealógico, que será fundamentalmente el estudio de los regímenes de prácticas.

Por último, mencionaremos que ya en La Arqueología se encuentra un problema que en adelante va a ocupar varios años el pensamiento de Foucault⁶⁷: el problema del poder. Para Foucault, el discurso es objeto de luchas y particularmente de luchas políticas⁶⁸. Más adelante tocaremos nuevamente este punto.

⁶⁶. Deleuze, G., Foucault, op. cit., p 88

⁶⁷. Es importante mencionar aquí que el problema del poder está presente en toda la obra de Foucault; sin embargo hacer de Foucault un teórico de los 'micropoderes' es un reduccionismo.

⁶⁸. el discurso "aparece como un bien -finito, limitado, deseable, útil- que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de empleo; un bien que

2.3 La genealogía de la verdad

El método arqueológico de Foucault buscó dar ⁵¹ cuenta de cómo el sujeto se constituye a través de las prácticas discursivas e incluso cómo el propio sujeto de conocimiento se constituye a partir del lugar que el propio discurso le asigna⁶⁹. Asimismo se encontraba ya en La arqueología del saber el señalamiento de que la emisión de discursos implica lugares estratégicos para formular enunciados⁷⁰. Lo que también implica que el discurso es objeto de luchas políticas. Ahora bien, aunque en La historia de la locura y El nacimiento de la clínica Foucault hace análisis de prácticas - que en el primer caso implican exclusiones y en el segundo la práctica clínica en sí misma-, y de formación de instituciones, la teorización realizada en La arqueología sólo tiene referencias a lo que ahí Foucault llama las 'prácticas no-discursivas'.

A partir de La verdad y las formas jurídicas⁷¹ y Vigilar y castigar⁷², Foucault buscará que sus investigaciones se orientan precisamente hacia un análisis más estricto de las prácticas en las que los sujetos se constituyen en tanto

plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus 'aplicaciones prácticas') la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política.", Foucault, M., La arqueología del saber, op. cit., p 204

69. Particularmente en referencia al lugar que el discurso de la medicina asigna al médico.

70. De hecho ya en el Nacimiento de la clínica se encuentra el análisis concreto de los lugares de emisión del discurso, particularmente cuando Foucault estudia el lugar del médico en la práctica clínica.

71. Texto de cinco conferencias dictadas por Foucault en la Universidad Pontificia Católica en Río de Janeiro en mayo de 1973.

72. Foucault, M., Vigilar y castigar, op. cit.

tales y de las instituciones donde esto se realiza, junto con el análisis arqueológico del régimen en el que la verdad de los discursos se produce, precisamente a partir de prácticas específicas. A diferencia de cómo expuso 'aposteriori' su método arqueológico, en un texto titulado Nietzsche, la filosofía y la historia⁷³, Foucault enuncia el método que utilizará para el análisis de prácticas específicas que le permitirá mostrar cómo los seres humanos se constituyen en sujetos mediante las objetivaciones particulares que tales prácticas realizan⁷⁴. El método que Foucault utilizará para el efecto es la genealogía, que tomará la guía de ciertas indicaciones establecidas por el pensamiento nietzscheano, enunciadas por Foucault precisamente en el texto sobre Nietzsche ya mencionado y en la primera conferencia de La verdad y las formas jurídicas⁷⁵. Estos textos, más que una exégesis del pensamiento de Nietzsche es el señalamiento de las directrices que gobernarán a partir de Vigilar y castigar los estudios foucaultianos y que a continuación se enuncian⁷⁶.

En efecto, Nietzsche en la Genealogía de la moral pregunta ¿quién habla? Ahora bien, la pregunta de Nietzsche no va en

73. Foucault, M., Nietzsche, la filosofía, la historia, en Microfísica del poder, op. cit.
74. Al respecto ver Capítulo 3.

75. Dice Foucault, "Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento.", Foucault, M., La verdad y las formas jurídicas, op. cit., p 19

76. Estos textos sobre Nietzsche establecen una estrecha vinculación del pensamiento de Foucault con el pensamiento de Nietzsche. Aunque todos los estudios de Foucault tienen cierta marca nietzscheana, a partir de este ensayo Foucault considerará el 'antecedente Nietzsche' como fundamental para su labor. Asimismo, estas referencias a Nietzsche pueden ser vistas como la enunciación de una 'poética' de la obra de Foucault, en la medida en que es una poética de la forma de hacer 'genealogía de la moral'.

busca de una identidad, ni de un sujeto privilegiado que enuncia discursos, sino que interroga al lenguaje y a su historia, para en ellos ver la historia de las estrategias en las que los valores morales se enfrentan, es decir, para hacer una genealogía de la moral. La genealogía de Nietzsche es una historia donde no hay privilegio a la conciencia de los sujetos, donde no hay continuidad evolutiva y donde no hay totalizaciones, sino un análisis de perspectivas: es una descripción de luchas entre valores morales que parte de un análisis histórico del lenguaje. Ahora bien, si de acuerdo a Nietzsche la verdad es expresión de luchas, de dominios, de relaciones de poder, la genealogía tendrá como tarea indispensable percibir la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda continuidad y con independencia de cualquier finalidad. La genealogía, más bien capta la emergencia de los acontecimientos en la historia y si retornan, los mira para descifrar en ellos sus diferencias e incluso sus ausencias. Por ello, la genealogía requiere de un material inmenso, requiere la elaboración de un saber minucioso y requiere paciencia. Por ello también la genealogía es gris y se niega a aceptar los ideales y los fines.

La genealogía entonces, tiene como meta asistir al surgimiento de los acontecimientos, al momento en el que no había ninguna necesidad de que surgieran, al instante en el que brotan del azar, cuando surgen entre la discordia

disparatada de las luchas⁷⁷. La genealogía es una búsqueda meticolosa que quiere detenerse en la 'irrupción de los acontecimientos', en el azar de la emergencia de las cosas; busca asimismo despojarlas de las máscaras que las idealizan⁷⁸, para localizarlas en el cuerpo, lugar de inscripción de los acontecimientos en la historia⁷⁹. La genealogía, a diferencia de la metafísica que se ampara en el origen y el destino, quiere, al percibir la singularidad de los acontecimientos, conocer dominaciones y sumisiones⁸⁰, quiere presenciar la entrada en escena de las fuerzas y atender las formas en las que luchan unas con otras, porque es del enfrentamiento de las fuerzas como surgen los valores, que no son valores universales, sino la resultante de luchas. Así, la genealogía descubre en la historia no una evolución, no un progreso, sino la sucesión de dominaciones gobernadas por reglas⁸¹; reglas que no tienen ningún sujeto

77. "Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen -es la discordia de las otras cosas, del disparate.". Foucault, M., Nietzsche, la filosofía, la historia, op. cit., p 10

78. Hacer la genealogía de la moral será, "ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están -"revolviendo los bajos fondos"-; dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección.", Ibid., p 11

79. "El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia.", Ibid., p 15

80. "Situando el presente en el origen, la metafísica obliga a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría manifestarse desde el primer momento. La genealogía, por su parte, restablece los diversos sistemas: no tanto el poder anticipador de un sentido en cuanto el juego azaroso de las dominaciones.", Ibid., p 15

81. "La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de

ESTI
SALA DE LA BIBLIOTECA

privilegiado, sino más bien constituyen el lugar de los sujetos. Más aun, constituyen seres humanos en sujetos.

La genealogía no interpreta, no busca dar explicaciones de la historia por fuera de ella misma, no localiza sentidos por encima de los acontecimientos, de lo dicho, o del sistema de reglas que analiza. En todo caso, la genealogía hace la historia de las interpretaciones, pero en la medida en que ellas mismas son expresión y resultado de las luchas, en tanto que las interpretaciones han dado valor a los ideales.⁸² Por ello, la genealogía se opone a la introducción de todo sentido suprahistórico, a las pretensiones de totalidad de los historiadores y la historia que pretende autorreconocerse en todo momento en nosotros⁸³. La genealogía será entonces una historia que muestre a los sucesos en su individualidad, reconozca que no hay fin alguno al cual los hombres se dirijan y sepa identificar en los cuerpos la inscripción de los acontecimientos como producto del azar de las luchas. Para ello, la genealogía

estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación.", Ibid., p 17

82. "Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de diferentes interpretaciones. Se trata de hacerlos aparecer como sucesos en el teatro de los procedimientos.", Ibid., p 18

83. "En realidad lo que Nietzsche nunca cesó de criticar después de la segunda de las intempestivas, es esa forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo.", Ibid., p 18

tendrá que parodiar las veneraciones, disociar sistemáticamente nuestra identidad y realizar el sacrificio del sujeto de conocimiento, a fin de hacer una 'historia efectiva' que nos muestre que somos actantes y que lo que está en juego somos únicamente nosotros.

El desarrollo de la arqueología y de las premisas genealógicas permitieron a Foucault emprender nuevos estudios de historia involucrando ambos instrumentos. Tal es el caso, como ya mencionamos, de Vigilar y castigar y también de los tres volúmenes de la Historia de la sexualidad, que llevan la marca de esta forma de hacer historia que toma como base un distanciamiento frente a las nociones de totalidad, continuidad y conciencia. En términos positivos, lo que Foucault desarrolla en estas investigaciones se caracteriza por lo que el propio Foucault dice de su trabajo en la medida en que lo entiende como análisis históricos que buscan establecer efectos de crítica sobre el propio saber histórico⁸⁴. Esta forma de hacer una crítica de la historia a través de estudios históricos específicos, un ejercicio del pensamiento sobre sí mismo, se debe a que, dado su distanciamiento de toda análisis en términos de totalidad⁸⁵, su trabajo se orienta a precisamente hacer la historia de 'objetos' concretos, como

⁸⁴. Dice Foucault, "se trata de los efectos, sobre el saber histórico de una crítica nominalista que se formula a sí misma mediante un análisis histórico.", en La imposible prisión: diálogo con Michel Foucault, op. cit.

⁸⁵. "Yo no quisiera que lo que he podido escribir o decir apareciera como portador de una pretensión de totalidad. No quiero universalizar lo que digo; e, inversamente no rechazo lo que no digo, ni lo considero obligatoriamente como inessential.", *Ibid.*, p 56

es el caso de las prisiones en Vigilar y castigar o de las formas en que los hombres se constituyen en 'sujetos de deseo' en los tres volúmenes de la Historia de la sexualidad. En ellos, aunque también desde sus primeros trabajos, Foucault se exigió a sí mismo la tarea de mantenerse en ámbitos muy precisos y no obtener conclusiones que salieran de los ámbitos analizados. Es decir, Foucault evitó universalizar sus conclusiones, destacando con frecuencia el carácter local de sus trabajos; el trabajar en ámbitos precisos fue condición de posibilidad de su ejercicio filosófico, precisamente para cuestionar las evidencias en las cuales se apoya nuestro saber histórico y conjurar las expectativas de conclusiones en términos de totalidad.

En relación a la historia genealógica Foucault buscó también distanciarse del estatuto de continuidad. Al respecto, Foucault declara que sus trabajos buscan una 'eventualización'⁸⁶; esto es, localizar la emergencia de un evento, de un acontecimiento, a partir del cual sea posible establecer un haz de relaciones múltiples. Foucault da una imagen geométrica que puede dar cuenta de esta eventualización: se tratará de construir un poliedro de inteligibilidad en el cual el número de caras nunca está previamente establecido, nunca puede considerarse totalmente

⁸⁶. "intento trabajar en el sentido de una 'eventualización'. Aunque el evento haya sido durante un tiempo una categoría poco apreciada por los historiadores, me pregunto si, entendida de cierta forma, la eventualización no es un procedimiento de análisis útil.", *Ibid.*, p 60

acabado y cuyo número de caras puede seguir aumentando caras en la medida que para el análisis sea necesario⁸⁷.

Los postulados genealógicos mencionados y la eventualización se muestran claramente en Vigilar y Castigar⁸⁸. El texto comienza con la descripción de un 'acontecimiento': el suplicio al que es sometido el parriocida Damiens, en la segunda década del siglo XVIII. Foucault establece precisamente un 'polígono de inteligibilidad' en torno al castigo de Damiens, donde relaciona la forma de las prácticas de castigar en el siglo XVIII, con el estatuto de la verdad que debía ser praconada y conocida por todos en las ceremonias punitivas, con el poder político del monarca, con una concepción 'barroca'⁸⁹ del cuerpo de los individuos y con la función jurídico-política de los castigos. Esta eventualización en torno al suplicio de Damiens permitió a Foucault caracterizar este 'acontecimiento' como un haz de relaciones específicas y en esta medida hablar de la 'racionalidad' de las prácticas punitivas en el siglo XVIII. De hecho, el entramado de relaciones entre el castigo, la ceremonia pública en el que se realiza, las formas en las que el poder político se manifiesta y el suplicio mismo del cuerpo, constituyen para Foucault la 'racionalidad' de las prácticas punitivas propias del siglo XVIII. Foucault va a

⁸⁷. "un 'polígono' o, más bien, un 'poliedro' de inteligibilidad, cuyo número de caras no está definido de antemano y que jamás puede ser considerado totalmente acabado. Hay que proceder por saturación progresiva y forzosamente incompleta.", Ibid., p 62

⁸⁸. En relación a Vigilar y castigar aquí se únicamente se señala lo que en el Capítulo 3. se desarrolla.

⁸⁹. En las prácticas punitivas del siglo XVIII es fundamentalmente el cuerpo el que es objeto del castigo y no el alma de los individuos, que es lo que se castiga a partir del siglo XIX.

diferenciar esta 'racionalidad' práctica del acto de castigar de la que emerge en los primeros años del siglo XIX; una racionalidad que ya no tiene como centro la ceremonia punitiva, sino que se despliega a través de una utilización del tiempo de los condenados. Al describir la racionalidad del castigo a partir de los primeros años del siglo XIX, Foucault estableció las dimensiones de un haz de relaciones entre el poder de castigar y los horarios establecidos, las prácticas pedagógicas, las estructuras de vigilancia, las políticas de población, los procesos de trabajo y la formación de saberes como la sociología, la psiquiatría y la pedagogía.

Lo anterior nos da una visión más clara de por qué los libros de Foucault son de historia, pero no en el sentido tradicional. Son estudios donde se hace la historia de racionalidades prácticas, o mejor, estudios donde se hace la historia de la racionalidad de una práctica en la que se establece un régimen de producción de verdad en relación a prácticas específicas. Así, en Vigilar y castigar lo que Foucault describe es la racionalidad de las prácticas que hacen surgir dominios de saber como la sociología, la demografía, la pedagogía, la psicología y la antropología criminal en relación a prácticas educativas, prácticas judiciales, prácticas de vigilancia, políticas de población, políticas de salud, procesos de trabajo y las prácticas propias del sistema carcelario que se generalizan durante el siglo XIX. Así, al hacer la historia de la racionalidad de

las prácticas, Foucault trabaja de una manera muy específica los datos de la historia. En efecto, en sus estudios no aparecen las continuidades seriadas que caracterizan, por ejemplo, a la historia económica o a la historia de los movimientos migratorios, a una 'historia global', o a la historia de las ideas. Sino que con los datos que le proporcionan las diversas historias, elabora sistemas de relaciones que pueden dar cuenta de la vinculación entre diversos dominios de saber y las prácticas que se encuentran alrededor de la formación de los mismos, y que son sistemas que tienen una racionalidad específica. Fue precisamente a partir del análisis de racionalidades prácticas que Foucault estableció el binomio 'saber-poder' en tanto que en algunos dominios -las prácticas de exclusión-, la verdad y el poder se encuentran estrechamente vinculados y juegan un importante papel en la constitución de los sujetos. En efecto, en la medida en que analizó la producción de saberes determinados en relación a prácticas específicas, Foucault pudo dar cuenta de la relación entre la emisión de discursos verdaderos y las reglas que gobiernan el hacer en las prácticas.

El objetivo, pues, de Foucault fue hacer la historia de la producción de la verdad, de los regímenes en que la verdad se produce, a partir del análisis de la 'racionalidad' de las prácticas. La arqueología y la genealogía le dieron la posibilidad de establecer un espacio de unión entre lo que se dice y lo que se hace. En los tres

volumenes de la Historia de la sexualidad Foucault retomó la arqueología y la genealogía para estudiar los regímenes de la verdad y la racionalidad de las prácticas a través de los cuales históricamente se ha constituido el sujeto de deseo. Y lo hizo mediante el análisis de las problematizaciones sobre el placer y la genealogía de las prácticas del sujeto sobre sí mismo. Foucault hizo nuevamente una historia de la verdad, pero ahora de los juegos por los que los seres humanos se constituyen y reconocen como sujetos de sexualidad. Particularmente en El uso de los placeres y en La inquietud de sí, incurrió -mediante un análisis arqueológico-, en las formas en las que se problematizó el placer en la antigüedad griega y grecolatina y -a través de la genealogía-, en las formas en las que se constituyó el sujeto de deseo a partir de prácticas del sujeto sobre sí mismo. Aquí Foucault hizo la historia de cómo en las culturas griega y grecolatina existió una experiencia de subjetivación que paulatinamente hizo surgir al 'sujeto de deseo'. Para ello Foucault centró su análisis en las problematizaciones morales en torno a las prácticas de una estética de la existencia; esto es, orientó su mirada hacia textos prescriptivos cuyo fin era el de ser leídos, meditados y puestos en práctica; textos que se refieren a lo que en la antigüedad era entendido como las aphrodisia, o placeres del amor, y su relación con dominios de prácticas referidas a la vida del cuerpo, el matrimonio, las relaciones entre hombres y la relación entre el amor y la

verdad⁹⁰. Foucault señala que estos dominios fueron objeto de problematización en la Grecia clásica y en la cultura grecolatina y que originaron prescripciones prácticas -una dietética, una económica y una erótica-, a partir de las cuales los hombres debían dar valor a su vida orientándola hacia una estética de la existencia. También aquí lo que Foucault describe son las formas de producción de la verdad en relación a prácticas específicas; esto es, formas en las que los hombres se constituyen en sujetos.

Así lo que Foucault desarrolló a través de un ejercicio continuo del pensamiento sobre sí mismo, organizado por la arqueología y la genealogía y contenido en La historia de la locura, El nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas, Vigilar y castigar y los tres volúmenes de La historia de la sexualidad, fue una serie de segmentos históricos que muestran cómo, en las sociedades occidentales, los seres humanos se constituyen en sujetos, a partir de un estudio de los regímenes en los que la verdad se produce y de la racionalidad de las prácticas que constituyen precisamente los ámbitos de problematización de los que la verdad emerge. En suma, Foucault buscó dar respuesta a las preguntas ¿qué hacemos nosotros de nosotros mismos? y ¿qué somos hoy? En lo que sigue, buscaremos dar cuenta con mayor precisión de las respuestas de Foucault.

⁹⁰. De la misma manera, lo que aquí se señala, se desarrolla en el Capítulo 3.

CAPITULO 3. VERDAD Y SUBJETIVIDAD

3.1 La dimensión del sujeto

57

Con frecuencia Foucault regresaba a sus textos. En diversas ocasiones orientó su mirada hacia atrás. A veces para mirar con detenimiento el camino recorrido o responder a cuestionamientos e interrogaciones; otras, para reordenar sus búsquedas y observar a distancia las sendas andadas, a fin de abrir otras veredas.

En un texto originalmente escrito en inglés¹, Foucault retoma el recorrido de sus indagaciones en relación a un hilo conductor: el sujeto. Aquí, Foucault afirma que el objetivo de su trabajo ha sido una historia de tres formas de 'objetivación' presentes en la cultura occidental, a través de las cuales los seres humanos se convierten en sujetos². Esta visión retrospectiva asume los dominios del saber en los que incursionó Foucault y, por ello, retoma las formas en las que paulatinamente fue analizando las formas en las que la verdad se produce y se ha producido en las sociedades occidentales³.

La primera de estas objetivaciones es la que se relaciona con aquellas 'especialidades' que se dan a sí mismas el estatuto de ciencias. Por ejemplo, la gramática general, la filología y la lingüística, en la medida en que

¹ Foucault, M., The subject and power, en Dreyfus, H. & Rabinow, P., Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, op. cit., pp 208-226

² "My objective, instead, has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects. My work has dealt with three modes of objectification which transform human beings into subjects.", Ibid., p 208.

³ Es de importancia hacer hincapié en que Foucault analiza la constitución subjetiva, precisamente a partir de los regimenes de verdad ya señalados en el capítulo anterior.

objetivan a un 'sujeto hablante'. O bien, el análisis de las riquezas y la economía, en tanto hablan de un 'sujeto productivo'. En fin, la historia natural y la biología que se refieren a un 'sujeto vivo'⁴. Una segunda objetivación es la que se refiere a lo que Foucault llama 'prácticas de exclusión', en las que el sujeto es separado de sí mismo o de los demás. Tal es el caso de las exclusiones entre el loco y el 'ouerdo', el enfermo y el sano, los criminales y los 'buenos chicos'.⁵ En fin, la tercera forma de objetivación de la que Foucault ha hecho el estudio, es la forma en que un ser humano se convierte a sí mismo en sujeto, como es el caso de las prácticas de sí, a través de las cuales los seres humanos se reconocen como sujetos de 'sexualidad'⁶.

Este orden en el cual Foucault hilvana sus investigaciones, da cuenta de que el tema general de su trabajo fue el sujeto, o mejor, las formas en las que los seres humanos se convierten en sujetos de discursos y de saber, sujetos a través del ejercicio del poder y sujetos de

4. "The first is the modes of inquiry which try to give themselves the status of sciences; for example, the objectivizing of the speaking subject in 'grammaire générale', philology, and linguistics. Or again, in this first mode, the objectivizing of the productive subject, the subject who labors, in the analysis of wealth and of economics. Or, a third example, the objectivizing of the sheer fact of being alive in natural history or biology.", Ibid. p 208

5. "In the second part of my work, I have studied the objectivizing of the subject in what I shall call 'dividing practices'. The subject is either divided inside himself or didivided from others. This process objectivizes him. Examples are the mad and the sane, the sick and the healthy, the criminals and the 'good boys'.", Ibid.

6. "Finally, I have sought to study...the way a human being turns him or herself into a subject. For example, I have chosen the domain of sexuality -how men have learned to recognize themselves as subjects or 'sexuality'". Ibid.

sí mismos⁷. A continuación y en un análisis retrospectivo de algunos de los libros de Foucault, veremos cómo los hombres se convierten en sujetos, a través de las objetivaciones señaladas, entendiendo como objetivación las formas en que los regímenes de la verdad producen ámbitos en los que los seres humanos, en la medida en que son objeto de un saber, de determinadas formas de ejercicio de poder y de un trabajo sobre sí mismos, se constituyen en sujetos.

3.2 Los lazos entre las palabras y las cosas (¿Qué puedo pensar?)

Tal vez el libro de Foucault que provocó mayor número de comentarios en el momento de su publicación fue Las palabras y las cosas.⁸ La búsqueda la orienta Foucault a describir cómo, en los términos arriba expuestos, las ciencias humanas constituyen sujetos a partir de un tipo de objetivación. Foucault parte de la hipótesis de que es posible realizar una arqueología de las ciencias humanas, en tanto su objeto es el 'hombre'. Esto es, Las palabras y las cosas es un ensayo en el que se indaga cómo es que nos constituimos nosotros a nosotros mismos a través del discurso de las ciencias humanas. Las preguntas que recorren el libro son

⁷. Esta clasificación presentada por el propio Foucault, dió pie a que Gilles Deleuze, en su excelente libro sobre Foucault, hablará sobre el ser_saber, el ser_poder y el ser_sí mismo, como tres dimensiones ontológicas irreductibles: "Saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación. Tres 'ontologías'", Deleuze, G., Foucault, op. cit., p 148. Asimismo Deleuze se detiene en cada una de estas 'ontologías históricas', en tres apartados distintos de su libro.

⁸. cf. Burgelin, P., D'Allornes, O., Amiot, M., Levon, S., Canguilhem, G., Foucault, M., Análisis de Michel Foucault, op. cit.

¿cuáles son las relaciones entre las palabras y las cosas? y dada estas relaciones ¿qué nos es lícito pensar?

En la Arqueología del saber, texto de Foucault que busca dar cuenta de lo realizado en sus primeras historias arqueológicas, Foucault señala que el trabajo emprendido en Las palabras y las cosas pretende analizar precisamente las relaciones entre las palabras y las cosas. Es decir, pretende ir más allá del postulado de que el significante remite a un significado específico; y ese ir más allá del análisis entre significado y significante implica para Foucault analizar las prácticas discursivas en la medida en que es en ellas donde se constituyen los objetos de los que en las propias prácticas discursivas se habla⁹. Para Foucault, como vemos, de lo que se trata es de las formas a través de las cuales los discursos conforman los objetos de los que hablan¹⁰. Lo que presupone que es necesario un distanciamiento frente a las cosas mismas (y por supuesto de toda 'cosa en sí') y un acercamiento a las reglas que forman

⁹. Las palabras y las cosas es el título -serio- de un problema; es el título -irónico- del trabajo que modifica su forma, desplaza los datos y revela, a fin de cuentas, una tarea totalmente distinta. Tarea que consiste en no tratar -en dejar de tratar- los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos y representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que hay que describir.", Foucault, M., La arqueología del saber, op. cit., p 81. Y también

¹⁰. "No se ha engañado en esto la sagacidad de los comentaristas: de un análisis como el que emprendo, las palabras se hallan tan deliberadamente ausentes como las propias cosas; ni descripción de un vocabulario ni recurso a la plenitud viva de la experiencia.... Yo quisiera demostrar que el discurso no es una delgada superficie de contacto, o de enfrentamiento entre una realidad y una lengua, la intrincación de un léxico y de una experiencia; quisiera demostrar con ejemplos precisos que analizando los propios discursos se ve cómo se afloja el lazo al parecer tan fuerte de las palabras y las cosas, y se desprende un conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva.", Ibid. p 80

los objetos que los propios discursos constituyen¹¹, de tal manera que pueda describirse la regularidad de su emergencia histórica.¹² Y es precisamente al encontrar las leyes que rigen la formación de los objetos, que se describe el espacio a partir del cual es posible hablar en un determinado campo discursivo. Lo que implica que todo sujeto que busque hablar, tiene establecido el juego de reglas que habrá de obedecer para mantenerse dentro del discurso. Es por ello que Foucault busca el apriori histórico¹³ que permite la formación de prácticas discursivas; y particularmente en Las palabras y las cosas lo que investiga es el sistema de reglas que permiten constituir el objeto 'hombre'. Para lo cual realiza un análisis de las reglas a las que obedecen las prácticas discursivas -apriori histórico- en el dominio de las ciencias humanas.¹⁴ Para

¹¹. En el libro sobre Raymond Roussel a Foucault le va a interesar particularmente cómo, a partir del lenguaje literario, Roussel fabrica sus máquinas, que es una forma de constitución de los objetos por el propio discurso. Este libro de Foucault merece una particular atención; no es simplemente un ensayo literario sobre la obra de Roussel; es, fundamentalmente, una experiencia en relación a cómo se fundan los dominios de objeto y los propios objetos -las máquinas- a partir de las formas del lenguaje. Foucault, M., Raymond Roussel, primera edición, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 1973.

¹². "En una palabra, se quiere, totalmente, prescindir de las 'cosas'. 'Des-presentificarlas'. Conjurar su rica, henchida e inmediata plenitud, de la cual se acostumbra hacer la ley primitiva de un discurso que no se desviaría de ellas sino por el error, el olvido, la ilusión, la ignorancia o la inercia de las creencias y de las tradiciones, o también por el deseo, inconsciente quizá, de no ver y de no decir. Sustituir el tesoro enigmático 'de las cosas' previas al discurso, por las formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos objetos sin referencia al fondo de las cosas, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica. Hacer una historia de los objetos discursivos que no los hundiera en la profundidad común de un suelo originario, sino que desplegara el nexo de las regularidades que rigen su dispersión.", Foucault, M., La arqueología del saber, op. cit., pp 78-9

¹³. Redefiniendo aquí el apriori histórico como "el conjunto de prácticas que caracterizan una práctica discursiva.", Ibid., p 216-7

¹⁴. "es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué apriori histórico y en qué elemento de positividad han

ello Foucault elabora la noción de episteme como "el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados... La episteme no es una forma de conocimiento o tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto de un espíritu o de una época; es el conjunto de relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las prácticas discursivas."¹⁵ Y dado que es dentro de una episteme que podemos emitir discursos que tienen un 'orden' de aparición, Foucault se pregunta ¿qué es lo que podemos pensar? Para dar respuesta, Las palabras y las cosas será la descripción de tres segmentos fundamentales en la cultura occidental a partir del siglo XVI: la episteme renacentista, la episteme clásica (siglos XVII y XVIII) y la episteme contemporánea, que emerge con el siglo XIX, y que tal vez aún nos gobierne.

La episteme renacentista es donde las reglas del orden discursivo se amparan en la semejanza que, según Foucault, es la ley que organiza todo el saber del siglo XVI. Son cuatro las figuras principales que determinan el saber de la semejanza: convenientia, aemulatio, analogía y simpatia. La convenientia significaba las semejanzas de las cosas entre

podido aparecer la ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto.", Foucault, M., Las palabras y las cosas, op. cit., p 7

¹⁵ Foucault, M., La arqueología del saber, op cit., p 323

sí; la aemulatio la semejanza de las cosas sin contacto, esto es, liberadas de toda ley de lugar; la analogía era la semejanza proporcional de todas las cosas; y, por último, la simpatía, que jugándose en la profundidad del mundo, señalaba la identidad de las cosas. A su vez, la simpatía generaba la antipatía, su figura geométrica, que mantenía las cosas en su diferencia. Y, por último, es la signatura la figura que hace posible que las semejanzas puedan ser legibles. De esta manera, describir la ley de los signos es describir la semejanza de las cosas. Para la descripción de la semejanza es necesaria la adivinación, que permite a la naturaleza hablar, y de la erudición, que interpreta los textos antiguos. Así, lenguaje y naturaleza forman un texto único en este campo epistemológico regido por la ley de la semejanza, donde el lenguaje forma parte del mundo -la prosa del mundo-, y que habrá de ser descifrado, pues en él Dios dio a los hombres los signos transparentes de las cosas. Todo el saber renacentista habrá de referirse entonces al lenguaje, ya que, en el Renacimiento, saber significa establecer una superficie uniforme entre las palabras y las cosas¹⁶.

Pero, para Foucault, este universo de la prosa del mundo desaparece en los albores del siglo XVII, cuando la episteme clásica rompe la unión que el Renacimiento mantenía entre las palabras y las cosas e impone el régimen de la

¹⁶. "Así, pues, saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje; en restituir la gran planicie de las palabras y las cosas. Hacer hablar a todo.", Foucault, M., Las palabras y las cosas, p 48

representación, donde las palabras precisamente 'representan' a las cosas¹⁷.

El dominio de lo semejante se pierde en los inicios del siglo XVII para dar lugar a otro campo epistemológico: el orden clásico. Las andanzas de Don Quijote inauguran la episteme de la representación. Don Quijote a partir de los libros descifrará el mundo. Sin embargo, Quijano, en su 'hazañas', mostrará la separación clásica entre las palabras y las cosas¹⁸. Don Quijote muestra que los libros ya no dicen la verdad del mundo y se convierte así en loco, que en la búsqueda de la semejanza sólo encuentra fantasmas. Para Foucault, Don Quijote es la primera obra moderna. En ella se muestra que el mundo renacentista, con sus figuras de lo semejante ha quedado atrás. El saber que las similitudes mostraban pasa a ser delirio, locura. Pero es la primera obra moderna en tanto que en ella la semejanza queda consignada en el espacio de la sinrazón. Don Quijote no comprende la diferencia entre las palabras de los libros y las cosas que ya no obedecen a la similitud renacentista.

¹⁷. Foucault considera que el ser unitario del mundo se perdió con el siglo XVI, y que sólo con la literatura, que se inicia en el siglo XIX y llega a nosotros con Hölderlin, Mallarmé, Roussel, Artaud, se ha vuelto un tanto al ser del lenguaje. Con la literatura, el lenguaje, a partir del siglo XIX, vagará "sin punto de partida, sin término y sin promesa." Ibid. p 52. Al respecto también señala Foucault, "Desaparece, pues, esta capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente lo visto y lo leído, lo visible y lo enunciable. Las cosas y las palabras van a separarse. El ojo será destinado a ver y sólo a ver; la oreja sólo a oír. El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice.", Ibid., p 50

¹⁸. "Don Quijote esboza lo negativo el mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica, no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo.", Ibid., p 54

Para Foucault, simétricamente a esta figura del loco aparece en el otro extremo de nuestra cultura el poeta que, encontrándose dentro de las diferencias cotidianas, descubre las semejanzas huidizas de las cosas¹⁹. El loco en su ser diferente asegura la distancia instaurada por la diferencia entre las palabras y las cosas. A su vez, el poeta juega un papel alegórico, hace oír el otro lenguaje que se hunde en la semejanza de lo mismo. En el espacio abierto entre estas dos figuras queda enmarcado un nuevo saber fundamental para la cultura occidental que no hablará ya de similitudes ni de marcas, sino de identidades y de diferencias.

Así, identidad y diferencia sustituyen a la semejanza y el orden clásico instauro ahora las figuras de mathesis, génesis y taxonomía²⁰, de donde surgen los dominios empíricos de la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas; de donde surge el 'quadro' como símbolo del saber, a diferencia de la esfera renacentista.

El objeto de la gramática general²¹ será el discurso en tanto sucesión de los signos verbales que representan al pensamiento, y la taxonomía será la posibilidad de que el propio discurso se sostenga. A su vez, para su formulación, la gramática general requerirá de cuatro elementos que la fundamenten: una teoría del verbo, esto es, un análisis de las ligaduras de las palabras; una teoría de la articulación, de los distintos tipos de palabras y de la

¹⁹ Ibid., p 56

²⁰ Ibid., pp 77-82

²¹ Ibid., pp 86-97

manera en que se distinguen entre sí; una teoría de la designación, del tipo de asociación de una palabra con lo que representa (génesis del lenguaje); y de una teoría de la derivación, o de los deslizamientos de sentido con respecto a un origen. Con estos cuatro elementos constitutivos de la taxonomía se conforma lo que Foucault llama el 'cuadrilátero del lenguaje', que permite que las cosas sean nombradas correctamente²², dándose así la posibilidad de una lengua universal y bien hecha.

La historia natural, como representación de la naturaleza, es contemporánea de la gramática general. Para Foucault es un error considerar a la historia natural como la prefiguración de la biología²³, al igual que lo sería concebir a la gramática general como antecedente directo de la lingüística. Historia natural y gramática general comparten un mismo suelo: la episteme clásica. Y Foucault localizará los elementos necesarios, que se corresponden con los del lenguaje, para constituir la taxonomía natural. Asimismo, para Foucault, el análisis de las riquezas, como representación de las necesidades de los hombres, tampoco prefigura la economía política y comparte con la historia

22. "La tarea fundamental del 'discurso' clásico es atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre.", Ibid., p 125

23. "Se quieren hacer historias de la biología en el siglo XVIII, pero no se advierte que la biología no existía y que su corte del saber, que nos es familiar desde hace más de ciento cincuenta años, no es válido en un período anterior. Y si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía. Lo único que existía eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja del saber constituida por la historia natural." Ibid., p 126

natural y la gramática general, el espacio de la representación, que a partir del siglo XIX se retira²⁴.

Con el siglo XIX, dice Foucault, la episteme clásica deja su lugar a la historia. Aparece así un nuevo campo epistemológico en el que el saber tendrá su base en relaciones internas entre elementos que cumplen una función, dando lugar a organizaciones de empiricidades discontinuas. La forma del orden será ahora dada por la analogía y la sucesión. La historia ordena en series temporales las analogías que establecen relaciones entre organizaciones distintas. Ordenará entonces los análisis de la producción (trabajo), la organización de los seres vivos (vida) y los estudios sobre los grupos lingüísticos (lenguaje). Por otra parte, la historia es, en este campo epistemológico inaugurado por el siglo XIX, un saber, pero también el modo de ser de lo empírico²⁵. Y es en este espacio gobernado por la historia fundadora de las empiricidades y en el hueco bordado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras, donde surge la figura epistemológica del hombre.

El paso de la representación a la historia se da en dos momentos. En el primero, persiste la representación pero se modifica la configuración de las empiricidades, mientras que

24. "El fin del pensamiento clásico -de esta episteme que ha hecho posible la gramática general, la historia natural y la ciencia de las riquezas-, coincidirá con la retirada de la representación, del lenguaje, de lo vivo y de la necesidad. El espíritu oscuro pero obstinado de un pueblo que habla, la violencia y el esfuerzo ipcesante de la vida, la fuerza sorda de las necesidades escapan al modo de ser de la representación." Ibid, p 207

25. "Sabemos bien que la Historia es el dominio más erudito, más informado, más despierto, mas encumbrado quizá de nuestra memoria; pero es también igualmente el fondo del que se generan todos lo seres y llegan a su centello precario. Modo de ser de todo lo que nos es dado en la experiencia, la Historia se convirtió así en lo moldeable de nuestro pensamiento." Ibid., p 215

en el segundo la representación desaparece. Adam Smith piensa aún en términos de riqueza, pero introduce el trabajo como medida.²⁶ De tal suerte que las riquezas vienen ahora representadas por el trabajo, que se constituye como medida absoluta, y no por las necesidades de los hombres. El trabajo, que representa ahora a las riquezas, implicará otro orden, mostrando desde el exterior que los hombres se encuentran sometidos al tiempo, a la fatiga, a la muerte. Así, el análisis de Smith prefigura dos dominios de un nuevo saber. Por un lado la posibilidad de una antropología que cuestiona la esencia del hombre (su finitud) y el objeto en el que emplea su tiempo sin reconocer en él el objeto de su necesidad (el hombre es extraño de sí mismo). Por el otro, el posible establecimiento de una economía política cuyo objeto es la producción real de la riqueza: formas de trabajo y capital (mecanismos exteriores a la conciencia humana).

Paralelamente, dentro de la historia natural, surge la noción de organización²⁷ que es irreductible a la representación. Es la organización de los seres, la que ahora es el fundamento de las taxonomías y que permite la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico. Surge así la posibilidad de una biología fundamentada en esta noción de organización que distingue entre la vida y la muerte. En el terreno del lenguaje la flexión²⁸ cumple para Foucault el

26. Ibid., pp 217-222

27. Ibid., pp 222-228

28. Ibid., pp 228-232

mismo papel que el trabajo y la organización en los ámbitos descritos, pero ahora en relación al surgimiento de análisis comparativos de las lenguas. En suma, lo sucedido en estos tres órdenes es el inicio de la mutación de la episteme clásica, cuyo segundo momento se cumple con la fundación de nuevas empiricidades.²⁹

A diferencia de Adam Smith, para Ricardo el trabajo es fuente de todo valor y no únicamente medida de las riquezas. La economía política se constituye. En Ricardo los objetos tienen valor porque tienen su origen en el trabajo y cada objeto producido se liga con otros en forma sucesiva, por lo que la economía tiene su propia historicidad. Asimismo, de acuerdo al análisis de la escasez propuesto por Ricardo, la producción de los objetos es la presencia de la lucha continua de los hombres contra su propia muerte, de tal suerte que la economía política remite a "una antropología como discurso sobre la finitud del hombre."³⁰

Con Cuvier, la historicidad es introducida en lo vivo como ser fundamental y se constituye la biología como

29. "Las consecuencias más lejanas, y para nosotros más difíciles de rodear, del acontecimiento fundamental que sobrevino a la episteme occidental hacia fines del siglo XVIII, pueden resumirse así: negativamente, el dominio de las formas puras del conocimiento se aísla, tomando a la vez autonomía y soberanía con respecto a todo saber empírico, haciendo nacer y renacer indefinidamente el proyecto de formalizar lo concreto y de constituir, a despecho de todo, ciencias puras; positivamente, los dominios empíricos se ligan a reflexiones sobre la subjetividad, el ser humano y la finitud, tomando el valor y la función de la filosofía." Ibid., p 243-44

30. Ibid., p 252. Y también, "La positividad de la economía se aloja en este hueco antropológico. El homo_oeconomicus no es aquel que se representa sus propias necesidades y los objetos capaces de satisfacerlas; es el que pasa, usa y pierde su vida tratando de escapar a la irminencia de la muerte. Es un ser finito; y sí como a partir de Kant la cuestión de la finitud se hizo más fundamental que el análisis de las representaciones, a partir de Ricardo, la economía descansa, de manera más o menos explícita, en una antropología que tiende a señalar formas concretas a la finitud." Ibid.

ciencia de las sucesiones al nivel de lo 'orgánico'. La vida aparece como la ley general de todos los seres y por ello tiene su historicidad³¹. Por su parte, la filología se opone a la gramática general haciendo del lenguaje algo autónomo. Aparecen discontinuidades entre las lenguas que tienen su propia historia. Y así, el lenguaje muestra su historicidad. Pero a diferencia de lo que sucedió con la vida y el trabajo, el destino del lenguaje es otro. Si bien la filología lo convierte en objeto de conocimiento, a partir del siglo XIX se encuentra compensado tras las formas que hacen que la unidad clásica quede dispersa: la filología se encargará del análisis histórico, los formalistas buscarán la unidad pero despojando a las palabras de su sentido concreto hasta llegar a las simples formas de pensamiento; las técnicas de interpretación o exégesis (Marx, Nietzsche y Freud³²) pretenderán encontrar el sentido latente en las palabras; y por último, en la literatura el lenguaje brotará por sí mismo, de su propia existencia, diciéndose a sí mismo, distinguiéndose cada vez más del discurso de las ideas. Queda así un lenguaje disperso y Foucault cree que esta es la razón de que la filosofía sólo tardíamente se ocupara de él, contrariamente a lo acontecido con el trabajo y la vida. Asimismo considera que fue el trabajo filológico-filosófico de Nietzsche el que abrió el enigma. Nietzsche pregunta ¿quién habla?, y al hacerlo interroga al lenguaje.

31. Ibid. pp 258-73

32. Al respecto ver también, Foucault, M., Marx, Nietzsche y Freud, segunda edición, Barcelona, Editorial Anagrama, 1981.

Una respuesta a la pregunta nietzscheana es dada por Mallarmé: lo que habla es la palabra misma, su ser³³. Foucault piensa que las preguntas que hoy se encuentran formuladas en relación al lenguaje se sitúan en la distancia nunca salvada entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta de Mallarmé.

Dentro del terreno del saber aparece un rostro cuya presencia es fruto de la configuración epistemológica abierta a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Tal figura no existía en la época clásica, donde la soberanía del saber se encontraba en el discurso. Para Foucault, en el saber clásico no existe una conciencia epistemológica del hombre, así como tampoco existían el trabajo, la vida y el lenguaje. Pero cuando la episteme moderna emerge, surge con ella el hombre en la ambigua posición de objeto de un saber y sujeto que conoce. Esto es, se convierte en un duplicado 'empírico-trascendental'. Lo que significa que se convierte en un sujeto que da cuenta de los objetos autónomos que son el trabajo, la vida y el lenguaje; sujeto que es él mismo y que trabaja, vive y habla, pero que no es ese trabajo que se le escapa, esa vida que no le pertenece, ese lenguaje que habla antes que él pueda balbucear.³⁴

Como consecuencia de la constitución epistemológica del hombre como un pliegue 'empírico-trascendental', aparece la imposibilidad de que el hombre pueda darse en la

³³ . Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, op. cit., p 297

³⁴ . cf. *Análisis de la Finitud y Lo empírico y lo trascendental*, Ibid. pp 303-13

transparencia de un cogito.³⁵ El cogito moderno no lleva a ninguna afirmación del ser, sino más bien interroga por la relación del pensamiento con el ser de esto que llamamos hombre y que a su vez se encuentra atravesado por el lenguaje, el trabajo y la vida. Además, en el momento en que se instaura un conocimiento reflexivo que recorre al hombre, aparece ante el propio pensamiento la figura de aquello que no se da a la conciencia. Surgen entonces los mecanismos oscuros y las líneas de sombra de lo que no se piensa y que llamamos inconsciente. Así, dice Foucault, el inconsciente, y en forma general todas las formas de lo impensado, y el hombre, son arqueológicamente contemporáneos. Lo impensado es, con respecto al hombre, su Otro fraternal en una dualidad propia de la episteme moderna. El pensamiento moderno tiene como imperativo el recuperar continuamente a ese otro que se escapa y que no alcanza a retener. Puede tomar las formas de una moral, de una política, de un humanismo, pero siempre se encuentra en este movimiento de recobrar lo impensado. En esta medida, Foucault considera que no hay moral posible ya que en el interior mismo del pensamiento se encuentra el imperativo.³⁶

Por otra parte, el hombre se descubre ligado a una historicidad ya hecha: tanto el trabajo, como la vida y el lenguaje ya se han desarrollado autónomamente cuando el

35. "¿Cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda?". *Ibid.* p 314

36. cf. El cogito y lo impensado, *Ibid.* pp 313-19

hombre se enfrenta a ellos. Lo que él puede pensar como origen sólo se da sobre la base de lo ya iniciado. Por ello, lo originario es algo muy cercano al hombre mismo pero algo inalcanzable, o, en todo caso, el hombre sólo tiene la promesa de alcanzarlo³⁷. Así, como consecuencia de su finitud, de su condición de pliegue empírico-trascendental, de su extrañeza continua frente a su propio pensamiento y de la imposibilidad de alcanzar su origen, Foucault considera que es posible empezar a pensar de nuevo, siempre y cuando se evite el 'sueño antropológico'.

A partir del siglo XIX el hombre en la cultura occidental representa dos papeles: es, en tanto sujeto, el fundamento de las positividades y a su vez, en tanto objeto, se encuentra presente entre las cosas. Así, se conforma el espacio epistemológico moderno del que surgen las ciencias humanas, cuyo objeto es el hombre. Para Foucault la redistribución en el campo del saber efectuada a partir del siglo pasado, da como resultado un espacio en tres dimensiones, a diferencia del cuadro clásico. Aparece así un 'triedro'³⁸ en el que en una dimensión se encuentran las ciencias físicas y matemáticas, en otra las ciencias del lenguaje, de la vida y de la producción, y en la tercera la reflexión filosófica como pensamiento de lo mismo. Para Foucault, es claro que entre las tres dimensiones pueden existir planes comunes.³⁹

37. cf. El retroceso y el retorno al origen, Ibid. p 319-326

38. cf. El triedro de los saberes, Ibid. p 334-38

39. Así, por ejemplo, al ponerse en contacto las dos primeras dimensiones aparecen las relaciones entre las ciencias empíricas y las matematizables, al tiempo que el contacto de

Pero se aprecia que no aparece el lugar de las ciencias humanas en las tres dimensiones del triedro. Para Foucault, su lugar se encuentra en el intersticio que surge como vacío entre ellas. Vacío en el que ha surgido el hombre con su finitud, su ser empírico-trascendental, y su imposibilidad de tener un pensamiento transparente y de alcanzar su origen. Así, la positividad de las ciencias humanas emerge con la figura del hombre en tanto que es aquello que piensa y aquello que hay que saber, en tanto sujeto y objeto. Sin embargo, aquello que hay que saber sobre el trabajo, la vida y el lenguaje, es el objeto de la economía, la biología y la lingüística. De tal modo que el objeto de las ciencias humanas se localiza en el deslizamiento de los objetos de las ciencias empíricas hacia el campo de la representación. Se encuentran en la distancia que separa a las ciencias empíricas de su condición de posibilidad, al interrogarse cómo este ser que trabaja, vive y habla puede saber a su vez lo que es la vida, el trabajo y el lenguaje⁴⁰. Foucault considera entonces que no es por su contenido (el hombre) como se definirán las ciencias humanas, sino por el hecho de que están en relación con las ciencias a las que el ser humano se da como objeto. Así, las ciencias humanas oscilan entre las aristas del triedro y se definen por su cercanía a

la última con las dos primeras dan por resultado, en un caso, proyectos de formalización del pensamiento, o bien, la posibilidad del surgimiento de filosofías de la vida, del hombre enajenado o de las formas simbólicas.

⁴⁰. "Vemos que las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar.", Ibid., p 343

cada una de ellas: la psicología se inserta en la cercanía entre el ser vivo y la representación del ser vivo, la sociología entre lo económico y la representación de la sociedad, el análisis de la literatura, entre el lenguaje y la representación del lenguaje. Vemos así cómo la episteme moderna es la que ha hecho nacer a las propias ciencias humanas. Dice Foucault, "Así, pues, es inútil decir que las 'ciencias humanas' son falsas ciencias; no son ciencias en modo alguno; la configuración que define su positividad y las enraiza en la episteme moderna las pone, al mismo tiempo, fuera del estado de ser de las ciencias; y si se pregunta entonces por qué han tomado este título, bastará con recordar que pertenece a la definición arqueológica de su enraizamiento, que llaman y acogen la transferencia de modelos tomados de las ciencias."⁴¹

Para el Foucault de Las palabras y las cosas, el psicoanálisis⁴² y la etnología, aunque parten del mismo lugar de las ciencias humanas cumplen un papel diferente. Ciertamente parten del vacío en el cual se constituye la figura del hombre, pero lo recorren 'estructurando'⁴³

⁴¹. Ibid., p 355-6

⁴². Posteriormente, a partir de La verdad y las formas jurídicas y significativamente en La voluntad de saber, Foucault cuestionará al psicoanálisis; sobre todo en relación a la tesis psicoanalítica de que la triada edípica es una estructura de la naturaleza humana.

⁴³. Más tarde dirá Foucault en una entrevista: "Sujeto de toda clase de saber y objeto de un saber posible. Esta situación ambigua caracteriza lo que podría llamarse la estructura antropológico-humanista del pensamiento del siglo XIX. Creo que este pensamiento se está deshaciendo, disgregando a nuestros ojos. Ello se debe en gran parte a la orientación estructuralista. A partir del momento en que nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana y quizás incluso toda herencia biológica del hombre, están situados dentro de estructuras, es decir, dentro de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que pueden ser descritas por cualquiera, el hombre, por así decirlo, deja de ser el sujeto de sí mismo, de ser a la vez sujeto y objeto. Se descubre que lo que hace posible al hombre en el fondo es un conjunto

precisamente aquello que se le escapa y con ello cumplen un ejercicio continuo de crítica sobre lo que pareciera ya establecido por las ciencias humanas. Ahora bien, se ha visto que las ciencias humanas se acercan al inconsciente con el fin de develarlo. Por su parte, el psicoanálisis no pretende hacer explícito progresivamente lo implícito, sino que se dirige hacia aquello que está ahí como un texto cerrado sobre sí mismo.⁴⁴ A su vez, la etnología, al ubicar su objeto en los 'pueblos sin historia', se encarga de estudiar lo sincrónico de las estructuras, sin referirse a la sucesión de los acontecimientos, impugnando así a las ciencias del hombre.⁴⁵ Así, para Foucault, el psicoanálisis y la etnología no tienen como objeto al hombre, sino más bien a las estructuras que lo cruzan, a aquello que permite un saber sobre el hombre, aquello que lo objetiva y, podríamos agregar, lo constituye en sujeto de discursos.

Hemos visto cómo en Las palabras y las cosas, la búsqueda de Foucault se dirige a analizar cómo las ciencias humanas construyen su objeto: el hombre. Se trata de un

de estructuras que, ciertamente, puede pensar, describir, pero de las que la conciencia soberana ya no es el sujeto.", Caruso, P., Conversaciones con Lévy-Strauss, Foucault y Lacan, primera edición, Barcelona, editorial Anagrama, 1969, p 76

44. "A diferencia de las ciencias humanas que, a la vez desandan el camino del inconsciente, permanecen siempre en el espacio de lo representable, el psicoanálisis avanza para franquear de un solo paso la representación, desbordarla por un lado de la finitud y hacer surgir así, allí donde se esperaban las funciones portadoras de sus normas, los conflictos cargados de reglas y las significaciones que forman sistema, el hecho desnudo de que pudiera haber un sistema (así pues, significación), regla (en consecuencia), norma (por tanto, función).", Foucault, M., Las palabras y las cosas, op. cit., p 363

45. La etnología, "Suspende el largo discurso 'cronológico' por el cual intentamos reflejar en el interior de ella misma nuestra propia cultura, para hacer surgir correlaciones sincrónicas en otras formas culturales.", Ibid., p 365

análisis en el que Foucault muestra cómo esta figura se constituye a partir de su saber de sí. Esto es, de saber su finitud y su condición de pliegue empírico trascendental (sujeto y objeto a la vez); también de saber que su pensamiento siempre se encuentra atrás de lo impensado, de lo que aún tendría que pensar, y de saber que nunca es contemporáneo de sí mismo, porque su propio origen se le escapa.

Extraña forma esta del saber del hombre en el que se promete a sí mismo un objeto que nunca acabará por conocer. Extraño saber que se propone un saber inalcanzable: en los discursos de las ciencias humanas, el hombre se encuentra con que es un sujeto de su propio saber que siempre es un 'no saber' de sí.

Las ciencias humanas constituyen la figura del hombre como un lugar de conocimiento y desconocimiento continuo. Así, al construir su objeto, transforman a los seres humanos en sujetos que frente a sí mismos son lugar de saber y no saber. Construyen un sujeto que atravesado por los discursos no puede dar cuenta de sí mismo, un sujeto que vacila entre el ser y el no ser que le prometen los saberes discursivos. Las ciencias humanas construyen pues, un sujeto que se encuentra atrapado entre su saber de sí y su desconocimiento, entre lo que sabe y lo que tendría que saber. El objeto de las ciencias humanas es el hombre, pero al objetivarlo, construyen a un ser sujetado al desconocimiento de sí mismo, un ser que está sujeto a su

propio saber, que es desconocimiento. La objetivación realizada por las ciencias humanas transforma a los hombres en sujetos que son sujetos de su propio saber. Como vimos, Foucault, considera que es producto de la configuración de la episteme contemporánea. En Las palabras y las cosas dice: "Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena."⁴⁶

Ciertamente, para Foucault son posibles nuevas configuraciones del saber. En Las palabras y las cosas pensaba que podrían ser el psicoanálisis y la etnología. Tal vez su propio libro implique ya algunas distancias. Lo cual implica que tal vez sea posible que la subjetividad no quede atrapada en el dominio de su propio saber.

3.3 Sujeto impresentable y sistemas de exclusión (¿Qué debo hacer?)

Otra forma en la que los seres humanos se convierten en sujetos es a través de lo que Foucault llama 'prácticas de exclusión'⁴⁷, a través de las cuales se establecen identidades y diferencias. La objetivación de los seres humanos a partir de estas prácticas involucra, para

⁴⁶. Ibid., p 375

⁴⁷. ver nota 4.

Foucault, un ejercicio del poder y es a través de las mismas como se constituyen sujetos. Y en este sentido, lo que le va a interesar a Foucault, no será descubrir el ser del poder, sino más bien cómo es que el poder se ejerce. Lo cual le lleva a cuestionar si el poder 'existe' como una esencia y es independiente de su ejercicio, o si bien el poder fundamentalmente se ejerce⁴⁸.

Ahora bien, Foucault dejará claro que el ejercicio del poder requiere siempre de un campo de relaciones; esto es, requiere que 'alguien' ejerza un poder sobre otro u otros.⁴⁹ Asimismo, que el ejercicio del poder no es la simple resultante de relaciones, sino un modo de acción de unos sobre otros.⁵⁰ Lo que quiere decir que el poder sólo se da como modo de acción en el que existe la necesidad del reconocimiento del 'uno' frente al 'otro', lo cual da como producto el surgimiento de un campo de efectos.⁵¹ De tal

48. "If, for the time being, I grant a certain privileged position to the question of 'how' it is not because I would wish to eliminate the question of 'what' and 'why'. Rather it is that I wish to present these questions in a different way; better still, to know if it is legitimate to imagine a power which unites in itself a what, a why, and a how. To put it bluntly, I would say that to begin the analysis with a 'how' is to suggest that power as such does not exist. At the very least it is to ask oneself what contents one has in mind when using this all-embracing and reifying term; it is to suspect that an extremely complex configuration of realities is allowed to escape when one treads endlessly in the double question: what is power? and where does power come from? The little question, what happens? although flat and empirical, once it is scrutinized is seen to avoid accusing a metaphysics or an ontology of power of being fraudulent; rather it attempts a critical investigation into the thematics of power.", Foucault, M., *The subject and power*, en Dreyfus, H., & Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, op. cit. p 217

49. "what characterizes the power we are analyzing is that it brings into play relations between individuals (or between groups). For let us not deceive ourselves; if we speak of the structures or the mechanisms of power, it is only insofar as we suppose that certain persons exercise power over others.", Ibid.

50. "The exercise of power is not simply a relationship between partners, individual or collective; it is a way in which certain actions modify others.", Ibid., p 219

51. "a power relationship can only be articulated on the basis of two elements which are each indispensable if it really to be a power relationship: that 'the other' (the one over

manera que Foucault va a considerar que el ejercicio del poder produce efectos en el comportamiento de los sujetos, y particularmente que tal ejercicio consiste en 'conducir conductas'⁵²; esto es, en gobernar y dirigir la conducta de los sujetos (niños, almas, comunidades, familias, enfermos, etc.)

Dado que es a través de un gobierno de las conductas como el poder se ejerce, Foucault considera que lo conveniente para su análisis no es estudiar las instituciones donde el poder se condensa, sino las relaciones de poder de las que las propias instituciones emergen⁵³, sobre todo en la medida en que es a partir de las propias relaciones de poder que se establecen los campos de acción de los individuos sociales. En este sentido Foucault considera que vivir en sociedad implica necesariamente vivir dentro de relaciones de poder,⁵⁴ lo que desde luego no quiere decir que las relaciones existentes puedan ser justificadas; más bien, que la tarea política es precisamente el cuestionamiento de las mismas.⁵⁵

whom power is exercised) be thoroughly recognized and maintained to the very end as a person who acts; and that, faced with a relationship of power, a whole field of responses, reactions, results, and possible inventions may open up.", Ibid., p 220

52. "The exercise of power consists in guiding the possibility of conduct and putting in order the possible outcome.", Ibid., p 221

53. "I wish to suggest that one must analyze institutions from the standpoint of power relations, rather than vice versa, and that the fundamental point of anchorage of the relationships, even if they are embodied and crystallized in an institution, is to be found outside the institution.", Ibid., p 222

54. "A society without power relations can only be an abstraction.", Ibid., p 223

55. "the analysis, elaboration and bringing into question of power relations and the 'agonism' between power relations and the intransitivity of freedom is a permanent political task inherent in all social existence.", Ibid.

Para Foucault las relaciones de poder se encuentran enraizadas en el conjunto de la sociedad, por lo cual, propondrá una serie de puntos a partir de los cuales pueden ser analizadas. 1. El sistema de diferenciaciones que dan condición de posibilidad a unos actuar sobre las acciones de los demás (diferencias de status, privilegios; diferencias económicas; diferencias de aptitudes). 2. El tipo de objetivos que buscan aquellos que actúan sobre los otros (conservación de privilegios, ganancias, ejercicio de una función). 3. Las modalidades instrumentales. Esto es, los sistemas que permiten la acción de unos sobre otros (persuasión, vigilancia, reglas). 4. Las formas de institucionalización, que pueden conjuntar disposiciones tradicionales o estructuras jurídicas; lugares cerrados con sus propios reglamentos (escuelas, hospitales); el propio Estado como instancia de control global. 5. Los grados de racionalización; la eficacia de los instrumentos (técnicas del ejercicio del poder).⁵⁶

A pesar de que el texto al cual venimos haciendo referencia fue escrito después de los análisis de Foucault sobre las relaciones de poder en diversos ámbitos, no estaríamos en error al decir que lo descrito constituye la guía de sus trabajos en torno a lo que él mismo llamó 'prácticas de exclusión'; entre ellas la separación entre locos y 'cuerdos', y la realizada en nuestras sociedades a través de las prisiones. Prácticas cuyo estudio permitió a

⁵⁶ Ibid., pp 223-4

Foucault dar cuenta de otra forma de constitución de sujetos en nuestra sociedad.

3.3.1 Locos y cuerdos

Antes de que la Epoca Clásica la silencie, encerrándola entre los muros de las casas de trabajo, antes aún de que Descartes, por un 'golpe de fuerza', la sumerja entre el sueño y el error, la locura, nos dice Foucault, surca el Renacimiento. Basta dirigir la mirada hacia Bosco o hacia Brueghel, o bien hacia Erasmo. La locura en el Renacimiento habita las imágenes y los textos.

La nave de los locos es la expresión de una experiencia cósmica en la que la locura en su verdad surca el agua con su cargamento de insensatos. Las imágenes giran en sí mismas expresando en ello el cosmos poblado de la insensatez de los hombres. La verdad de la locura es ella misma. Los hombres que arrojados de sus lares navegan en este barco, manifiestan las amenazas oscuras y los secretos del mundo. Son locos; sin dirección alguna recorren sin más el extenso mundo. La locura en las imágenes de Bosco, es la revelación de una experiencia sobrecogedora, tal vez trágica, y singularmente terrestre.

Pero en el mismo Renacimiento, en Erasmo, la locura queda contenida entre las palabras. Frente a la locura que habita las imágenes, la expresada en el texto marca una distancia. En los fragmentos de Erasmo la locura es

observada desde lo alto como un espectáculo. La mirada del sabio la contempla desde lejos, manteniéndose fuera del peligro inminentemente terrestre que representan las imágenes. Erasmo, cuando 'elogia' la locura, es fundamentalmente un crítico, mientras que Bosco permanece en el interior del cosmos. En Erasmo, dice Foucault, "la locura queda atrapada en el universo del discurso."⁵⁷

He aquí un primer acercamiento a una 'experiencia', la locura, y su expresión en dos ámbitos diferentes: las imágenes y los textos. Con un análisis minucioso, Foucault se acerca a examinar el terreno donde la verdad crece. La locura de La nave de los locos, esa locura inmanente, se enfrenta a la elogiada por Erasmo. El sabio, con mirada crítica, asigna desde su torre trascendente el lugar de una locura de la cual más bien habría que reírse. En esta hendidura Foucault encontrará los anclajes de su primer arqueología:

La locura, en la experiencia crítica que el Renacimiento inaugura, queda señalada por los poderes del saber. Los textos que la designan no hacen más que circunscribirla entre las palabras conscientes y críticas de quien la elogia. La arqueología que Foucault realiza, muestra cómo razón y locura entran, a partir de Erasmo, en una relación estrecha en la que una y otra son medidas de sí mismas. La locura deja de ser aquella experiencia absoluta de la noche del mundo, para existir sólo en relación a la razón. Mas

⁵⁷ Foucault, M., Historia de la locura en la época clásica, vol. I, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p 49

aún, la locura pasa a ser una forma de la razón misma. Claramente expresada por la figura de Pascal, "los hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco de alguna manera el no estar loco", la experiencia crítica de la locura representa la distensión de la cesura que otrora mostraran las imágenes de Bosco. La razón sale victoriosa, ya que la verdad de la locura es ser una figura de la razón misma. El saber de aquellos que la miran y circunscriben entre sus textos, es el poder victorioso ejercido sobre una locura que vagaba azarosamente entre las aguas.

Foucault nos dice que durante el siglo XVI la experiencia crítica de la locura no hace más que consolidarse. A través de un análisis del discurso literario, Foucault describe cómo la verdad de la locura se afianza en relación a la razón. Los bufones locos no hacen más que revelar al mundo la verdad de una razón que a veces se oculta, pero que siempre está ahí, esperando para revelarse.

"Vendrá después la Epoca Clásica con sus ordenamientos que dejarán atrás la vieja amenaza de una locura sin razón: "El olvido cae sobre ese mundo que surcaba la libre esclavitud de su nave: ya no irá de un más acá del mundo, a un más allá, en su tránsito extraño; no será ya nunca ese límite absoluto y fugitivo. Ahora, ha atracado entre las cosas y la gente. Retenida y mantenida, ya no es barca, sino hospital."58

58. Ibid., p 71-2

Para Descartes la locura es imposibilidad del pensamiento. El sujeto que piensa no puede estar loco. La verdad de la razón excluye la posibilidad para el sujeto, para el yo soberano, de sumergirse en la locura. El sujeto, al que en el propio pensamiento le va su ser, no puede ser un insensato⁵⁹. Paralelamente a las enunciaciones cartesianas, que en el orden del pensamiento marcan la imposibilidad de la locura, Foucault describe otro aspecto del acontecimiento en el que se aprecia el exilio de los insensatos: la fundación del Hospital General en 1656⁶⁰.

Surge entonces la experiencia clásica de la locura con su gesto de encierro. A la par de la creación del Hospital General, aparecen en toda Europa instituciones que lejos de tener un estatuto médico, son instancias ordenadoras de la sociedad. En Inglaterra se instauran las houses of correction y las workhouses, en Alemania las Zuchthäuser. Y, entre sus muros, se encontrarán condenados de derecho común, adolescentes descarriados, vagabundos, miserables, insensatos. Con un sólo ademán, el encierro, la Epoca Clásica inaugura una nueva sensibilidad⁶¹ que asocia a los miserables y a los vagabundos con los locos. La locura que en el Renacimiento era percibida con otros ojos, ahora es

⁵⁹. Ibid., pp 75-79

⁶⁰. "El Hospital General no es un establecimiento médico. Es más bien una estructura semijurídica, una especie de entidad administrativa, que al lado de los poderes de antemano constituidos y fuera de los tribunales, decide, juzga, ejecuta.", Ibid., pp 81-2

⁶¹. "organiza en una unidad compleja una nueva sensibilidad ante la miseria y los deberes de asistencia, nuevas formas de reacción frente a los problemas económicos del desempleo y de la ociosidad, una nueva ética del trabajo, y también el sueño de una ciudad donde la obligación moral se confundiría con la ley civil, merced a las formas autoritarias de constreñimiento.", Ibid. p 90

parte de un problema más general que tiene que ver con el orden de la sociedad. Puede verse entonces cuál es la percepción que la Epoca Clásica tiene de la locura. La localiza indiferenciada junto a la pobreza, a la incapacidad de trabajar o de integrarse a un grupo. Poco antes se le había visto navegar. El siglo XVII la excluye en el internamiento ligándola a las formas de la razón y a las reglas de la moral.

Podría tal vez pensarse que lo sucedido en la Epoca Clásica supone una falta de percepción 'clara y distinta' de la locura. Percepción que con el advenimiento de la psicopatología habría de lograrse al hacer de ella un objeto de conocimiento. Pero esto sería suponer que la alienación de los locos es algo que siempre había estado ahí esperando su develación. Sin embargo, a Foucault le interesará mostrar, a través de su arqueología, cuál era la percepción que los siglos XVII y XVIII tuvieron de la locura. Foucault se preguntará entonces no por la alienación en la que la psiquiatría ancla su objeto, sino por el gesto creador de alienación. Si bien la Epoca Clásica encierra a los locos, no lo hace sólo excluyendo, sino creando y organizando el mundo del internado, en el cual la psicopatología del siglo XIX reconocerá el punto de su atención. Por ello, para Foucault, será fundamental atender al gesto en su propia dimensión. Los locos encerrados no se encuentran solos, -aunque decir esto sólo sea posible a partir de haber vuelto a la locura un objeto más de

conocimiento-. En la Epoca Clásica más que alienados existen internados: vagabundos, delincuentes, degenerados, disipadores, homosexuales, blasfemos, alquimistas, libertinos. A través de ellos se muestra una sensibilidad de la cual Foucault hace la arqueología. Sensibilidad que indica que el siglo XVII no reduce la locura a 'nuestra' locura y que la percibe, por el contrario, en relación con otras experiencias. Y es a partir de aquí que Foucault se pregunta por la distancia que inaugura el siglo XIX con la 'fundación' de la psicopatología.

A fines del siglo XVIII, nos dice Foucault, la sensibilidad se modifica. Aparecen indicios de que la locura es desviación de la naturaleza, lo cual la hace temible. Se instaura en la 'historia' de los individuos que no llevan una vida normal⁶², perdiendo así su propia verdad, perdiéndose a sí mismos. Lo cual significa que la locura empieza nuevamente a diferenciarse⁶³. Pero, he aquí que ya apunta a convertirse en objeto de percepción. Comienza a constituirse una 'conciencia' de la locura, pero Foucault va a insistir en que se trata de una conciencia política más que filantrópica, dado que parece escandaloso que los locos compartan el mismo espacio de los criminales.⁶⁴ Así, la

⁶². "El final del siglo XVIII se pone a identificar la posibilidad de la locura con la constitución de un medio: la locura es la naturaleza perdida, es lo sensible extraviado, el extravío del deseo, el tiempo desposeído de sus medidas es la irmediatez perdida en el infinito de las mediaciones.", Ibid. vol. II, p 54

⁶³. "El nuevo temor del siglo XVIII no resulta ser un vano temor: la locura está a punto de aflorar nuevamente, en una presencia confusa pero que pone en problemas la abstracción del internamiento.", Ibid., p 66

⁶⁴. "La presencia de los locos aparece allí como una injusticia; pero para los otros.", Ibid., p 97

locura emerge 'liberada' de la miseria a fines del siglo XVIII; pero no por afanes filantrópicos o científicos, sino anudada a los 'temores' de los hombres.⁶⁵ El espacio del internamiento queda reducido al asilo, que se convierte en el lugar donde los locos comienzan a ser 'vistos' en su diferencia; nace el espacio donde se construye su verdad.

Para Foucault la fundación del asilo es un acontecimiento que revela que la locura, que la psicopatología del siglo XIX estudiará, surge de un intrincado social, de nuevas valoraciones y de nuevas políticas, más que de intenciones médicas: "Lo importante es que esa transformación de la casa de internamiento en asilo no se ha hecho por la introducción progresiva de la medicina -especie de invasión proveniente del exterior-, sino por una reestructuración interna de este espacio al cual la época clásica no había dado otras funciones que las de exclusión y de corrección. La alteración progresiva de sus significados sociales, la crítica política de la represión y la crítica económica de la asistencia, la apropiación de todo el campo del internamiento por la locura, en tanto que todas las otras figuras de la sinrazón han sido liberadas poco a poco, todo ello es lo que ha hecho del internamiento un lugar

⁶⁵. "Liberada no por alguna intervención de la filantropía, no por un reconocimiento científico y finalmente positivo de su 'verdad', sino por todo ese lento trabajo que se ha efectuado en las estructuras más subterráneas de la experiencia: no allí donde la locura es enfermedad, sino allí donde está anudada a la vida de los hombres y a su historia, allí donde ellos experimentan concretamente su miseria y donde llegan a rondarles los fantasmas de la sinrazón.", Ibid., p 122

doblemente privilegiado para la locura: el lugar de su verdad y el lugar de su abolición."⁶⁶

A partir de aquí, la locura, que ha quedado confinada entre los muros del asilo, será objeto de saber, de una observación continua y de registro de expedientes, que es lo que permitirá a la psicopatología tener una historia de su objetividad. Pero, para Foucault, también de aquí es que se empieza a formular una nueva verdad sobre el hombre y su razón, en la medida en que el hombre 'normal' y el loco quedarán en los sucesivo continuamente enfrentados, aunque siendo gemelos en tanto son objetos de un saber positivo⁶⁷ que construye tipos sociales.

En la Historia de la Locura, Foucault da cuenta del surgimiento de la psicopatología en el siglo XIX, pero también de las prácticas que la hicieron nacer. Muestra como el saber sobre la locura surgió a partir de un ejercicio del poder, particularmente de prácticas de confinamiento en instituciones específicas con ordenamientos concretos y en un intrincado de actitudes morales e imperativos éticos en

⁶⁶. Ibid., p 150. Vemos aquí ya funcionando, aunque sin ser nombrado, el dispositivo que Foucault va utilizar en Vigilar y castigar, que le permite dar cuenta de la vinculación estrecha entre el ejercicio del poder y la producción de saber, en este caso saber sobre la locura que permitirá la emergencia de la psicopatología: "No es el pensamiento médico el que ha forzado las puertas del internamiento; si los médicos reinan hoy en el asilo no es por derecho de conquista, gracias a la fuerza viva de su filantropía o a su afán de objetividad científica; es porque el internamiento mismo, poco a poco, ha ido cobrando un valor terapéutico, y ello mediante el reajuste de todos los gestos sociales y políticos, de todos los ritos, imaginarios o morales, que desde hacia más de un siglo habían conjurado la locura y la sinrazón.", Ibid., p 151

⁶⁷. "En adelante, todo dominio objetivo de la locura, todo conocimiento, toda verdad formulada sobre ella, será la razón misma, la razón recobrada y triunfante, el desenlace de la alienación.", Ibid., p 209

relación al trabajo. Al mismo tiempo, Foucault revela como es que la locura, al convertirse en objeto de conocimiento, da origen a discursos sobre la normalidad de los hombres, y en particular a la constitución de tipos sociales. Esto es, Foucault en su primera arqueología, estudia las formas en las que la verdad se manifiesta y constituye subjetividades en torno a la exclusión de los locos. Y, en este sentido, no sólo cómo se constituye la 'subjetividad' del loco, sino la de los 'cuerdos'; esto es, la del 'hombre normal', y, particularmente, las de aquellos que emiten discursos y están involucrados con las prácticas de confinamiento: el médico, los celadores, el juez, los abogados, los familiares. Más aún, analiza la emergencia de las instituciones que circunscriben a la locura y las subjetividades que en ellas se juegan.

Paralelo a la Historia de la locura, se encuentra el dossier recopilado por Foucault sobre Pierre Riviere⁶⁸. Nuevamente ahí se muestra como la psicopatología naciente es un fruto de las relaciones entre prácticas de exclusión y el intrincado de discursos e instituciones. En ambos casos, Foucault da cuenta de cómo los seres humanos se constituyen en sujetos a partir de prácticas específicas.

3.3.2 La vigilancia es mejor que el castigo

⁶⁸ Foucault, M. (comp.), Yo Pierre Riviere, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano, primera edición, , Barcelona, Tusquets Editor, 1976.

Foucault inicia Vigilar y Castigar⁶⁹ con la descripción de dos 'estilos' penales: un suplicio, el del regicida Damiens, y un empleo del tiempo, el reglamento de una casa correccional. Ambos le sirven para mostrar cómo en Occidente se ha realizado, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, una modificación radical en los modos de castigar, donde el cuerpo ya no es el blanco principal de la represión penal, sino más bien se busca encauzar el 'alma' de los delinquentes⁷⁰.

En efecto, Foucault describe cómo, a partir del siglo XVIII, el gran espectáculo punitivo de los suplicios comienza a desaparecer de las plazas públicas, para dar lugar a una nueva manera de castigar que se caracteriza por la constitución de un saber en torno a la 'historia' del delincuente (sus motivaciones y, en su caso, su posible futuro), que permite establecer 'justificadamente' el castigo que merece. Lo cual ha representado también una modificación de las formas en las que la 'verdad'⁷¹ se constituye en torno al delito, particularmente a partir de la vinculación de diversos aparatos (médico, psiquiátrico,

69. Foucault, M., Vigilar y castigar, op. cit.

70. "Desde los 150 o 200 años que hace que Europa ha establecido sus nuevos sistemas de penalidad, los jueces, poco a poco, pero por un proceso que se remonta a mucho tiempo, se han puesto, pues, a jugar otra cosa distinta de los delitos: el 'alma' de los delinquentes.", Ibid., p 26

71. "Bajo la benignidad cada vez mayor de los castigos, se puede descubrir... un desplazamiento de su punto de aplicación, y a través de este desplazamiento, todo un campo de objetos recientes, todo un nuevo régimen de la verdad y una multitud de papeles hasta hora inéditos en el ejercicio de la justicia criminal. Un saber, unas técnicas, unos discursos científicos se forman y entrelazan con la práctica del poder de castigar.", Ibid., p 29

pedagógico) alrededor de la administración de las penas⁷², que llevan, en última instancia, la voluntad de 'normalizar' al sujeto delincente. Así, lo que busca Foucault en Vigilar y castigar y partiendo de los presupuestos para el análisis del poder arriba descritos, es hacer una historia de la 'microfísica' del poder punitivo, de tal manera que esta historia sea una genealogía del alma moderna que revele cómo es que se han constituido dominios de saber sobre el hombre a partir de las prácticas punitivas⁷³.

Para realizar esta genealogía, Foucault analiza la forma en la que la verdad se producía dentro de la justicia penal en la época de los suplicios. Foucault encuentra que con los suplicios se buscaba que la verdad fuera 'pregonada' en las ejecuciones públicas por el propio delincente, al tiempo que reconocía su culpabilidad. Así, el suplicio se correspondía con el crimen y el propio castigo era la prueba última de la verdad. Encuentra también que el suplicio constituía una forma de ritual político en el que el poder del rey se afirmaba frente a las transgresiones deliberadas que, de acuerdo a la ley monárquica, iban dirigidas contra su propia persona. De esta manera, el suplicio era una

72. "A lo largo del procedimiento penal y de la ejecución de la pena, bullen toda una serie de instancias anejas. En torno del juicio principal se han multiplicado justicias menores y jueces paralelos; expertos psiquiatras o psicólogos, magistrados de la aplicación de las penas, educadores, funcionarios de la administración penitenciaria se dividen el poder legal de castigar.", Ibid., p 28

73. "tratar de estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez el hombre.", Ibid., pp 30-1, y "La historia de esta 'microfísica' del poder punitivo sería entonces, una genealogía del alma moderna.", Ibid., p 36

práctica jurídico-política en la que se revelaba la verdad y se afirmaba el poder del monarca.⁷⁴

Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, con el afianzamiento de la burguesía, se realiza una reforma penal en Europa que, enfrentada al poder absoluto, busca un 'suavizamiento' de los castigos. Para Foucault, el verdadero objetivo de la reforma penal se ancla en la voluntad burguesa de fundar una nueva economía y una nueva tecnología del poder de castigar frente al poder soberano⁷⁵. Voluntad que se expresa a través de los imperativos de trabajo que implican la nueva moral que se afirma. Surgen así las prisiones donde se instaura el trabajo obligatorio para todos los presos, en las que el blanco del castigo ya no es el cuerpo de los condenados, sino más bien donde se busca una modificación de su alma, a través de la regulación del empleo del tiempo. Para Foucault, este nuevo control de los delincuentes implica la constitución de un conocimiento estricto sobre el comportamiento de los individuos, lo cual conlleva a que la prisión se convierta en un aparato de saber al mismo tiempo que de reclusión, que trabaja con

⁷⁴. "Si el suplicio se halla tan fuertemente incrustado en la práctica jurídica se debe a que es revelador de la verdad y realizador el poder. Más adelante veremos que la relación verdad-poder se mantiene en el corazón de todos los mecanismos punitivos, y que vuelve a encontrarse en las prácticas contemporáneas de penalidad, pero bajo otra forma, y con efectos muy distintos." p 60-1

⁷⁵. "Mudar el objetivo y cambiar su escala. Definir nuevas tácticas para dar en un blanco que es ahora más tenue pero que está más ampliamente extendido en el cuerpo social. Encontrar nuevas técnicas para adecuar los castigos y adaptar los efectos. Fijar nuevos principios para regularizar, afinar, universalizar el arte de castigar. Homogeneizar su ejercicio. Disminuir su costo económico y político aumentando su eficacia y multiplicando sus circuitos. En suma, constituir una nueva economía y una nueva tecnología del poder de castigar: tales son, sin duda, las razones esenciales de la reforma penal del siglo XVIII.", Ibid., pp 93-4

instrumentos precisos: ejercicios, horarios, actividades regulares, trabajo en común, silencio, buenas costumbres. Instrumentos que permitirán la formación de un saber del individuo mediante la observación de su conducta cotidiana.⁷⁶

Para Foucault, aunque los procedimientos disciplinarios existían desde largo tiempo atrás, por ejemplo en los conventos y en los ejércitos, es durante la época clásica cuando se realiza todo un descubrimiento del cuerpo como blanco de poder, en el momento en que las disciplinas se convierten en el modo en que se fabrican cuerpos 'hábiles' y 'aptos', siempre dentro de un ámbito de relaciones de sujeción.⁷⁷ Surge así, paulatinamente, toda una nueva 'anatomía política' que se encuentra a la base de una nueva organización al nivel de instituciones como escuelas, hospitales y el propio ejército. Foucault denominará a este lento proceso de constitución del cuerpo a través de las disciplinas, la invención de una 'microfísica' del poder, donde el detalle y las minucias dan origen al surgimiento de

76. "Todo un saber individualista se organiza, el cual toma como dominio de referencia no tanto el crimen cometido (al menos en estado aislado), sino la virtualidad de peligros que encierra un individuo y que se manifiesta en la conducta cotidianamente observada.", Ibid., p 131

77. "La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos 'dóciles'. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (términos políticos de obediencia). En una palabra, disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una 'aptitud', una 'capacidad' que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta.", Ibid., p 142

una nueva racionalidad política, que se ancla en la utilidad de los cuerpos y en una nueva forma de moralidad.⁷⁸

En primer lugar, nos dice Foucault, las disciplinas parten de una distribución de los individuos en el espacio. Para ello, definen generalmente espacios clausurados como los colegios, cuarteles, o bien las fábricas, donde además se ubica 'analíticamente' a cada individuo en un lugar específico en el que pueda 'funcionar' en forma útil, quedando así definida la distancia que lo separa de los otros. Asimismo, las disciplinas establecen un control continuo de la duración de las actividades, por medio de la determinación de un empleo del tiempo, la elaboración temporal de los movimientos, la fijación de la correlación entre el cuerpo y los gestos y la especificación de la articulación precisa entre el cuerpo y los objetos; situación que permite una utilización exhaustiva de todos los elementos. De tal manera que las disciplinas, al establecer la racionalidad de prácticas minuciosas, dan como resultado un nuevo saber cuyo objeto es el cuerpo.⁷⁹

La constitución de este saber sobre el cuerpo a partir de las disciplinas, implica una vigilancia continua de todos los actos, que supone asimismo sanciones específicas a cada 'error' y el establecimiento del 'examen', que permite la

⁷⁸. "De este 'corte de las piedras' se podría escribir toda una historia, historia de la racionalización utilitaria del detalle en la contabilidad moral y el control político.", Ibid., p 143

⁷⁹. "Este objeto nuevo es el cuerpo natural, portador de fuerzas y sede de una duración; es el cuerpo susceptible de operaciones especificadas, que tienen su orden, su tiempo, sus condiciones internas, sus elementos constitutivos. El cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos mecanismos de poder, se ofrece a nuevas formas de saber.", Ibid., p 159

jerarquización y, por ello, la diferenciación de los individuos. Esto es, las disciplinas controlan a través de la vigilancia, normalizan por medio de la sanción generalizada y jerarquizan mediante el examen⁸⁰, produciendo al mismo tiempo un saber específico, resultado del ejercicio de un poder que vigila e individualiza, que hace de cada individuo un 'caso'. De aquí, las relaciones entre saber y poder en las que Foucault va a insistir. De aquí también su señalamiento en tanto que el poder produce realidades y no sólo reprime: "El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación 'ideológica' de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama 'disciplina'. Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: 'excluye', 'reprime', 'rechaza', 'censura', 'abstrae', 'disimula', 'oculta'. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción."⁸¹

Foucault descubre en el proyecto arquitectónico de Jeremy Bentham, la condensación del vínculo entre relaciones de poder y saber y donde es patente que el poder produce realidades. El Panóptico se muestra como un laboratorio donde se experimentan las conductas, donde se prueban los efectos

⁸⁰. "El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar...La superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible.", Ibid., p 189

⁸¹. Ibid., p 190

del ejercicio del poder por medio de disciplinas que aislan, individualizan y hacen visible el comportamiento de los individuos. El Panóptico es entonces el modelo para la construcción de espacios disciplinarios donde se fabrican sujetos. El Panóptico es capaz, y el propio Foucault cita a Bentham, "de reformar la moral, preservar la salud, revigorizar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas, establecer la economía como sobre una roca, desatar, en lugar de cortar, el nudo gordiano de las leyes sobre los pobres, todo por una simple idea arquitectónica."⁸²

Foucault encuentra aquí la razón de que las prisiones se asemejen a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles y a los hospitales; en general, a todos los espacios en los que mediante la vigilancia, las sanciones y el examen, se produce un saber sobre los individuos, sobre las conductas. Un saber que se revierte en cada instante en la reproducción de sujetos sociales; un saber que habla del 'hombre normal' y que es contemporáneo de la formación de la pedagogía, la psicología, la psiquiatría, la criminología, la antropología criminal; en fin, contemporáneo de las ciencias humanas.⁸³

⁸². Ibid., p 210

⁸³. "No se trata de decir que de la prisión hayan salido las ciencias humanas. Pero si han podido formarse y producir en la episteme todos los efectos de trastorno que conocemos, es porque han sido llevadas por una modalidad específica y nueva de poder: determinada política del cuerpo, determinada manera de hacer dócil y útil la acumulación de los hombres. Esta exigía la implicación de relaciones definidas de saber en las relaciones de poder; reclamaba una técnica para entrecruzar la sujeción y la objetivación; comportaba procedimientos nuevos de individualización. El sistema carcelario constituye una de las armazones de ese poder-saber que ha hecho históricamente posibles las ciencias humanas. El hombre cognoscible (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí) es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación.", Ibid., p 313

Uno de los objetivos fundamentales de Foucault en Vigilar y castigar es describir la forma en la que las relaciones de poder se encuentran vinculadas con el saber. La historia de las prisiones dió a Foucault la posibilidad de mostrar como se constituye un objeto de conocimiento, a partir de una experiencia en la que los delincuentes se encuentran continuamente vigilados, sancionados y examinados por los jueces, psicólogos, sociólogos, psiquiatras y educadores. Esto es, Foucault dió cuenta de cómo a partir de un ejercicio de exclusión se construye un edificio de conocimiento, al tiempo de, mediante las disciplinas, se busca la 'normalización' de los individuos.

A su vez, Foucault ensaya un modo de hacer la historia en la que se muestra cómo la producción de verdad se encuentra vinculada a las relaciones de poder. Y es en un análisis de la constitución de la verdad de los sujetos delincuentes, como descubre que en nuestra sociedad, la producción de saber se encuentra ligada a las prácticas de exclusión. Pero también que esta verdad, este saber producido, se encuentra fuertemente ligado a la formación de las ciencias humanas. Por ello, para Foucault, será de fundamental importancia el enunciar que es característico del poder el producir realidades y no sólo negarlas, reprimirlas. Y en esta dirección, Foucault insistirá en que el régimen contemporáneo de la verdad, cuya vinculación con

las relaciones de poder es innegable, produce hombres, sujetos normalizados.

En La voluntad de saber⁸⁴, Foucault nuevamente hará funcionar su dispositivo por medio del cual muestra cómo los regímenes de verdad producen realidades. En efecto, el primer volumen de su Historia de la sexualidad le servirá para nuevamente ensayar su forma de hacer historia, en la que la mirada se detiene no en las cumbres del devenir, sino en las minucias cotidianas en las que los seres humanos se constituyen en sujetos, a partir de un poder, o mejor, de un juego de micro-poderes, que producen realidades -en este caso discursos sobre el sexo y sujetos de sexualidad-. Aquí, Foucault intentará mostrar cómo, más que 'represión', históricamente se ha producido una incitación continua hacia la producción de discursos verdaderos sobre la sexualidad y hacia la formación de sujetos de su propia sexualidad. Así, tanto en Vigilar y castigar como en La voluntad de saber, Foucault incurrió en las formas en las que a partir de discursos y prácticas determinadas y por objetivaciones específicas, los seres humanos se convierten en sujetos de su propio saber y de las relaciones de poder que encarnan.

3.4 El sujeto y las prácticas de sí (¿Qué me es permitido esperar?)

En los dos últimos volúmenes de la Historia de la sexualidad, Foucault estudia las formas por las que los

⁸⁴ Foucault, M., Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1977.

individuos se constituyen en sujetos a partir de experiencias sobre sí mismos. La búsqueda de Foucault se orienta a indagar cómo, a través del tiempo, los hombres se han constituido en sujetos de una 'sexualidad' y se han reconocido como sujetos de deseo, alrededor de determinadas 'prácticas de sí'.

La pregunta que Foucault se hace, se refiere a cómo y por qué la actividad sexual se convirtió en objeto de la reflexión moral; esto es, se constituyó en objeto de 'problematización'.⁸⁵ Y al hacer esta pregunta a las culturas griega y grecolatina, Foucault encuentra que tal problematización se encuentra ligada a determinadas prácticas que tienen que ver con lo que se podría llamar 'las artes de la existencia': "Por ellas habría que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo."⁸⁶

Así, Foucault hace otra historia de la verdad en la que, a través de la arqueología y la genealogía, analiza las problematizaciones morales en torno a las prácticas de una

⁸⁵. Dice Foucault, "Así pues me pareció que la pregunta que debía servir como hilo conductor era esta: ¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta 'problematización'? Después de todo, ésta es la tarea de la historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano 'problematiza' lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive.", Foucault, M., Historia de la Sexualidad. 2. El Uso de los Alacenes, op. cit., p 13

⁸⁶. Ibid., p 13-4

'estética de la existencia'.⁸⁷ Para tal efecto, Foucault centra su mirada en textos cuyo objetivo es establecer reglas de conducta; textos cuyos preceptos deben ser leídos y meditados para ser puestos en práctica; en fin, textos que buscan que los individuos se interroguen sobre sus propios actos y les conduzcan a constituirse como sujetos éticos⁸⁸.

Dentro del terreno susceptible de ser analizado por la arqueología, Foucault encuentra que existe cierta continuidad en algunos tópicos problematizados por las culturas griega y grecolatina. Foucault descubre la presencia desde la Antigüedad de cuatro temas que giran alrededor de la austeridad sexual; temas que también estarán presentes entre los romanos y el cristianismo naciente. Tales temas se refieren a la vida del cuerpo, al matrimonio, a las relaciones entre hombres y a la sabiduría. Temas que asimismo se encuentran vinculados con todo el conjunto de relaciones en las que los hombres libres viven⁸⁹, pero cuya

⁸⁷. "Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus 'ideologías', sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquellas. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones.", Ibid., pp 14-5

⁸⁸. "El dominio que analizaré está constituido por textos que pretenden dar reglas, opiniones, consejos para comportarse como se debe; textos 'prácticos', que en sí mismos son objeto de 'práctica' en la medida en que están hechos para ser leídos, aprendidos, meditados, utilizados, puestos a prueba y en que buscan constituir finalmente el armazón de la conducta diaria. Estos textos tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos; revelan en suma una función 'eto-poética', para trasponer una palabra que se encuentra en Plutarco.", Ibid., p 15

⁸⁹. "es fácil ver que cada una de las grandes figuras de la austeridad sexual se relaciona con un eje de la experiencia y con un haz de relaciones concretas: relaciones con el cuerpo, con la cuestión de la salud, y tras ella todo el juego de la vida y de la muerte; relación con el otro sexo, con la cuestión de la esposa como compañera

permanencia, a los ojos de Foucault, sólo se ha dado a partir de diferentes modos de subjetivación.

Para definir el espacio en el que analizará el dominio de las prácticas de sí, objetivo de su genealogía, Foucault se ve en la necesidad de diferenciar lo que, dentro de una moral, se entiende como elementos de un código de reglas, de las formas en las que los individuos se adhieren o no a determinado código, y de la manera en que los hombres establecen relaciones consigo mismos. Es decir, una cosa es un código moral; otra, la forma en que los hombres aceptan, rechazan o ignoran el código; y otra, el modo en que los individuos tienen una práctica de sí, a manera de constituirse como 'sujetos morales'.⁹⁰ Así, habrá morales en las que lo fundamental es el código y otras en las que lo primordial sea las formas de subjetivación a partir de prácticas de sí.⁹¹ Foucault piensa que las reflexiones

privilegiada, dentro del juego de la institución familiar y del vínculo que crea; relación con su propio sexo, con la cuestión de los compañeros que pueden escogerse en ella y el problema de ajuste entre funciones sociales y funciones sexuales; en fin, relación con la verdad en la que se plantea la cuestión de las condiciones espirituales que permiten tener acceso a la sabiduría.", Ibid. p 25

90. "para que se califique de 'moral' una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Ciertamente toda acción moral implica una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente 'conciencia de sí', sino constitución de sí como 'sujeto moral', en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma. No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin 'modos de subjetivación' y sin una 'ascética' o 'prácticas de sí' que los apoyen.", Ibid., p 29

91. "en algunas morales, el acento cae sobre todo en el código, su sistematicidad, su riqueza, su capacidad de ajuste ante todos los casos posibles y de cubrir todos los dominios del comportamiento; en estas morales lo importante debe buscarse del lado de las instancias de autoridad que exaltan este código, que imponen su aprendizaje... Al

morales sexuales en la Antigüedad griega y grecolatina partieron fundamentalmente de las prácticas de sí y no se vieron dominadas por los elementos de un código. Así, El uso de los placeres y La inquietud de sí son la historia de cómo en las culturas griega y grecolatina se constituyó y transformó una experiencia de subjetivación a partir de las prácticas de sí en torno a exigencias de austeridad sexual.

A fin de describir el espacio en el que se dan las problematizaciones en torno a la austeridad sexual, Foucault recurre a textos de Jenofonte, Platón y Aristóteles, no para analizarlos en el contexto de sus doctrinas filosóficas, sino para buscar el 'campo de problematización' común a ellos.

Foucault encuentra que la aphrodisia era, entre los griegos, una noción de conjunto en la que se agrupaba lo referente a los 'placeres del amor'. Las aphrodisia constituyen la 'sustancia ética' a partir de la cual los individuos conforman su conducta, es decir, la manera en que dan forma a tal o cual parte de sí mismos como punto esencial de su conducta moral. Foucault apunta que las prescripciones textuales se orientan a sugerir un 'buen uso de los placeres'. Este buen uso consiste en que los hombres no se excedan ni sean pasivos en relación a la actividad sexual, ya que de por sí ésta despierta una fuerza difícil de dominar. Ahora bien, parecería que estas prescripciones no se orientan únicamente a los placeres del amor, sino que

contrario, podemos concebir morales en las que el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí.", Ibid., p 30

asimismo envuelven recomendaciones dirigidas a la moderación en otros ámbitos. Así, Foucault revela que la preocupación moral griega en torno del amor, de la alimentación y de la bebida se da en forma similar y prescribe la moderación en el uso de los placeres.⁹²

Foucault localiza las prescripciones para este buen uso; esto es, las indicaciones que permitirían a los individuos sujetarse o no a la regla general del uso pertinente, buscando en ello la belleza o la perfección. La noción de chresis aphrodision remite a los momentos⁹³ en los que es conveniente hacer uso de los placeres. Es adecuado usarlos en el momento necesario, cuando se requiere comer o beber; también es pertinente encontrar el momento oportuno, la hora del día, la estación del año, para no ser intemperante. En fin, el hacer un buen uso del placer depende asimismo de quien lo usa y de acuerdo al estatuto que le corresponde. A Foucault le va interesar insistir en que estas prescripciones para el buen uso de los placeres no se encuentran contenidas dentro de ningún código, ni forman parte de las leyes de la ciudad. Más bien, constituyen recomendaciones a fin de que los individuos, a través de

⁹². "En todo caso, en la reflexión de los griegos de la época clásica, parecería que la problematización moral de la alimentación, de la bebida y de la actividad sexual fue realizada de manera muy semejante. Los platillos, los vinos, las relaciones con mujeres y muchachos constituyen una materia ética análoga; ponen en juego fuerzas naturales pero que siempre tienden a ser excesivas; y unas y otras plantean la misma cuestión: ¿cómo se puede y se debe servirse de esta dinámica de los placeres, de los deseos y de los actos? Cuestión de buen uso.", Ibid., p 51

⁹³. "En el uso de los placeres, también la moral es un arte del 'momento'.", Ibid., p 56

prácticas y habilidades, guíen sus acciones buscando un estilo particular con fines estéticos.⁹⁴

Ahora bien, esta búsqueda de individualidad exige a los hombres una 'elaboración', un 'trabajo' sobre sí mismos, a manera de constituirse en sujetos morales de su propia conducta. Foucault encuentra que el término enkrateia da cuenta de la forma activa en la que los individuos deben luchar para dominarse a sí mismos frente a los placeres y los deseos. Es característica de la enkrateia la lucha que los hombres deben establecer contra los placeres, pero también contra sí mismos, ya que son sus pasiones las que están en juego. En esta lucha, el individuo debe salir victorioso a través de la dominación de los deseos, tal como en la ciudad se domina a los enemigos. Por ello, es necesario un ejercicio, un entrenamiento continuo; es decir, una askesis. A Foucault le va interesar particularmente dejar claro el carácter de la askesis griega, sobre todo en la medida en que aquí, el término no se refiere a un conjunto de prácticas que hay que seguir al pie de la letra, con ejercicios determinados y repeticiones, sino más bien indica la búsqueda por la consecución de una vida virtuosa, que será la del ciudadano libre.⁹⁵

⁹⁴. "No es pues universalizando la regla de su acción que, en esta forma de moral, el individuo se constituye como sujeto ético; bien al contrario, es mediante una actitud y una búsqueda que individualizan su acción, la modulan y pueden incluso darle un brillo singular por la estructura racional y pensada que le proporciona.", Ibid., p 61

⁹⁵. "Para el pensamiento griego de la época clásica, la 'ascética' que permite constituirse como sujeto moral forma parte íntegramente, hasta en su propia forma, del ejercicio de una vida virtuosa que es también la vida del hombre 'libre' en el sentido pleno, positivo y político del término.", Ibid., p 76

Es preciso, entonces, que el ciudadano sea libre y, por lo tanto, no se deje dominar por los placeres. Para ello, describe Foucault, debe tender a la sophrosyne, a la templanza, mediante un ejercicio de su propia libertad. Libertad que el individuo debe ejercer dentro de la ciudad, pero como un reflejo de su libertad personal y su no servidumbre frente a los placeres. Así, la templanza tiene relación con el saber, con el logos. Es decir, la templanza obliga a que la razón se coloque por encima de los deseos; implica un saber práctico acerca de la mejor manera de hacer uso de los placeres; y contiene el reconocimiento ontológico del individuo por sí mismo. Y por todo ello, la templanza es la manifestación de la naturaleza del alma en su propia verdad. Y es esta relación del alma con la templanza lo que lleva a una 'estética de la existencia': "Ahora bien, si esta relación con la verdad, constitutiva del sujeto temperante, no conduce a una hermenéutica del deseo, como será el caso en la espiritualidad cristiana, abre en cambio una estética de la existencia. Y por ello hay que entender una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos. Por el logos, por la razón y la relación con lo verdadero que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la

reproducción de un orden ontológico; recibe por otra parte el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o conservar su recuerdo."⁹⁶

Hemos visto cómo, al analizar el campo de problematización en torno al uso de los placeres en la Grecia clásica, Foucault descubre que los textos prescriptivos buscaban la constitución de un sujeto temperante, cuyas acciones fuesen dirigidas hacia la formación de una estética de la existencia y no que fuesen realizadas alrededor de un código de reglas fijas. Asimismo que, en este contexto estético, las actividades sexuales forman parte de un ejercicio de la libertad del individuo a través del cual se expresa la relación consigo mismo y con los demás. En adelante, a partir de un análisis de prácticas específicas, veremos cómo Foucault muestra que los grandes temas austeridad sexual que se formaron en la Grecia clásica permanecieron a través de los siglos, pero bajo una forma de subjetivación diferente.

Los cuatro temas que a los ojos de Foucault han estado presentes en Occidente desde la Antigüedad alrededor de la austeridad sexual, se refieren a la vida del cuerpo; al matrimonio, a las relaciones entre hombres y a la relación entre amor y verdad. Como vimos, para Foucault la forma de subjetivación a las que los textos griegos invitan, es a la constitución de un individuo que apunte hacia la consecución de una estética de la existencia, de un arte de vivir.

⁹⁶ Ibid., p 87

Para constituir este sujeto cuya vida tienda hacia los valores estéticos, en Grecia existían toda una serie de prescripciones prácticas en torno a la vida cotidiana de los hombres. Foucault enunciará que estas prescripciones no son reglas de aplicación general para todos los individuos, sino más bien un conjunto de preceptos a partir de los cuales los hombres buscaban dar forma a su conducta a través de una serie de prácticas específicas en relación a la vida del cuerpo, a la vida matrimonial y a las relaciones entre hombres. Así, Foucault establece los dominios en los que analizará las prácticas de la estética de la existencia: la 'dietética', o arte de la relación cotidiana del individuo con su cuerpo; la 'económica', o arte de la conducta del hombre en su casa, y la 'erótica' o arte del cortejo amoroso.

La dietética implica una forma de constituirse como un sujeto que tiene cuidado con su cuerpo en todo momento; que busca unidad entre salud y moral, y que, en general, pretende armar al individuo de un régimen a partir del cual pueda enfrentar diferente tipo de situaciones. En torno a la actividad sexual, la dietética no dará prescripciones sobre los actos, sino más bien aconsejará dar libre curso a la propia actividad considerando los momentos precisos; y, en torno a la procreación, buscará despejar los peligros que la acechan. No obstante, considerará que la actividad sexual es

un punto privilegiado para que el sujeto se constituya firmemente en torno a un arte de la existencia.⁹⁷

Lo que buscaba la economía es definir el papel que tanto los hombres como las mujeres debían observar en la administración doméstica. El hombre debía cumplir el papel de autoridad en tanto jefe de familia y la mujer se debía constituir como administradora de la misma. En relación a las prácticas sexuales, Foucault va a señalar la existencia de una 'disimetría', ya que es obligación de la mujer el ser fiel a su marido, en tanto que para el hombre la fidelidad expresa fundamentalmente la mejor manera de ejercer el poder sobre su esposa.⁹⁸ Foucault encuentra que estas 'fidelidades' no son una prefiguración de la simetría que los códigos cristianos establecerán posteriormente en relación al matrimonio, sino más bien son efectos de 'estilización' propios de la moral griega⁹⁹, en los que se muestran modos de subjetivación diferentes para el hombre y la mujer.

Foucault argumenta que la actividad amorosa que más se problematizó en Grecia fue la relación entre hombres,

97. "un sujeto que debe caracterizarse por su capacidad de dominar las fuerzas que se desencadenan en él, de conservar la libre disposición de su energía y de hacer de su vida una obra que le sobrevivirá más allá de su existencia pasajera.", Ibid., p 131

98. "No tener relaciones más que con su marido es para la mujer una consecuencia directa del hecho de que esté bajo su poder. No tener relaciones más que con su esposa es para el marido la mejor manera de ejercer su poder sobre ella. Mucho más que de la prefiguración de una simetría que encontraremos en la moral posterior, se trata aquí de la estilización de una disimetría real.", Ibid., p 140

99. "Reciprocidad, sí, pero disimetría esencial, ya que ambos comportamientos, aun recurriendo uno al otro, no se fundan en las mismas exigencias y no obedecen a los mismos principios. La templanza del marido proviene de un arte de gobernar, de gobernarse y gobernar a una esposa a la que hay que sostener y respetar a la vez, ya que es, respecto de su marido, la dueña obediente de la casa.", Ibid., p 153

particularmente la relación con los 'muchachos', a la que los griegos consideraban objeto de una moral específica. Moral que para ser bien vista necesariamente habría de identificarse con la philia y en la cual se buscaba una buena constitución de los ciudadanos. Y es precisamente, continua Foucault, a partir del amor de los muchachos que se desarrollo toda una reflexión sobre el 'amor verdadero', a través de la cual los hombres habrían de constituirse en sujetos de una estética de la existencia, mediante una relación estrecha entre Eros y la verdad.

En El uso de los placeres Foucault analizó el surgimiento de las exigencias de austeridad sexual en la Grecia clásica en torno a cuatro temas fundamentales: la vida del cuerpo, la relación matrimonial, las relaciones entre hombres y a la relación entre el amor y la verdad. Encontró que, entre los griegos, las búsquedas de austeridad sexual no se orientaron hacia el establecimiento de 'leyes universales' cuyos postulados debieran ser para todos y bajo cualquier circunstancia. Más bien, Foucault descubrió que en la moral griega los elementos de código no se superponen a las artes a partir de las cuales los hombres se constituyen en sujetos mediante prácticas sobre sí mismos. Esto es, Foucault muestra que la reflexión griega se encontró básicamente orientada hacia la elaboración de una 'estética de la existencia', en la cual los hombres se constituían en sujetos morales, precisamente a partir del ejercicio de su

libertad y de su 'acceso' a la verdad. Ahora bien, en La inquietud de sí¹⁰⁰, Foucault analiza los mismos temas de austeridad, pero ya anuncia formas diferentes de subjetivación, y precisamente a partir del prevailecimiento de una 'inquietud de sí' frente a los placeres, a diferencia de la libre sujeción moral propia de la estética de la existencia griega.

La inquietud de sí inicia con el análisis de La clave de los sueños de Artemidoro. Texto, dice Foucault, de 'práctica' y de vida cotidiana, a partir del cual era posible interpretar los sueños y que estaba dirigido a los hombres comunes y corrientes. Texto que para Foucault da cuenta de un modo de existencia y de una ética del sujeto prevaileciente en tiempos de Artemidoro. Foucault, al estudiar las interpretaciones propuestas para los sueños relacionados con la actividad sexual, descubre que los campos de problematización prácticamente son los mismos que los del siglo IV griego. Sin embargo, las particularidades que muestra el libro de Artemidoro se refieren a un movimiento que va del sujeto como actor sexual a la manera de ser del individuo que sueña, a su actividad y a su relación con los demás. Y es a partir de estos campos de la actividad del individuo como se puede valorar su conducta sexual.¹⁰¹ Así, Foucault percibe diferencias con respecto a

¹⁰⁰. Foucault, M., Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí, op. cit.

¹⁰¹. "El movimiento del análisis y los procedimientos de valorización no van del acto a un campo como podría ser el de la sexualidad, o el de la carne, cuyas leyes divinas, civiles o naturales dibujarían las formas permitidas; van del sujeto como actor sexual a los otros campos de la vida donde ejerce su actividad, y es en relación entre esas

las apreciaciones griegas. Básicamente en que en el texto de Artemidoro se advierte una mayor inquietud en torno a la actividad sexual, una mayor atención al matrimonio y una menor valoración del amor entre los hombres. Es decir, Foucault observa una diferente forma de reflexión moral en torno de la actividad sexual del sujeto.¹⁰²

En textos de los dos primeros siglos, textos de Sorano, Rufo de Efeso, Musonio, Séneca, Plutarco, Epioteto y Marco Aurelio, Foucault advierte, como entre los griegos del siglo IV, cierta 'desconfianza' hacia los placeres y las consecuencias de un exceso en su uso, una mirada atenta ante el matrimonio y cierta distancia frente a las relaciones con los muchachos. Sin embargo, observa que ahí el acento se pone en la relación consigo mismo, a partir de la cual los individuos se constituyen como sujetos de sus actos.¹⁰³ Esto es, lo que caracteriza la reflexión sobre las exigencias de austeridad sexual en los dos primeros siglos de nuestra era, es lo que Foucault llama el 'cultivo de sí', en el que el énfasis de las problematizaciones morales se coloca por el lado de la relación del individuo consigo mismo. Un

diferentes formas de actividad donde se sitúan no exclusivamente, pero en lo esencial, los principios de apreciación de una conducta sexual.", Ibid., p 37

102. "Estamos en el orden de las evoluciones lentas. Pero a través de los temas que se desarrollan, se acentúan y se refuerzan, se puede percibir una modificación de otro tipo: incumbe a la manera en que el pensamiento moral define la relación del sujeto con su actividad sexual.", Ibid., p 37

103. "lo que se señala en los textos de los primeros siglos -más que nuevas prohibiciones sobre los actos- es la insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia que se pide; es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y del alma que hay que evitar por medio de un régimen austero, es la importancia que tiene respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio, sino el propio ser razonable, soportando la privación de los placeres o limitando su uso al matrimonio y a la procreación.", Ibid., p 39-40

individuo que tiene que cultivarse debido a su fragilidad, a su condición de debilidad; que tiene que escapar y protegerse de los placeres cultivando un dominio de sí a través de la vigilancia continua de sus actos y de la reflexión de los mismos. Y es precisamente este 'cultivo de sí', lo que constituye para Foucault el campo de problematizaciones en torno al cual se constituyeron las doctrinas de los autores arriba señalados, que se diferencia fundamentalmente de la reflexión moral de la Grecia clásica en la forma en que los hombres deben constituirse como sujetos morales.¹⁰⁴

En lo que respecta a las prácticas, Foucault, a través de estudios históricos sobre la época imperial, descubre que paulatinamente el matrimonio deja su estatuto privado para convertirse en cosa pública.¹⁰⁵ Asimismo que, a través de un matrimonio más libre en lo que respecta a la elección de la pareja, el lugar de la mujer gana independencia en relación al que tenía en la Grecia clásica. Se instituye así, un matrimonio en el que los contrayentes hacen pública su decisión libre de casarse, lo que implica la aceptación en ambos cónyuges a entrar en un sistema de deberes y

104. "Fue en el marco de este cultivo de sí, de sus temas y de sus prácticas, donde se desarrollaron, en los primeros siglos de nuestra era, las reflexiones sobre la moral de los placeres; por ese lado es donde hay que buscar para comprender las transformaciones que pudieron afectar a esa moral. Lo que a primera vista puede considerarse como severidad más marcada, austeridad acrecentada, exigencia más estricta, no debe interpretarse, en efecto, como un endurecimiento de las prohibiciones; el campo de lo que podía prohibirse apenas se ensanchó y no se intentó organizar sistemas de prohibición más autoritarios y más eficaces. El cambio incumbe mucho más a la manera en que el individuo debe constituirse como sujeto moral.", Ibid., p 67

105. "Un conjunto de medidas legislativas señala poco a poco el imperio de la autoridad pública sobre la institución matrimonial.", Ibid., p 71

obligaciones mutuos. Aparece entonces una práctica matrimonial más generalizada y particularmente con lazos más fuertes entre hombre y mujer.¹⁰⁶ Paralelamente a esta generalización del matrimonio advertida a partir de estudios históricos, Foucault, al revisar textos contemporáneos a la época imperial, encuentra, el surgimiento de un 'ideal' de conyugalidad, en el que el matrimonio aparece como el verdadero destino de los hombres. Así, a partir de la generalización del matrimonio y de la formación de ideales de conyugalidad, lo que Foucault advierte es una nueva forma de subjetivación, en la que los hombres se constituyen en sujetos morales en torno a una relación matrimonial más sólida.

También al nivel de las prácticas, Foucault analiza las modificaciones en el 'juego político' que la época imperial vivió. En efecto, el Imperio modificó las formas de ejercicio del poder, fundamentalmente por problemas administrativos. Las élites gobernantes de las antiguas 'ciudades-estado', pasaron paulatinamente a ser sólo 'administradoras' del Imperio. Lo cual implica una transformación de los sujetos inmersos en el ejercicio del poder. De tal manera que, a diferencia de la ética del juego político en la Grecia del siglo IV, donde el estatuto del poder sobre uno mismo era similar al que brotaba del poder que se tenía sobre los demás, la ética que emerge de las

¹⁰⁶. "El matrimonio parecería volverse más general como práctica, más público como institución, más privado como modo de existencia, más fuerte para ligar a los cónyuges y por consiguiente más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales.", *Ibid.*, p 75

nuevas modalidades del ejercicio del poder en el Imperio, hace surgir a un sujeto que buscará reconocerse no a través de su poder sobre los otros, sino mediante valores independientes de su estatuto público y cercanos a la soberanía que ejerce sobre sí mismo.¹⁰⁷ Ciertamente, los sujetos se constituyen entonces partiendo de otra dimensión diferente de la pública, ya que ésta es únicamente de transición. Se orientan así a una relación estrecha consigo mismos que incluso, en su momento, les daría la posibilidad de jugar políticamente partiendo de la base de su estricta moralidad. Pero el acento de esta nueva subjetivación se encuentra, como se ve, en un empeño de los individuos de constituirse a sí mismos mediante una atenta mirada hacia su propio comportamiento; es decir, mediante un cultivo de sí. En suma, la subjetivación lucha por encontrar nuevas formas.¹⁰⁸

Para Foucault, esta búsqueda de nuevas formas de subjetivación, pasa por el cuidado del cuerpo, la salud y el medio ambiente, y es allí donde se plantea la cuestión de los placeres sexuales. En la práctica médica, Galeno concibe a

¹⁰⁷. "A las nuevas formas del juego político, y a las dificultades de pensarse a uno mismo como sujeto de actividad entre un nacimiento y unas funciones, unos poderes y unas obligaciones, unas tareas y unos derechos, unas prerrogativas y unas subordinaciones, pudo responderse con una intensificación de todas las señales reconocibles de estatuto o por la búsqueda de una relación adecuada con uno mismo.", *Ibid.*, p 83

¹⁰⁸. "La reflexión sobre el uso de los placeres que estaba tan directamente ligada a la estrecha correlación entre los tres dominios (sobre uno mismo, sobre la casa y sobre los demás) se encontrará modificada en el transcurso mismo de esa elaboración. ¿Crecimiento de las constricciones públicas y de las prohibiciones? ¿Repliegue individualista que acompaña a la valorización de la vida privada? Hay que pensar más bien en una crisis del sujeto o más bien de la subjetivación: en una dificultad en la manera en que el individuo puede constituirse como sujeto moral de sus conductas, y en unos esfuerzos por encontrar en la aplicación a sí mismo lo que pueda permitirle someterse a una reglas y dar una finalidad a su existencia.", *Ibid.*, p 93

los placeres del amor como puestos en la naturaleza de los hombres por obra demiúrgica a fin de garantizar su procreación, pero su parentesco con ciertas enfermedades los hace peligrosos en sí mismos y en última instancia temibles, por lo cual prescribe un atento cuidado del cuerpo a fin de librarlo de padecimientos. Surge así la elaboración de un régimen de los placeres, relacionado con la procreación, la edad del sujeto, los momentos pertinentes para los actos, y acorde con el temperamento de los individuos. Surge también la necesidad de un trabajo sobre el alma, en la medida en la que se le asigna el papel de fijar al cuerpo el régimen que le corresponde de acuerdo a su propia naturaleza. Por lo mismo, es necesario un trabajo del individuo sobre su alma, ya que existe el peligro de un extravío en la conducción del régimen del cuerpo. Ahora bien, al analizar la constitución de los regímenes del cuerpo por parte de los médicos de la época imperial Foucault descubre que implican, como en el caso de los griegos del siglo IV, una atención mayor a la dietética que a las actividades sexuales como tales. Pero también, que estos regímenes proceden a cierta 'patologización' del acto sexual, situación que los lleva a establecer la necesidad de una vigilancia continua alrededor de las reglas que deben seguir los individuos en sus placeres. Sin embargo, continua Foucault, no hay que pensar que se trata de los mismas formas de subjetivación presentes en las primeras doctrinas cristianas, en donde ya se encuentra una codificación de los actos y donde el sujeto,

para constituirse, requiere ajustarse a las prescripciones de código. Se trata todavía de una búsqueda en la que priva la forma en la que, para convertirse en sujeto moral de sus actos, el individuo debe ejercer el arte del cultivo de sí mismo.

Así, las características de la reflexión moral en torno a la austeridad sexual durante los dos primeros siglos de nuestra era muestran, para Foucault, una modificación en las formas en las que el sujeto se constituye así mismo como sujeto moral de sus actos. Lo cual, puede verse a través de una preocupación radical presente en los textos prescriptivos de la época y a través del acento que ponen en el cultivo de sí, en relación al cuerpo, al establecimiento del lazo conyugal y al papel que los individuos deben cumplir en el juego político¹⁰⁹. Para Foucault, fue así como se dio el paso entre las formas de subjetivación características de una 'estética de la existencia', propias del siglo IV griego, a la 'inquietud de sí' grecolatina.

¹⁰⁹ "a través de estas modificaciones de temas preexistentes puede reconocerse el desarrollo de un arte de la existencia dominado por la inquietud de uno mismo. Este arte de un mismo no insiste ya tanto en los excesos a los que uno puede entregarse y que convendría someter para ejercer el dominio sobre los demás; subraya cada vez más la fragilidad del individuo ante males diversos que puede suscitar la actividad sexual; subraya también la necesidad de someter ésta a una forma universal por la que nos encontramos ligados y que está fundada para todos los humanos a la vez en la naturaleza y en la razón. Alega asimismo la importancia que tiene desarrollar todas las prácticas y todos los ejercicios por medio de los cuales podemos conservar el control sobre nosotros mismos y llegar a fin de cuentas a un puro goce de uno mismo. No es la acentuación de las formas de prohibición lo que está en el origen de estas modificaciones en la moral sexual; es el desarrollo de un arte de la existencia que gravita en torno de la cuestión del 'uno mismo', de su dependencia y de su independencia, de su forma universal y del lazo que puede y debe establecer con los demás, de los procedimientos por los cuales ejerce su control sobre sí mismo y de la manera en que puede establecer la plena soberanía sobre sí.", Ibid., p 219

En sus últimos libros Foucault hizo la historia de la objetivación en la que los seres humanos se convierten a sí mismos en sujetos, a través de prácticas de sí. Foucault encontró, en la Grecia clásica y los dos primeros siglos de nuestra era, dos formas de subjetivación a partir de las cuales los hombres se hacen a sí mismos sujetos de sus actos morales, buscando dar a sus vidas valores estéticos. Esto es, Foucault ha hecho la historia de las 'técnicas', de las 'artes' de la existencia en el periodo descrito, por las que los individuos buscaban darle valor de belleza a su vida, frente a sus propios ojos y los de los demás. La historia de estas artes de la existencia revela las preocupaciones presentes en la Antigüedad, alrededor de la constitución de individuos que buscan el dominio de sí mismos. Y es precisamente a partir de este dominio de sí, como se constituían en sujetos, particularmente en sujetos morales de sus propios actos. A diferencia de las otras dos objetivaciones que ocuparon el trabajo de Foucault, en las que las formas de constitución subjetiva parten del saber, en un caso, y del poder en el otro, aquí se trata de la formación de un sujeto a partir de sí mismo, de un trabajo, pues, de sí sobre sí mismo.

Pero he aquí, que del siglo IV griego a la época imperial, Foucault identifica, frente a los mismos 'temas' de austeridad sexual, dos formas de subjetivación diferentes, dos formas en las que a partir de juegos 'sociales' diversos, se dan distintas formas de constitución

subjetiva. Pero lo importante a destacar, es que frente a dos 'realidades' diversas, la respuesta haya sido la formación de 'artes' de la existencia que daban al individuo la posibilidad de libremente darse forma a sí mismo y, por ello, constituirse como sujeto moral de sus actos. Y, claro está, que en este constituirse a sí mismo buscaba hacer de su vida una obra digna de ser mirada.

CAPITULO 4. ¿QUE SOMOS HOY? (a manera de conclusión)

En uno de sus últimos cursos en el Colegio de Francia, Foucault se detuvo a examinar un texto de Kant sobre la Ilustración¹. En Was ist Aufklärung? Foucault encuentra una forma de filosofar no común a los otros escritos kantianos sobre la historia. Foucault señala que Kant, al preguntarse ¿qué es la Ilustración?, se pregunta asimismo por la dirección inmanente que lleva su propio momento histórico². Es decir, Kant se pregunta por el presente, por la actualidad. En suma se pregunta ¿qué somos hoy?³

Para Foucault, la respuesta que Kant dio a su pregunta busca dar cuenta del momento de la propia Ilustración, en la medida que representa un proceso que tiene que ver con el pensamiento, con el saber, con la propia filosofía. Pero también, y esta es la particularidad que Foucault encuentra en el texto de Kant, la respuesta concierne a aquel que se formula la pregunta, en tanto forma parte de ese presente, donde es al mismo tiempo observador y actor de su propia actualidad⁴. Foucault sostiene que esta forma de preguntarse por el presente se da en Kant por primera vez en la

¹ Foucault, M., ¿Qué es la Ilustración?, en Saber y Verdad, primera edición, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1985 pp 197-207

² "Me parece que el texto de la Aufklärung es bastante diferente; no se plantea directamente en todo caso ninguna de estas cuestiones, ni la del origen, ni, a pesar de las apariencias, la de la realización; se plantea, de un modo relativamente discreto, casi colateral, la cuestión de la teleología immanente al proceso mismo de la historia.", Ibid., p 198

³ Dice Foucault, "La cuestión que a mi juicio surge por primera vez en este texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad ¿qué es lo que ocurre hoy?, ¿qué es lo que pasa ahora?, ¿qué es ese 'ahora' en el interior del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo?", Ibid.

⁴ "En resumen, me parece que el texto de Kant deja traslucir la cuestión del presente como suceso filosófico al que pertenece el filósofo que la tematiza.", Ibid., p 199

filosofía⁵. Y que lo es, en la medida en que la propia filosofía se interroga por su actualidad; y es en ese interrogarse como acontecimiento presente que debe mostrar su razón de ser. Lo cual implicará para el filósofo no sentirse comprometido en particular con alguna tradición o doctrina específica, sino más bien con su presente y fundamentalmente como formando parte de un 'nosotros'⁶, característico de su actualidad.⁷ Esto es, el filósofo y su discurso deben tomar en cuenta su momento, a fin de poder fijar su modo de acción dentro de su propio ahora.

5. Dice Foucault, "No es la primera vez que se encuentran en la reflexión filosófica referencias al presente, al menos como situación histórica determinada que puede tener valor para la reflexión filosófica. Después de todo cuando Descartes cuenta, al comienzo del Discurso del método, su propio itinerario y el conjunto de las decisiones filosóficas que ha adoptado para sí mismo y para la filosofía, se refiere a un modo bastante explícito a lo que podría ser considerado como una situación histórica en el orden del conocimiento y de las ciencias de su propia época. Pero en este género de referencias se trata siempre de encontrar, en esta configuración designada como presente, un motivo para una decisión filosófica. En Descartes no se encontrará una cuestión del siguiente tipo: "¿qué es pues, precisamente, este presente al que pertenezco?", Ibid.

6. Tal vez pudiera hablarse de una base ético-política siempre presente en el pensamiento de Foucault, precisamente en torno de este 'nosotros' del que habla en este texto sobre Kant, que es uno de los últimos escritos en su vida. Quizá fue necesario que Foucault se planteara a sí mismo la problemática de las dos décadas pasadas para, haciendo una crítica de las condiciones de nuestras experiencias, mostrarnos que quienes estamos en juego somos nosotros. Por ello, las indagaciones de Foucault siempre se plantearon en términos de estrategias. A partir de Foucault, la pertenencia a un presente, a un 'nosotros', ya no se da en términos de 'toma de partido', sino en términos de problematización de aquello que nos normaliza y determina. Esto es, en términos de problematización de aquello que nos constituye como sujetos, tal vez ya de la postmodernidad.

7. "Si se considera a la filosofía como una forma práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con este texto de la *fufklärung* se ve a la filosofía -y pienso que no fuerzo demasiado las cosas si afirmo que es la primera vez que esto ocurre- problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que es interrogada como suceso, como suceso del que la filosofía debe hacer explícito el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en la cual tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que la filosofía dice. De este modo vemos que para el filósofo plantear la cuestión de su pertenencia a este presente ya no consistirá en reclamarse de una doctrina o de una tradición, ni tampoco de una comunidad humana en general, sino plantearse su pertenencia a un determinado 'nosotros', a un nosotros que se enraiza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad.", Ibid., p 199

Para Foucault esta particularidad de la filosofía en tanto referencia continua a un 'nosotros' y a una 'hoy' - inaugurada por el pensamiento a partir de Kant-, de los cuales forma parte el propio filósofo es la característica de la filosofía en la modernidad⁸, sobre todo en la medida en que el discurso filosófico debe tomar en cuenta su propio tiempo para en él encontrar su lugar y poder definir su ejercicio⁹. De tal manera que, para Foucault, con Kant se introduce esta nueva forma en la que el pensamiento se interroga por su quehacer, pero también qué es lo que hace cuando se ocupa de su tiempo y de las cuestiones que le obligan pensar precisamente su tiempo¹⁰.

Para Foucault, estas preguntas formuladas por primera vez en Kant han estado presentes dentro de la filosofía a lo largo de los dos últimos siglos: Hegel, Marx, Nietzsche, Max Weber, la Escuela de Frankfurt. El propio Foucault se adscribe a esta forma de hacer filosofía que interroga ¿que somos hoy?, y en particular ¿cuál es el campo hoy de experiencias posibles?¹¹ La pregunta estuvo continuamente presente en su labor. Tal vez bajo la forma: ¿qué hacemos

⁸. "la filosofía como problematización de la actualidad, y como problematización de una actualidad, y como interrogación hecha por el filósofo de esta actualidad de la que forma parte y, en relación a la que tiene que situarse, todo esto podía muy bien caracterizar a la filosofía en tanto que discurso de la modernidad y sobre la modernidad.", Ibid.

⁹. "El discurso debe tener en cuenta su propia actualidad para encontrar, por una parte, en ella su propio lugar y, por otra, para desvelar el sentido, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esta actualidad.", Ibid., p 200

¹⁰. "¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Qué es lo que hago cuando hablo de ella? He aquí, me parece, la singularidad de esta nueva interrogación acerca de la modernidad.", Ibid., p 200

¹¹. "un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar.", Ibid., p 207

nosotros de nosotros mismos? La respuestas están en sus propios textos; y, precisamente por la forma de las propias preguntas, se trata de respuestas muy específicas.

La pregunta, pues, de acuerdo a lo anterior, que en todo caso nos plantearíamos aún hoy, asumiendo el estar formando parte de un 'nosotros' y de un presente que es el nuestro, sería entonces ¿qué somos hoy?. O tal vez, la misma pregunta, aunque un tanto trastocada, ¿qué hacemos nosotros con nosotros mismos en un presente que es el nuestro?

Si Foucault tiene razón en que el pensamiento, desde Kant, se pregunta ¿qué somos hoy? y si, por otra parte, es cierto, como tratamos de mostrar en el Capítulo 1., que las preguntas de Kant ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me es permitido esperar? recorren también la modernidad, preguntando por los sujetos que somos nosotros mismos, la resultante que tenemos es que las preguntas emergentes en el pensamiento kantiano y que han recorrido la modernidad, se interrogan por la constitución subjetiva en un 'hoy' que es el nuestro; más aún se refieren a las formas en que nos constituimos nosotros a nosotros mismos en un presente que también es nuestro y que nos inquiere por un hacer en una actualidad de la que somos observadores pero también actores.

Ahora bien, lo que tal vez nos concierna hoy, específicamente después del ejercicio del pensamiento en Hegel, en Marx, Freud y Nietzsche, y entre otros en

Althusser y Lacan, sea conjuntar estos dos ámbitos de preguntas: por una parte ¿qué somos en tanto sujetos? y ¿qué somos como sujetos actores del presente?. Ahora bien, es cierto que Hegel, Marx y Freud buscaron también conjuntar estos dos ámbitos de preguntas -para Hegel era necesario realizar la idea de libertad, para Marx había que hacer la Revolución y para Freud era posible la 'cura'; desde este punto de vista también Althusser y Lacan se ocuparon de ello -de alguna manera Althusser pensaba aún en la posibilidad de la Revolución y Lacan en la 'cura'¹²-. Pero si todos ellos de alguna manera se interrogaron por la constitución subjetiva y, a su vez, por la constitución subjetiva en un presente específico, ¿qué haría que nuestro tiempo nos reclame nuevamente la conjunción de los dos ámbitos de preguntas? O bien, si se quiere plantear esto último de otra manera, ¿cómo es posible pensar que después de casi dos siglos de ejercicio del pensamiento sobre sí mismo, las cosas sigan igual? Sin embargo, parecería que el estado de las cosas y de las propias palabras que las designan no es el mismo.

En efecto, particularmente desde Nietzsche la relación entre las palabras y las cosas se alteró. Con su genealogía, Nietzsche mostró que las palabras que designan a las cosas lo hacen a través de una violencia sobre las mismas y, por ello, que la verdad que las palabras expresan es una

¹². Tal vez habría que revisar aún ciertos postulados de Lacan en relación a lo que en un tiempo significó la 'cura' y en otro la experiencia del 'pase' como 'fin' del proceso analítico.

perspectiva; que la verdad del sujeto moral no es una verdad universal y, asimismo, que la verdad política emerge del triunfo de la perspectiva de una voluntad; y, por último, y tal vez como corolario fundamental, que el individuo frente a la historia y frente al mundo tiene ocasión de constituirse en un repliegue sobre sí mismo, a partir de ficcionar sus propios juegos de estilo.

Lo que implicó ciertamente una respuesta a las preguntas de Kant: el sujeto se constituye a través de un saber (que es una perspectiva); es sujeto moral y político porque enarbola valores específicos fruto de luchas por el poder (que son asimismo perspectivas); en fin, es sujeto de sí mismo porque puede dar valor a su propia existencia a través de un trabajo sobre sí mismo (un trabajo que indudablemente llevará la marca de su propia perspectiva). En todo ello, Nietzsche se formuló los problemas en relación al presente. Tal vez el título de sus intempestivas pueda causar confusión: ciertamente son intempestivas, pero porque se formulan sin más la cuestión de la existencia en el presente mismo en el que la propia existencia de las palabras y las cosas, de la historia misma, se muestra: el eterno retorno es la vuelta intempestiva y permanente del instante; el instante en que la repetición se hace diferencia. Y, por ello, en la dimensión del pensamiento, el eterno retorno funda un sujeto que se juega su diferencia en el pensar. La genealogía de Nietzsche, que lo hizo ser tan inteligente y escribir tan buenos libros, fundó al sujeto Nietzsche en la diferencia de

su pensamiento. Así, Nietzsche descubrió que los individuos están sujetos por la voluntad de verdad, que es asimismo voluntad de poder, que los constituye; pero asimismo descubrió que el juego del pensamiento sobre sí mismo, funda la diferencia. De Nietzsche a Foucault hay, sin duda líneas de unión.

De la Historia de la locura a la Historia de la sexualidad, se encuentra en Foucault una búsqueda continua para dar respuesta a la pregunta ¿qué hacemos nosotros de nosotros mismos? Como vimos, para dar respuesta, Foucault investigó las formas en las que los seres humanos se transforman en sujetos a partir de los regímenes en los que la verdad se produce. Encontró que los juegos de verdad presentes en las ciencias humanas producen a un sujeto hablante, a un sujeto productivo y a un sujeto vivo, que acaba por constituirse en un sujeto de su propio saber y que, particularmente en el campo epistemológico propio de nuestra modernidad, es un sujeto cuyo saber es a su vez desconocimiento. Asimismo, encontró cómo en la formación histórica de saberes como la psicología y la psicopatología en los albores del siglo XIX, los juegos de verdad son fruto de prácticas de exclusión y de la emergencia de subjetividades específicas. También que existe una relación estrecha entre el saber y el poder, en la medida en que analizó el nacimiento de las prisiones en el siglo XIX, espacio que, a través del ejercicio del poder disciplinario, produce sujetos normalizados y un saber sobre

los mismos. En fin, analizó las formas en las que los hombres en las culturas griega y grecolatina se constituían a sí mismos como sujetos morales de sus propios actos, a través de los juegos de verdad propios de dos distintas artes de la existencia. En suma, Foucault mostró a través de su respuesta a la pregunta ¿que hacemos nosotros con nosotros mismos?, que la producción de verdad en nuestra modernidad constituye sujetos cautivos de su propio saber, sujetos normalizados por las disciplinas y las ciencias humanas, y sujetos que, atravesados por los discursos sobre la sexualidad, carecen de instancias para constituirse a sí mismos como sujetos a partir de un arte de la existencia -o que, en última instancia, las formas existentes a las que pueden acudir los individuos para, en un trabajo sobre sí mismos, constituirse como sujetos están hoy definidas por el saber sobre el hombre.

En esta medida, y como mencionamos en las últimas páginas del Capítulo 1., la labor de Foucault tal vez pueda verse como la constitución de tres críticas (en el sentido kantiano) de la subjetividad, a partir de las formas en que la verdad se produce -a nivel de las problematizaciones y de las prácticas-: a) crítica de las condiciones históricas en las que los sujetos se constituyen a partir de los juegos de verdad en las ciencias; b) crítica de las condiciones históricas en las que los sujetos emergen a través de los juegos de verdad propios de las relaciones de poder; c) crítica de las condiciones históricas en las que se produce

el sujeto a partir de los juegos de verdad propios de las prácticas de sí.

En esta medida, Foucault estableció los ámbitos en los que el sujeto se constituye a partir de regímenes específicos de la verdad y, como vimos en el Capítulo 3., a través de tres tipos de objetivaciones por las cuales los seres humanos se constituyen en sujetos: a través de las ciencias, a través de las prácticas de exclusión -y con ellas las prácticas de normalización- y a través de un 'trabajo' sobre sí mismos. Y, precisamente, las tres críticas (co)responderían a estos tres ámbitos en los que Foucault muestra las condiciones históricas en las que los seres humanos se constituyen en sujetos mediante los 'juegos de la verdad'. Tal vez Deleuze tenga razón cuando dice que estos tres ámbitos son tres dimensiones irreductibles, aunque se impliquen continuamente: tres 'ontologías' históricas que dan cuenta de la subjetividad¹³. De ser así, lo que Foucault hizo al establecer estas tres ontologías históricas fue dar cuenta de las dimensiones en las que el sujeto se constituye como tal a través del saber, del poder y de sí mismo.

Ahora bien, en la constitución de estas tres dimensiones, Foucault buscó mostrar cómo la verdad no se encuentra fuera del sujeto, sino que existe un entramado, o si se quiere una relación directa, entre los juegos de

¹³ Recordemos aquí lo ya señalado en la nota 7. del Capítulo 3. Dice Deleuze: "Saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación. Tres 'ontologías'. Deleuze, G., Foucault, op. cit., p 148.

verdad y la propia subjetividad. Para ello, Foucault se distanció de la posibilidad de una 'hermenéutica' que busque dar cuenta de una verdad 'oculta' -ya sea en la propia subjetividad o fuera de ella,- e intentó 'salir' de una forma de producción de verdad que constituye a un sujeto cuyo saber de sí es necesariamente desconocimiento.

Por otra parte, en su forma de hacer historia Foucault, como vimos en el Capítulo 2., realizó un desplazamiento frente a las categorías de totalidad, conciencia y continuidad, que se encontraban a la base de una historia que garantiza la soberanía del sujeto y en particular del sujeto de conocimiento. Su trabajo de 'eventualización', en el que privilegió al 'acontecimiento', le dio ocasión de atender detenida y minuciosamente la irrupción de los sucesos en los que generalmente la historia no se detiene, pero que son expresión de luchas, más que de una finalidad específica de la 'humanidad'. Esto es, el 'eventualizar' permitió a Foucault mostrar lo 'casual' de la emergencia de los sucesos y mostrarnos asimismo que somos actantes y que somos nosotros los que estamos en juego, como producto del azar de las luchas. A partir de su trabajo de 'crítica nominalista' puedo conjurar las totalizaciones en las que descansa la historia y distanciarse de las categorías que pretenden instaurarse como determinantes en los procesos históricos. En fin, en su forma de hacer historia, instrumentada por la arqueología y la genealogía, desplegó toda una estrategia en la que inquietó las unidades

discursivas y las prácticas en las que nos reconocemos; esto es, removi6 el suelo en el que descansan nuestras evidencias.

Es decir, paralelamente a su labor de establecimiento de tres críticas que muestran cómo los seres humanos se constituyen en sujetos, Foucault mostró, al igual que Nietzsche, a un sujeto que ciertamente es producto de las formas en las que la verdad se produce; pero también como Nietzsche vio que es en la propia subjetividad donde se puede fundar la diferencia. Es decir, Foucault también enfrentó la pregunta ¿qué somos hoy? en la medida en que se preguntó continuamente por su lugar y su ahora. Por ello sus libros son, en la medida en que establecen nuevos regímenes de la verdad, la búsqueda de nuevas formas de constitución subjetiva. Dice Foucault en uno de sus últimos textos, "Tenemos que estimular nuevas formas de subjetividad a través de la crítica de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos."¹⁴ En esta medida, el trabajo de Foucault fue una invitación continua a la formación de nuevo tipo de subjetividades a partir del establecimiento de nuevos juegos de la verdad, de nuevas formas de pensamiento: Foucault supo, al igual que Nietzsche, que el pensamiento puede fundar la diferencia.

Los textos de Foucault se encuentran colmados de esta búsqueda de otros modos de pensar y de nuevas formas de subjetivación, esto es, de nuevas formas de existencia. En

¹⁴ Foucault, M., *The subject and power*, en Dreyfus, H. & Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, op. cit., p 216

efecto, las tres líneas en las que Foucault examinó el terreno donde la verdad crece y constituye sujetos, le permitieron, al tiempo de revisarlas, establecer una distancia, a partir de la cual ya no es posible mirarlas de la misma manera. Así, Las palabras y las cosas permitió a Foucault ensayar otra forma de pensamiento; en particular, otro modo de acercarse a la relación que media entre las palabras del discurso y las cosas que designan. También una manera distinta de ver a las ciencias humanas y a la figura que esgrimen: el hombre. La historia de la locura y Vigilar y Castigar le dieron la ocasión de hacer otro tipo de historia; ya no global, sino referida a espacios determinados. Asimismo explorar las formas en las que el poder se ejerce, no desde un lugar específico donde supuestamente reside su soberanía, sino en cualquier parte donde exista vigilancia, donde la razón se apiña y produce la verdad. En fin, los tres volúmenes de la Historia de la sexualidad fueron el motivo por el cual pudo imaginar que tal vez sea posible que el arte no sea únicamente asunto de los objetos, sino algo que pueda tener relación con la propia existencia.

Las historias de Foucault, se inscriben así en un campo que estratégicamente busca cuestionar nuestras certezas y nuestros fines. Son en sí mismas 'acontecimientos', en la medida en que a través de ellas emergen nuevas formas de constitución de la verdad que invitan a nuevas formas de constitución subjetiva. Por ello, se encuentran vinculadas al eje teoría-práctica. Entendiendo por esto, que surgieron

en el campo de prácticas específicas y que buscan, al elaborar nuevos regímenes de la verdad, producir efectos dentro de las propias prácticas. Ficcionalar la verdad fue el medio del cual se valió Foucault para invitar a la transformación del pensamiento; el de uno mismo y el de los otros. Una transformación que busca también la modificación de lo que hacemos nosotros con nosotros mismos. Tal vez por ello siempre le interesó el papel de los intelectuales y, por consiguiente, su práctica en lugares específicos: para Foucault el intelectual no es la 'conciencia' de la sociedad, sino aquel que en su terreno propio busca la modificación del pensamiento, el de sí mismo y el de los otros, y que invita, a nuevas formas de sujeción dentro de los juegos de verdad en un presente que es el suyo. Su trabajo fue ejemplar.

Ahora bien, tal vez nuevamente ahora podríamos hacer las preguntas ¿qué somos en tanto sujetos? y ¿qué somos cómo sujetos actores de un presente que es el nuestro? Ante nuestros ojos, después del ejercicio filosófico de Foucault, surgen nuevamente las interrogantes. Pero precisamente a través del ejercicio de su pensamiento sabemos que las respuestas no pueden ya ampararse en la trascendencia de los ideales, en una visión 'continua' de la historia, en que la conciencia es el sujeto de todo devenir, y en que para hacer filosofía haya que partir del punto de vista de la totalidad. También que es errado ir a la búsqueda de lo

oculto, de una verdad que, para conocerla, haya que quitarle los velos. Desde Foucault sabemos que somos sujetos del propio saber que nosotros mismos elaboramos; de las ciencias, pues. Que somos sujetos del ejercicio del poder de unos sobre otros. Y que somos sujetos de nosotros mismos. Al mismo tiempo que esta pregunta se renueva en la medida en que a cada momento se renueva nuestro presente: si existe una condena es tener que pensar cada vez -eternamente- nuestro presente. Por ello desde Nietzsche y desde Foucault, el sujeto, además de ser sujeto de saber, de poder y de sí mismo, sabe que puede optar por la diferencia: que puede optar por una búsqueda en que se modifiquen las reglas de los juegos en los que la verdad se produce. Foucault no solo lo señaló sino que trabajó en ello.

Pero ciertamente en ese pliegue en el que entre historia y devenir surge reiteradamente nuestro presente nos encontramos nosotros, sujetos de nuestra contemporaneidad. Ahora sabemos que para dar cuenta de nosotros mismos apelamos al saber, al poder y en última instancia a nosotros mismos. Nuestro problema está ahí: en que sabemos que ya no es apelando a la trascendencia que podemos reconocernos (Dios ha muerto y el 'hombre' también). Nuestra tarea tal vez sea seguir en el ejercicio del pensamiento; un ejercicio del pensamiento sobre sí mismo que tal vez nos conduzca a pensar de otra manera y en ello, con las premisas que el

pensamiento tiene después de Foucault¹⁵, buscar que los juegos de verdad por los que nos constituimos den paso a nuevos órdenes de constitución subjetiva en relación al saber, al poder y a nosotros mismos. Tal vez esta sólo sea una estrategia entre otras; aunque también tal vez sea el trabajo que la filosofía exige a nuestro tiempo.

¹⁵. Hay quien sugiere 'olvidar a Foucault'. Tal vez habría que hacerlo. Pero habría que hacerlo sí y sólo sí se ha entendido que es en los juegos de la verdad que el sujeto se constituye y asimismo que es a partir de ellos que se puede fundar la diferencia.

BIBLIOGRAFIA

Althusser, L., Escritos, segunda edición, Barcelona, Editorial Laia, 1975.

Althusser, L., La revolución teórica de Marx, segunda edición, México, Siglo XXI editores, 1968.

Althusser, L. y Balibar, E., Para leer El Capital, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1969.

Althusser, L., Para una crítica de la práctica teórica, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1974.

Ariés, Ph., Bejin, A., Foucault, M., y otros, Sexualidades Occidentales, primera edición, México, editorial Paidós, 1987.

Apel, K. O., Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica, en Dianoa -Anuario de filosofía-, México, Fondo de Cultura Económica, 1967.

Basaglia, F. (comp.), Los crímenes de la paz, segunda edición, México, Siglo XXI editores, 1981.

Bentham, J., El Panóptico, primera edición, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1979.

Bellour, R., El libro de los otros, primera edición, Barcelona, Editorial Anagrama, 1973.

Blanchot, M., El diálogo inconcluso, primera edición, Caracas, Monte Avila Editores, 1970.

Bodei, R., Foucault: pouvoir, politique et maitrise de soi, en Critique, Paris, Aout-Septembre, 1986.

Bouchard, D. (ed.), *Language, counter-memory, practice* (selected essays and interviews by Michel Foucault), third printing, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1984.

Brand, G., *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, primera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Burgelin, P., D'Allonnes, O., Amiot, M., Levon, S., Canguilhem, G., Foucault, M., *Análisis de Michel Foucault*, primera edición, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970.

Caruso, P., *Conversaciones con Lévy-Strauss, Foucault y Lacan*, primera edición, Barcelona, editorial Anagrama, 1969.

Chomsky, N. y Foucault, M., *La naturaleza humana ¿Justicia o poder?*, primera edición, Valencia, Cuadernos Teorema, Universidad de Valencia, 1976.

Deleuze, G., *Foucault*, primera edición, México, Editorial Paidós, 1987.

Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1971.

Dreyfus, H. & Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

Dreyfus, H. et Rabinow, P., *Habermas et Foucault: qu'est-ce que l'âge d'homme*, en *Critique*, Paris, Août-Septembre, 1986.

Foucault, M., *La arqueología del saber*, octava edición, México, Siglo XXI editores, 1982.

Foucault, M., Un diálogo sobre el poder, primera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Foucault, M., Enfermedad mental y personalidad, primera edición, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1984.

Foucault, M. y otros, Espacios de Poder, primera edición, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1981.

Foucault, M., Historia de la locura en la época clásica, primera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1967.

Foucault, M., Historia de la locura en la época clásica, 2 vol., segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

Foucault, M., Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1977.

Foucault, M., Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1986.

Foucault, M., Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1987.

Foucault, M., Microfísica del poder, primera edición, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1978.

Foucault, M., El nacimiento de la clínica, octava edición, México, Siglo XXI editores, 1981.

Foucault, M., Nietzsche, Freud, Marx, segunda edición, Barcelona, Editorial Anagrama, 1981.

Foucault, M., El orden del discurso, primera edición, Barcelona, Tusquets Editores, 1973.

Foucault, M., Las palabras y las cosas, séptima edición, México, Siglo XXI editores, 1976.

Foucault, M., Raymond Roussel, primera edición, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 1973.

Foucault, M., Respuesta al círculo de epistemología, en Análisis de Michel Foucault, primera edición, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970.

Foucault, M., Saber y Verdad, primera edición, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1985.

Foucault, M., Theatrum Philosophicum, segunda edición, Barcelona, Editorial Anagrama, 1981.

Foucault, M., La verdad y las formas jurídicas, primera edición, Barcelona, Gedisa, 1980.

Foucault, M., Vigilar y castigar, segunda edición, México, Siglo XXI editores, 1978.

Foucault, M. (comp.), Yo, Pierre Riviere, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano..., primera edición, Barcelona, Tusquets Editor, 1976

Freud, S., Obras completas, 3 vol., Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.

Gordon, C., Foucault en Angleterre, en Critique, Paris, Aout-Septembre, 1986.

Grisoni, D. (comp.), Políticas de la filosofía, primera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Guedez, A., Lo racional y lo irracional: introducción al pensamiento de Michel Foucault, primera edición, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1976.

Habermas, J., Un fleche dans le coeur du temps présent, en Critique, Paris, Aout-Septembre, 1986.

Hartnack, J., Wittgenstein y la filosofía contemporánea, segunda edición, Barcelona, Editorial Ariel, 1977.

Hegel, G. W. F., La Fenomenología del Espíritu, primera reimpresión de la primera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Hegel, G. W. F., Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, primera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Heidegger, M., Arte y poesía, tercera reimpresión de la primera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Heidegger, M., ¿Qué es filosofía?, segunda edición, Madrid, Narcea S.A. de Ediciones, 1980.

Heidegger, M., ¿Qué es metafísica? y otros ensayos, primera edición, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1979.

Heidegger, M., Sendas perdidas, tercera edición, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979.

Kant, E., Crítica de la razón pura, tercera edición, México, Editorial Porrúa, 1976.

Juranville, A., Lacan et la philosophie, Paris, Press Universitaires de France, 1984.

Kant, E., Fundamentación de la metafísica de las costumbres y Crítica de la razón práctica, primera edición, México, Editorial Porrúa, 1972.

Kant, E., Crítica del juicio, primera edición, México, Editorial Porrúa, 1973.

Kenny, A., Wittgenstein, primera edición, Madrid, Alianza Universal, 1982.

Honneth, A., Foucault et Adorno, en Critique, Paris, Aout-Septembre, 1986.

Lagrange, J., Les œuvres de Michel Foucault (Bibliographie établie par...), en Critique, Paris, Aout-Septembre, 1986.

Lacan, J., Escritos I, segunda edición, México, Siglo XXI editores, 1974.

Lacan, J., Escritos II, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1975.

Larrauri, M., Conocer a Foucault y su obra, primera edición, Barcelona, Dopesa, 1980.

Lemert, Ch. & Gillan, G., Michel Foucault: social theory and transgression, New York, Columbia University Press, 1982.

Leonard, J., El historiador y el filósofo, en La imposible prisión: debate con Michel Foucault, primera edición, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982.

Macherey, P., Aux sources de l'Histoire de la folie, en Critique, Paris, Aout-Septembre, 1986.

Marx, K., El Capital, 3 vol., quinta edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Marx, K., Manuscritos económico-filosóficos, segunda edición, Madrid, Alianza Editorial, 1968

Marx, K. y Engels, F., Obras escogidas, 2 vol., Moscú, Editorial Progreso.

Morales, C., Foucault: ¿el fin de la modernidad?, en Cuadernos Americanos, México, vol XLIII, nov-dic, No. 6, 1984.

Morales, C., Individuo, violencia y política, en La herencia de Foucault, México, Unam-Ediciones El Caballito, 1987.

Morey, M., Lectura de Foucault, primera edición, Madrid, Taurus Ediciones, 1983.

Morey, M. (ed.), Sexo, poder y verdad (conversaciones con Michel Foucault), primera edición, Barcelona, Cuadernos Materiales, 1978.

Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos, segunda edición, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

Nietzsche, F., Ecce homo, tercera edición, Madrid, Alianza Editorial, 1978.

Nietzsche, F., La Gaya Ciencia, segunda edición, Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1984.

Nietzsche, F., La Genealogía de la Moral, segunda edición, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

Nietzsche, F., La voluntad de poderío, primera edición, Madrid, Ediciones-Distribuciones, 1980.

Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, segunda edición, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

Poster, M., Foucault, el marxismo y la historia, primera edición, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1987.

Rabinow, P. (ed.), The Foucault reader, New York, Pantheon Books, 1984.

Rajchman, J., Michel Foucault: la libertad de saber, Paris, Press Universitaires de France, 1987.

Rorty, R., La filosofía y el espejo de la naturaleza, primera edición, Madrid, Ediciones Cátedra, 1983.

Rorty, R., Méthod, science sociale et espoir social, en Critique, Paris, Aout-Septembre, 1986.

Rovatti, P., D'un lieu risqué du sujet, en Critique, Paris, Aout-Septembre, 1986.

Salazar, L., Michel Foucault: un ejercicio de crítica materialista, en La herencia de Foucault, México, Unam-Ediciones El Caballito, 1987.

Sheridan, A., Michel Foucault: the will to truth, New York, Tavistock Publications, 1980.

Terán, O. (ed.), Michel Foucault: el discurso del poder, primera edición, México, Folios Ediciones, 1983.

Vattimo, G., Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger, primera edición, Barcelona, Ediciones Península, 1986.

Vattimo, G., Introducción a Heidegger, primera edición, Barcelona, Gedisa, 1986.

Vattimo, G., Introducción a Nietzsche, primera edición, Barcelona, Ediciones Península, 1987.

Veyne, P., Le dernier Foucault et sa morale, en Critique, Paris, Aout-Septembre, 1986.

Wittgenstein, L., Observaciones, primera edición, México, Siglo XXI editores, 1981.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Basil
Blackwell, Oxford, 1953.