



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

FOUCAULT: LA RISA QUE SACUDE TODO LO
FAMILIAR AL PENSAMIENTO.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
EDUARDO HARADA OLIVARES

ASESOR:
MTR. RODOLFO CORTES DEL MORAL

MEXICO, D. F.

1994

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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 está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

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

A Lucera

I N D I C E

I N D I C E

	PAGINA
INTRODUCCION	1

PRIMERA PARTE

CAPITULO 1

OBERTURA	21
1.1 ¿Cómo escribió sus libros Foucault?	23
1.2 ¿Cuál fue siempre el objeto de estudio, el tema o el método de la obra de Foucault?	31
1.3 La ética foucaultiana: dejar de ser lo que se es y ser de otra manera	47
1.4 Foucault no existe: el anonimato	52

SEGUNDA PARTE

CAPITULO 2

FOUCAULT EN BOCA DE SUS CRITICOS: EL ERROR	57
--	----

CAPITULO 3

EL PENSAMIENTO MODERNO	86
3.1 El pensamiento antropológico y la metafísica de lo Mismo	88

3.2 La historia metafísica	98
3.3 El giro lingüístico: el formalismo y la hermenéutica	103

CAPITULO 4

LA FILOSOFIA FOUCAULTIANA	117
4.1 La filosofía de las diferencias	119
4.2 La historia de los acontecimientos	132
4.3 Una filosofía parcial y provisional	145

CAPITULO 5

LA ONTOLOGIA HISTORICA FOUCAULTIANA	151
5.1 La risa foucaultiana	155
5.2 La ontología histórica	160
5.3 El diagnóstico	168
5.4 La ascética	172
5.5 La ficción	176
5.6 La heteronología	180
5.7 La problematización	187
5.8 La acontecimientación	194
5.9 El sujeto de la ontología histórica	198

CAPITULO 6

ACLARACIONES 198

6.1 La analítica de los discursos 204

6.2 La analítica de los poderes 212

6.3 La filosofía histórica de la verdad 221

CAPITULO 7

REFLEXIONES FINALES 230

BIBLIOGRAFIA 262

- a) Abreviaturas utilizadas para los libros foucaultianos
- b) Otras abreviaturas empleadas
- c) Artículos foucaultianos (no incluidos en los libros)
- d) Números especiales de revistas dedicados a la filosofía foucaultiana
- e) Libros que incluyen artículos de diversos autores sobre la filosofía foucaultiana
- f) Bibliografía general (sobre la filosofía foucaultiana)

INTRODUCCION

INTRODUCCION

Si desde sus primeros escritos la filosofía foucaultiana está en otra parte, tal vez gire durante mucho tiempo aún sobre nuestras cabezas. Quizá es todavía demasiado pronto para apreciar la modificación que ha introducido en nuestro pensamiento, empero hay que arriesgarse a explorar su planeta. No podemos seguir escudándonos en el carácter incompleto y fragmentariamente conocido de "la vida y obra" de su autor para evitar enfrentar las preguntas sobre ella misma.

Antes se podía pretextar que era necesario esperar a que su autor se hubiera asentado, que hubiera definido mejor lo que se proponía hacer para investigar la dirección por la que la filosofía foucaultiana escapa a sí misma. ¿Ha llegado ese momento? Lo cierto es que la filosofía foucaultiana permanece como un problema que está por pensarse y al que muy pocos se han aproximado.

Pero, se preguntará, ¿no acaso su singularidad ha constituido hasta ahora su fuerza? Además ¿es posible un discurso tan genial para corresponder a esta filosofía? ¿Cómo interrogarla siquiera si no solamente no ha dejado de desplazarse sino que ha deshecho un buen número de las interrogaciones tradicionales?

Es verdad que la filosofía foucaultiana es resistente a todo comentario: no deja de moverse en la superficie. Sin embargo, cuanto más

difícil se hace su acceso más se presenta como el reto ineludible para nuestro pensamiento, como su suerte necesaria, pues un pensamiento es importante, precisamente, porque alrededor de él el lenguaje se desborda, porque no deja de dar problemas y de nuestra tarea debe ser enfrentarlos, aunque sea por medio de un discurso precario e incierto.

No hay duda de que la filosofía foucaultiana ocupa un lugar singular y perturbador en el pensamiento actual, es un signo mayor y excesivo, ha diagnosticado como nadie los problemas de nuestro tiempo y para algunos es uno de los pensamientos más importantes de nuestro siglo. Si es verdad que cada época tiene su encarnación a lo mejor en el futuro nuestro tiempo será reconocido, para bien o para mal, a través de esta filosofía que no ha cesado de jugar al juego del gato y del ratón con sus contemporáneos. En efecto, es necesario preguntarse por la extraña coincidencia entre esta filosofía y este tiempo que no han podido, a pesar de un mutuo interés, reconocerse y llegar a un acuerdo. Es necesario, pues un análisis crítico de la filosofía foucaultiana.

- A. Lo que presentamos aquí pretende ser un análisis crítico de los textos foucaultianos, en él intentaremos mostrar que ellos presuponen una filosofía y que para entender y valorar dicha filosofía es necesario poner en cuestión la manera en que han sido leídos e interpretados los textos foucaultianos. Enunciada de una manera simple y directa nuestra hipótesis de trabajo es: hay una filosofía foucaultiana. Siendo más concretos, trataremos de mostrar que filosofía foucaultiana no es una filosofía metafísica ni presuntamente postmetafísica pero que tampoco

está invalidada por una autocontradicción, sino que es una alternativa real y radical dentro del panorama filosófico actual. La filosofía foucaultiana es, según mostraremos, una filosofía de las diferencias (no de la Identidad ni de la Diferencia) que tiene como objetivo cuestionar el presente, busca, entonces, la manera de dejar de ser lo que somos y abrirse a otras posibilidades de ser, por eso es destructora de las evidencias y por eso recurre a la historia, produciendo una historia de los acontecimientos que forma junto con la filosofía de las diferencias una ontología histórica, la cual sirve para liberarnos del pasado y para producir lo nuevo, además de proporcionar un croquis de las posibilidades y de los peligros actuales. La filosofía foucaultiana es analítica y crítica, es, principalmente un conjunto de herramientas y habilidades para realizar diferentes actividades en distintos campos y con diversos objetivos, es, repetimos, una filosofía de las diferencias: es diferente a otras filosofías, su actividad es diferenciada, no cesa de diferenciarse de ella misma, de diferenciar las cosas y de producir diferencias a cada paso. Pero lo anterior son afirmaciones huecas hasta que no se haya leído el texto.

- B. Por el momento debemos pensar lo siguiente: (nuestro contexto teórico): se han hecho muchas lecturas de los textos foucaultianos desde hace treinta años ¿necesitamos otra? Nosotros creemos que sí, pues muy pocos de esos trabajos son realmente críticos ya que leen e interpretan a los textos foucaultianos por medio de procedimientos que ellos mismos han puesto en cuestión, no sólo eso, sino que, en los últimos años, algunas interpretaciones que sin duda fueron fructíferas

se han convertido en dogmas, en la verdad de "lo que dijo Foucault" y son leídas y criticadas en lugar de los propios textos foucaultianos.

Se ha llegado a decir últimamente que la filosofía foucaultiana fue una mera moda, lo cual parece ser cierto por la pobreza de los trabajos sobre ella; hay en efecto, nos parece, tres tipos de lectores de los textos foucaultianos: aquéllos que sólo buscan y ven lo que fascina (las anécdotas de las historias); aquéllos que, basados en la opinión de algún interprete o de Foucault en alguna entrevista, creen haber encontrado el Error que la invalida por completo; aquéllos que solamente repiten acriticamente "lo que dijo Foucault" creyendo que está más allá de todo.

Por lo anterior, no partiremos de ninguna de la interpretaciones existentes sobre la actividad foucaultiana, pero no por rechazarlas totalmente sino porque es necesario analizarlas críticamente, principalmente porque se debe sacudir la quietud con que se las acepta, mostrar que son el resultado de elecciones filosóficas cuestionables y que, por eso, deben ser analizadas críticamente.

El contexto teórico de nuestro texto también está marcado, además de lo señalado en los párrafos anteriores, por la demostración de la imposibilidad de superar a la metafísica y, por consiguiente, la importancia de la hermenéutica como la supuesta única alternativa filosófica viable. Nosotros nos preguntamos ¿estamos realmente condenados a la repetición, al diferir, etc.? O, más en concreto,

¿estamos condenados a comentar a Foucault? Nuestra propuesta es que la respuesta a las dos preguntas debe ser negativa, pues la filosofía foucaultiana nos ofrece una alternativa, no, desde luego, un más allá, a la hermenéutica.

Lo que presentamos es parte de un proyecto de investigación más amplio acerca de la situación ontológica contemporánea y que esperamos continuar en nuestra tesis de maestría, la cual se titulará algo así como "De cómo la metafísica terminó convirtiéndose en posmodernidad". Mencionamos esto no sólo por temeridad (¿quién puede asegurar lo que va a hacer mañana?) sino porque allí esperamos poder precisar y fundamentar algunas afirmaciones que de momento, en este texto, pueden sonar más bien ingenuas o dogmáticas.

- C. Por lo anterior, respecto de procedimiento que emplearemos, un principio nos guiará: no imponerle ningún comentario a los textos foucaultianos, por el contrario, como ya dijimos, pondremos en cuestión los que ya existen. Nuestro texto parecerá extraño y alejado de la imagen que comúnmente se tiene de lo foucaultiano, pues en él hay una ausencia total de resúmenes de lo que se dice, las fábulas, en las historias foucaultianas; es notoria, también, la ausencia de los supuestos grandes temas de la obra de Foucault. Nos hemos concentrado, por el contrario, obsesivamente, en la manera en que son contadas las historias, la ficción, para poner de manifiesto, de esta manera, su procedimiento y sus presupuestos filosóficos, los cuales han

sido comúnmente despreciados y desatendidos por los intérpretes, quizá por estar en la superficie.

Lo que intentaremos hacer es aplicarle a la filosofía foucaultiana algunos de sus propios procedimientos, leerla como ella suele leer, lo cual no sólo es interesante sino indispensable en toda lectura que no sea una mera apología. Pero aclaramos que no intentamos hacer una "Filosofía foucaultiana por ella misma", pues, por principio, la filosofía foucaultiana nunca ha sido "ella misma" sino que ha sido siempre una dispersión móvil. Tampoco pretendemos hacer una arqueología o una genealogía de la filosofía foucaultiana, en primer lugar, porque dicho proyecto sobrepasa, con mucho, nuestra capacidad y, en segundo lugar, porque ellas ya existen: son los propios textos foucaultianos, ellos son, en efecto, una constante pregunta acerca de las condiciones que permiten sus preocupaciones.

La filosofía foucaultiana no puede ser aprisionada por procedimientos que ella misma ha puesto en cuestión, antes de juzgarla con criterios de dudosa legitimidad, debemos analizarla mediante procedimientos foucaultianos que han probado su validez. Así en nuestro texto no se encontrarán explicaciones (si no es de manera humorística) a partir de lo que quiso Foucault, pasaremos por encima de las unidades propias de la Historia de las ideas, así como de las periodizaciones, de los temas, de las filicaciones, de las determinaciones históricas, en fin, de las interpretaciones oficiales.

Lo que haremos será muy simple: analizar críticamente las diferentes relaciones que se pueden establecer entre los textos foucaultianos formando un texto de textos, pero que no presentaremos como tal, por razones que daremos más adelante, sino que presentaremos en la forma de reflexión filosófica, es decir, un trabajo del pensamiento sobre sí mismo que tiene como fin dejar de ser lo que se era y abrirse a nuevas formas de ser, aunque puede ser entendida, en términos generales como una argumentación común y corriente: comenzaremos cuestionando algunas evidencias, después identificaremos algunos problemas que éstas ocultan y, finalmente, ensayaremos algunas respuestas para ellas, deshaciendo, de paso, algunos malentendidos; en ese sentido nuestro texto será aclaratorio (o diferenciador, como nos gusta decir), crítico, pero una crítica basada en el análisis (en la diferenciación); nuestro texto pretende ser, como ya dijimos, una reflexión filosófica, es decir, un cuestionamiento de los presupuestos de los que partimos con el fin de cambiarlos un poco.

- D. En cuanto al material con el que trabajaremos informamos que para la elaboración de nuestro texto hemos utilizado una gran cantidad de textos (los que aparecen en la bibliografía y que efectivamente hemos leído) foucaultianos y sobre ellos, los cuales obtuvimos gracias a una febril búsqueda hemerográfica en distintas bibliotecas y que nos han permitido reconsiderar algunas ideas que existen acerca de la actividad foucaultiana. Una objeción posible a nuestro texto es que en él hemos descuidado lo que se dice en los libros en favor de textos menores de

dudoso estatuto teórico y que, por algo, se dirá, se empolvaban en las bibliotecas.

Sin embargo, es falsa la idea de que la filosofía sólo puede encontrarse en libros o tratados y no en entrevistas, reseñas, notas periodísticas, etc., por el contrario, la filosofía es una actividad que se ejerce en cualquier campo y de muchas maneras; segundo, una de las características más sobresalientes de la filosofía foucaultiana es poner en cuestión las jerarquías tradicionales y trabajar con material poco noble para mostrar, de esta manera, aspectos que han sido descuidados hasta el momento en los estudios previos, lo cual es, precisamente lo que tratamos de hacer (aunque, desde luego el material no importa tanto como lo que se hace con él); tercero, no pretendemos estar en posesión de un "Foucault desconocido" ni intentamos llegar a conclusiones definitivas y completas sino que tan sólo ofrecemos un acercamiento a los textos foucaultianos, un ensayo de análisis, un prelude para explorar el teclado foucaultiano, para localizar algunas vías de acceso y algunos problemas, no hay duda de que hemos descuidado algunos aspectos pero preferimos esto a no haber hecho siquiera el intento de tocarlos.

- E. Lo que intentaremos será: 1) en el capítulo primero, "Obertura", presentar aquellas interpretaciones y lecturas que se han hecho, o que se pueden hacer, de los textos foucaultianos y respecto de las cuales nos distanciamos; 2) en el capítulo "Foucault en boca de sus críticos: el Error de Foucault", presentaremos las críticas que se le han hecho a la

filosofía foucaultiana, es decir, presentaremos aquello a lo que la filosofía foucaultiana y aquellos que se interesan en ella tienen que responder; 3) en el capítulo "El pensamiento moderno", expondremos la situación ontológica de la que parte la filosofía foucaultiana, es decir, los problemas a los que se tiene que enfrentar; 4) en el capítulo "La filosofía foucaultiana", explicaremos en qué consiste, según nuestra perspectiva, la filosofía foucaultiana, mostrando porque la consideramos un alternativa real e importante, así como qué sentido tiene el hablar de una "filosofía foucaultiana"; 5) en el capítulo "La ontología histórica" analizaremos algunas de las operaciones filosóficas, es decir, de análisis crítico, que la filosofía foucaultiana pone en práctica; 6) en el capítulo "Aclaraciones", trataremos de responder a las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana y trataremos de deshacer algunos malentendidos.

Ahora bien, dado que nuestro objetivo es tratar de mostrar que sí hay una filosofía foucaultiana lo que haremos en nuestro texto será lo siguiente: 1) mostrar que el trabajo foucaultiano critica a la historia de las ideas (la manera en que comúnmente se lee e interpreta a los propios textos foucaultianos) debido a sus presupuestos ontológicos (antropológicos y metafísicos); 2) mostrar que las críticas que se han hecho al trabajo foucaultiano son críticas de tipo filosófico y que presuponen que el trabajo foucaultiano es, precisamente, filosófico (aunque se le acuse de ser inconsistente y de ser metafísico y aunque dichas críticas presupongan una incomprensión de la propuesta foucaultiana); 3) mostrar que la propuesta filosófica foucaultiana parte

de su propio análisis del pensamiento moderno (al cual caracteriza como antropológico y metafísico y que conduce tanto al proyecto de superación de la metafísica como a una historia metafísica); 4) mostrar que el trabajo foucaultiano no es meramente histórico, sino que presupone una filosofía, a saber, una filosofía de las diferencias (no es, pues, por lo menos a nuestro parecer, ni una filosofía metafísica ni una presunta postmetafísica, ni una filosofía de la Identidad ni una de la Diferencia), 5) mostrar que el procedimiento, la manera en que están hechas, las historias foucaultianas implica ciertos presupuestos filosóficos; 6) mostrar que muchos de los malentendidos que existen en torno al trabajo foucaultiano así como muchas de las críticas que se le han hecho son consecuencia de no haber tomado en cuenta la filosofía de las diferencias (es decir, no absolutista); 7) finalmente, discutiremos, a nivel ontológico lo que para nosotros es la propuesta de la filosofía foucaultiana mostrando por qué consideramos que es una alternativa filosófica. Como se puede ver, cada uno de los capítulos de nuestro texto está dirigido a mostrar que sí hay una filosofía foucaultiana y que esta filosofía es una filosofía de las diferencias.

- F. Algunas aclaraciones son necesarias respecto de lo que acabamos de decir: a) lo que presentamos es tan sólo una propuesta de análisis, la cual, desde luego nos parece sostenible (si no fuera así ni siquiera la propondríamos), sin embargo, no estamos afirmando que el trabajo foucaultiano es "verdadera y únicamente" lo que nosotros decimos ni que todas las otras propuestas filosóficas que mencionamos están equivocadas ni creemos que con lo que hemos dicho en este texto han

quedado completa y definitivamente criticadas, sino que únicamente las hemos utilizado como punto de referencia para que se entienda nuestra propuesta de análisis de la filosofía foucaultiana; b) es porque nuestra propuesta es parcial y provisional por lo que hemos abusado de las palabras "intentar" y "mostrar" y casi no hemos empleado las palabras "conseguir" y "demostrar" (comunes estas últimas en las tesis); c) en todo nuestro texto aparece un "nosotros" un tanto enigmático pues en apariencia se refiere a la primera persona del plural, es decir, a un sujeto colectivo (a la manera hegeliana), pero en nuestro texto se refiere únicamente a la posición del autor, la cual, como tal, no se identifica con el sujeto empírico concreto que escribe, sino que tan sólo es un lugar discursivo que puede ser ocupado por diferentes sujetos; en ese sentido es un sujeto anónimo el que recorre este texto y puede ser sustituido por un "se"; sin embargo, no hemos usado esa forma impersonal porque hubiera dado lugar a confusiones, primero, porque resultaría casi imposible saber qué es lo que se propone en el texto o cuál es la "tesis" que sostiene, segundo, porque para presentar las posiciones filosóficas a las que cuestionamos, hemos utilizado esa forma gramatical ("se dice"), a la manera foucaultiana.

Otras aclaraciones son necesarias respecto de los aspectos formales de nuestro texto. Primero, el capítulo inicial, titulado "Obertura", tiene como función abrir una serie de problemas sobre la lectura y la interpretación de los textos foucaultianos al mismo tiempo que poner de manifiesto la pertinencia de propuesta de análisis, sin embargo, no es esencial para "probar" nuestra hipótesis de trabajo, por

lo cual se puede prescindir de su lectura; los capítulos siguientes, en cambio (aunque su lectura puede ser pesada debido al estilo un tanto obsesivo con el que están escritos) deben ser leídos para entender nuestra propuesta; sobre todo, debe ser leído con atención el cuarto capítulo, "La filosofía foucaultiana", pues, si se recuerda, nuestra hipótesis de trabajo es, precisamente, que sí existe una filosofía foucaultiana.

Por otra parte, nuestro texto no cuenta con un apartado propiamente dedicado a las conclusiones pues ellas están al final de cada capítulo, por ello nuestro texto cuenta con un apartado que hemos llamado "Reflexiones finales" en donde trataremos de discutir a nivel rigurosamente filosófico, es decir ontológico, la alternativa que, según nosotros, nos ofrece la filosofía foucaultiana respecto de otras posiciones filosóficas actuales; sin embargo, aclaramos que este último apartado es, por decirlo así, "un texto fuera del texto", es decir, una serie de derivaciones a partir de lo que hemos dicho en el texto.

En lo que respecta a las notas, aclaramos que el procedimiento que emplearemos será el funcionalista, para hacer menos engorroso su número, por lo cual para encontrar la referencia precisa habrá que remitirse a la bibliografía. Algunas de las notas de pie de página que presentamos son, sin duda monstruosas y, tanto por su tamaño como por el estilo rebuscando con el que están escritas, desalentadoras para la lectura. Sin embargo, se puede prescindir perfectamente de su lectura (como se puede hacer - ¡Cómo si hiciera falta darle "permiso" al

lector para hacerlo! - con muchas otras partes de nuestro texto), pues tienen únicamente como fin aclarar ciertas de nuestras propuestas que pueden parecer discutibles a algunos lectores. Sin embargo, la mayoría de las notas de pie de página, las más breves, tienen como fin hacer más explícitas las relaciones que existen entre las diferentes partes de nuestro texto, en concreto, entre las críticas y los malentendidos que señalamos y nuestras respuestas y aclaraciones.

Cuando se cite un texto con título en otro idioma diferente y la cita aparece en español es porque la traducción es nuestra.

Creemos que las aclaraciones anteriores para iniciar la lectura del texto, pues lo que sigue son cuestiones de naturaleza personal.

Nuestro texto no es, desde luego, el texto que la filosofía foucaultiana se merece, es sólo un trabajo de "tesis" (palabra que por cierto, no es de nuestro agrado por sus connotaciones evidentemente metafísicas, que tiene), como tal es el objetivo de mostrar alguna capacidad por parte de quien lo escribe y así obtener la aprobación de los profesores para que concedan un título. No fue esto, sin embargo, nuestro objetivo de partida.

Nuestro primer proyecto, en efecto, se llamó "¿Es posible la superación de la metafísica? (Foucault y las filosofías de la diferencia)", el cual fue abandonado debido a que la desmesurada amplitud del mismo nos hubiera obligado a caer en los simplismos que queríamos

combatir con él; pero, también, fue dejado de lado, porque en su elaboración, las filosofías de la diferencia nos dejaron de parecer una alternativa al mismo tiempo que nuestras ideas sobre la filosofía foucaultiana se modificaron.

Así, pasamos a un segundo proyecto, que se tituló igual que éste que ahora presentamos; pero, en él, lo que en el primero era sólo ejemplo (la filosofía foucaultiana) pasó a ocupar la totalidad del texto y lo que en el primero era lo central (el problema de la superación de la metafísica) prácticamente desapareció, lo cual dio lugar a algunos malentendidos que enseguida mencionaremos. Este segundo proyecto aunque parecía más viable, más limitado por lo menos, centrado exclusivamente en la filosofía foucaultiana, pronto se convirtió, de nuevo, en desmesurado, pues conseguimos una cantidad de textos apenas manejable y poco aconsejable para quien quiere simplemente titularse.

A pesar de lo anterior tuvimos el atrevimiento de elaborarlo y presentarlo en la forma de un texto, de un texto de textos, de un tejido de citas recortadas y pegadas, en el cual desaparecía el autor (no sólo aquel sobre el que supuestamente se debería escribir, Foucault, sino también el que supuestamente lo escribía, "nosotros") para que así se fuera perfilando, como algo escrito con tinta invisible aparece cuando se le pone el reactivo adecuado, la filosofía foucaultiana; intentábamos construir una máscara hecha de papel con la que la filosofía foucaultiana se hubiera sentido cómoda por un momento o que, por lo

menos, la hubiera hecho soltar una sonora carcajada. Nosotros, es obvio, no tenemos el talento de un poeta, un arte de los matices y de las inflexiones, para atrevernos a escribir sobre la filosofía foucaultiana, pero creímos que, con la condición de aplicarnos un poco en el trabajo, podríamos hacer algo diferente a una simple tesis.

La razón de presentar el proyecto como de la manera en que arriba hemos descrito no fue únicamente por incapacidad de nuestra parte, (que sin duda la hubo y la hay), sino por plantearnos un problema filosófico: no partir de una regla dada de antemano sino buscarla, es decir, no partir de las interpretaciones establecidas sobre los textos foucaultianos sino preguntarnos, a través de su propia lectura, cómo deben ser leídos, es decir, hacer un análisis crítico. En lugar de comentar (de explicitar el sentido de los textos), nos dedicamos a poner en relación textos, con la esperanza más o menos foucaultiana de que, de esta manera, podríamos producir algunas diferencias y dar lugar a algunos acontecimientos. Nosotros corrimos el riesgo de intentar escribir así un texto, pero era demasiado pedir que el lector también lo hiciera.

El miedo, sin duda metafísico, de que nuestro texto pudiera dar una impresión totalmente diferente (seguramente por torpeza nuestra al escribirlo) a lo que nos proponíamos nos hizo desistir en el intento. Quizá hicimos un uso poco afortunado del humor foucaultiano.

Nuestro texto implicó, aunque a alguien sólo le haya parecido una simple colección de citas, una cantidad importante de trabajo, pero siempre es mejor dejar las cosas que aferrarse a ellas. Así, de nuevo, abandonamos nuestro proyecto y nos pusimos a devorar, masticar, digerir lo que habíamos hecho, de tal forma que no fueran visibles las citas (como es la costumbre hacer en nuestro medio) y produciendo una masa homogénea que pudiera ser transcrita en una escritura más o menos lineal y concluyente. Reconocemos el placer que produce hacer lo anterior y la ilusión que crea de estar diciendo algo propio, nuevo y la admiración que provoca en quienes no leen.

Poco o nada se ha realizado de lo que nos proponíamos, entonces ¿Para qué mencionarlo?: porque ¿qué sería una investigación sobre la filosofía foucaultiana en quien la realiza no corriera el riesgo de extraviarse? ¿Qué sería un texto sobre la filosofía foucaultiano que no se tuviera que retomar de arriba a abajo a cada momento? ¿Qué sería de alguien que intenta filosofar seguro de sí? No se trata, desde luego, de hacer de un defecto una virtud, no obstante, ¿que es la filosofía sino buscar algo que no se sabe? O, por lo menos, eso es lo que creemos nosotros.

Alguien ha dicho que "sólo un pensamiento complejo hace surgir contradicciones ricas en contenidos en contenido", esa frase es para nosotros una plegaria: ojalá que nuestros errores hagan pensar a alguien.

Quién haya leído lo anterior por lo menos sabrá una cosa: nosotros no sabemos ser breves ni directos. Las deudas son infinitas, tratar de pagar todas nos condenaría a un diferir interminable; la única manera de finiquitarlas es hacer algo con ellas y, de esta manera, transformarlas en otra cosa: esto es lo que hemos tratado de hacer. No podemos dejar de mencionar las más grandes en la Facultad de Filosofía y Letras: a Mercedes Garzón le debemos una lección constante de ética en sentido foucaultiano, es decir, no acerca de cuál es la manera correcta de comportarse, sino de ética como el trabajo sobre uno mismo por medio del cual se intenta dejar de ser lo que se es y abrirse a la posibilidad de ser de otra manera; a Ana María Martínez de la Escalera le debemos un ejemplo de radicalidad, de un feroz cuestionamiento de la filosofía tradicional, a través del estudio de los problemas no de moda sino de actualidad, como paso previo a la elaboración de un diagnóstico del presente y de un discurso a la vez de superficie y militante; a Rodolfo Cortés del Moral, nuestro asesor, le debemos, no sólo sus enseñanzas acerca del pensamiento contemporáneo sino, principalmente, un modelo de trabajo paciente y riguroso, siempre alejado del bullicio intelectual y evitando las facilidades y los simplismos de quienes creen discutir filosóficamente sin situarse en el terreno ontológico. De los tres somos, para bien o para mal (más mal que bien), sus discípulos, es decir, no podemos plantearnos problemas filosóficos sin partir de ellos, ya sea para continuar su trabajo o para distanciarnos de él. De María Noel Lapoujade, Gerardo de la Fuente, Sergio Pérez, Luis Salazar, Bolívar Echeverría y Cesáreo Morales (entre muchos otros maestros), además

de numerosos amigos y de otros compañeros no tan amigos, hemos tomado, también, algo. Un agradecimiento especial les debemos a los maestros Mariflor Aguilar y Oscar Martiarena, quienes nos hicieron valiosas sugerencias para mejorar la presentación de nuestro texto, aunque nuestra falta de claridad es incurable.

A quienes debemos algo diferente a enseñanzas filosóficas tienen nuestro agradecimiento, como se debe, en un lugar aparte, fuera del texto.

PRIMERA PARTE

CAPITULO I
O B E R T U R A

CAPITULO 1

OBERTURA

Este capítulo lo dedicaremos a analizar onticamente la manera en que han sido leídos e interpretados los textos foucaultianos pues ella es propia de la historia de las ideas (y, más radicalmente, del pensamiento antropológico y de la metafísica de lo Mismo y aún podríamos decir de la Gubernamentalidad moderna), la cual ha sido puesta en cuestión por la propia filosofía foucaultiana.

No nos referiremos a autores ni a textos específicos pues nuestro objetivo no es en modo alguno doctrinario, judicial o policiaco. Lo único que trataremos de hacer será poner de manifiesto la poca pertinencia de algunos procedimientos. No intentamos, tampoco, defender "la única interpretación verdadera", por el contrario, buscamos demostrar que ella no existe y que es contrario a la empresa foucaultiana buscar o creer que existe tal cosa.

En efecto, los intentos harto frecuentes por determinar el "tema", el "método", el "objeto de estudio", el "propósito", etc., tienen el claro defecto de leer e interpretar a los textos y al trabajo foucaultianos sin tomar en cuenta lo que ellos han dicho sobre la lectura y la interpretación.

Lo anterior es importante porque, como mostraremos en el capítulo siguiente, las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana así

como los malentendidos que existen en torno a ella provienen, en principio, de la utilización de procedimientos inadecuados para su lectura e interpretación. Está por demás aclarar que lo que decimos no es en contra de Foucault sino a favor de la filosofía foucaultiana; entre paréntesis, los títulos de los apartados de este capítulo son humorísticos, así como también lo es su contenido.⁽¹⁾

(1) Nuestros lectores merecen una aclaración, o una disculpa, acerca del estilo enredado y obsesivo con el que está escrito este texto. En efecto, en él se encontrarán, a veces por lo menos: un exceso de negaciones y conjunciones adversativas, aclaraciones reiterativas, demasiadas definiciones negativas, etc. ¿Qué justifica esto?

No mencionaremos, por razones obvias, justificaciones de tipo personal. Ahora bien, desde el punto de vista filosófico una justificación de lo anterior es que es acorde con la filosofía foucaultiana. Efectivamente, en todos los textos foucaultianos aparece una vez de apólogo, que dice, en tercera persona, las opiniones diferentes a la filosofía foucaultiana o en contra de las que está construida; además la filosofía foucaultiana, al tratar de definir lo que se propone, siempre comienza negando, más que afirmando (para evitar confusiones y con un afán crítico) lo que intenta hacer; por último, la filosofía foucaultiana es un ejercicio constante de desdecirse, pues es cambiante y crítica.

Sabemos, sin embargo, lo cansado y lo molesto que puede resultar para el lector nuestro procedimiento. Incluso nos damos cuenta de que dicho proceder no parece del todo adecuado para una tesis, la cual, como su nombre lo indica, debe (se supone) ante todo proponer, afirmar, etc., algo, lo que sea. Nuestro texto, en cambio, quizá pueda hacer pensar a alguien que dedica demasiado espacio al trabajo de limpieza, de aclaración, etc., y muy poco al trabajo propositivo.

No podemos, de momento, poner en cuestión el problema de la tesis (sus implicaciones metafísicas y políticas), pero sí podemos decir a favor de nuestro proceder lo siguiente:

- La filosofía, como trataremos de argumentar a partir del capítulo cuarto, es un análisis crítico de los presupuestos de lo que se hace, pues todo poner concreto, toda afirmación, presupone algo, es decir, la filosofía antes de proponer tesis debe preguntarse por lo que dicha propuesta implica; por ello, necesariamente tiene que adoptar, por lo menos al principio, un aspecto negativo;
- Un texto filosófico no puede ser juzgado, así lo creemos, simplemente, a través de reglas de escritura establecidas, presupuestas, pues esas reglas son lo que, precisamente, el texto filosófico investiga (un texto filosófico, por ello, es un acontecimiento); lo anterior no significa, desde luego, que estamos diciendo que un texto filosófico no puede ser juzgado porque está más allá de todo, lo que significa es que, antes de juzgarlo por medio de reglas establecidas hay que analizar críticamente si no modifica esas reglas, aunque sea un poco; dicho en pocas palabras: la manera en que está escrito este texto no puede, ser juzgada, creemos, de manera a priori, sino que es sólo un análisis crítico de sus presupuestos lo que puede mostrar su pertinencia.

De cualquier manera, en atención al lector (y esperamos que esto no se tome como una actitud pedante), hemos subrayado las "tesis" de nuestro texto.

1.1 ¿Cómo escribió algunos de sus libros Foucault?⁽²⁾

Es un hecho que los textos foucaultianos han sido unos de los más citados, interpretados y criticados en los últimos años, pero, ¿han sido comprendidos? Se habla de "métodos" que sirven para distinguir períodos, de "temas" que sirven para unificar la obra de Foucault, de intereses, propósitos, etc., de Foucault para justificar los pasos de un período a otro y para mantener la unidad de su obra, etc., pero ¿qué los justifica? ¿Son adecuados para la filosofía foucaultiana? Repetimos, ¿realmente se ha comprendido los textos foucaultianos?

Algo que debería llamar nuestra atención es que el trabajo foucaultiano ha recibido los calificativos más diversos e incluso, calificativos contradictorios: eleatismo y relativismo, anarquismo y conservadurismo, etc. El trabajo foucaultiano ha sido, también, matado, enterrado, autopsiado, olvidado, etc., innumerables veces, pero pocas veces sus intérpretes se han preguntado si los procedimientos que emplean para decifrarlo son adecuados para él.⁽³⁾

(2) Nuestra propuesta frente a los procedimientos de la historia de las ideas (con presupuestos metafísicos y antropológicos) que enseguida describiremos se puede encontrar más adelante, en este mismo capítulo, en el apartado 1.4, "El anonimato".

(3) Incluímos en una nota de pie de página la discusión, muy general, de algunas de las interpretaciones "oficiales" o establecidas como verdaderas (pues se lee a partir de ellas a los textos foucaultianos), pues, como diremos en el segundo capítulo, nuestro objetivo no es intentar prohibir ninguna vía de interpretación. Únicamente consideraremos a continuación las interpretaciones de Dreyfus y Rabinow, de Morey, de Deleuze y de Veyne pues nos parece que han sido las más influyentes.

1) La interpretación de Dreyfus y Rabinow, presentada en *Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica* ha sido, sin duda, fructífera; sin embargo, en algunas de sus tesis más fuertes resulta insostenible si se la analiza con cuidado comparándola con los textos foucaultianos. En efecto, el texto arriba mencionado está dividido en dos partes; la primera se titula "La ilusión del discurso autónomo" y trata de demostrar que, aunque Foucault nunca fue estructuralista, en el

"período arqueológico" de los años 60's, sucumbió a la ilusión formalista; es decir, al tratar de evitar al pensamiento antropológico y a los dobles propios de la analítica de la finitud, Foucault puso entre paréntesis la verdad y el sentido de aquellos discursos que analizaba, adoptando una actitud fenomenológica de descripción pura. Lo anterior condujo a Foucault, según Dreyfus y Rabinow, a la idea de que los discursos son prácticas reguladas por reglas que son independientes tanto de los sujetos y del contexto histórico y social, por lo cual serían "reglas que se regulan a sí mismas", esto es, poseedoras de una finitud semejante a la del hombre en la analítica de la finitud y, por lo mismo, la "arqueología" estaría expuesta a las mismas críticas que le hacía al pensamiento antropológico. Ahora bien, el fracaso metodológico de la arqueología, aunada a la influencia de algunos fenómenos históricos (el mayo francés del 68), de algunos pensadores (como Deleuze) y de actitudes políticas del propio Foucault (su participación en el G.I.P.), hizo que Foucault abandonara las pretensiones arqueológicas y aceptara la finitud de su discurso. Foucault, según esto, siguiendo a Nietzsche, afirmó que no hay hechos sino únicamente interpretaciones, pretendió acabar con la filosofía haciendo uso de la historia.

La interpretación de Dreyfus y Rabinow (aunque valiosa en muchos aspectos) es cuestionable porque, primero, es falso que la filosofía foucaultiana alguna vez sostuvo que el discurso es independiente de todo (cf. infra, "La analítica de los discursos"), segundo, las explicaciones para los cambios en el trabajo foucaultiano hacen uso de conceptos, principios métodos propios de la historia de las ideas, tercero, porque el texto en el que se basa para explicar lo que es la "genealogía", a saber, NMF, es de 1964, no sólo eso sino que es en las entrevistas concedidas para explicar PC donde aparece por primera vez la idea de un "diagnóstico del presente" (el cual es, según Dreyfus y Rabinow, la propuesta foucaultiana para "superar" o ir "más allá" del pensamiento moderno de la arqueología). Dreyfus y Rabinow han malizado su interpretación (en su propio texto que comentamos ahora se dice que: "en la obra de Foucault no hay prearqueología y postarqueología o genealogía", DyR, p. 125); no obstante, siguen manteniendo la opinión equivocada, a nuestro parecer (por las razones que hemos expuesto al interior del primer capítulo), de que el trabajo foucaultiano tiene un "tema": el sujeto.

La interpretación de Dreyfus y Rabinow ha sido, repetimos, fructífera, sin embargo, con el paso de los años se ha convertido en la verdad de los textos foucaultianos, llegando, incluso, a sustituir su lectura. Lo anterior queda demostrado de manifiesto en el hecho de que dos autores tan diferentes como Habermas (1989) y Blanchot (1988) dan por verdadero que la arqueología buscaba "reglas que se regulan a sí mismas".

- 2) Indudablemente la interpretación más influyente en nuestro medio hispanoparlante es la de Miguel Morey; su texto *Lectura de Foucault*, ha hecho accesible la lectura de los textos foucaultianos a muchos lectores pues en él se expone (libro por libro, siguiendo un orden cronológico, recurriendo a esquemas) lo que dicen casi sin agregar ninguna interpretación. La interpretación de Morey es deudora de la de Dreyfus y Rabinow (periodiza el trabajo foucaultiano en base a métodos y da el mismo tipo de explicación del paso de la arqueología a la genealogía) así como de la de Deleuze (tanto así que en lugar de exponer los textos foucaultianos sobre el poder, mejor expone la reconstrucción que hace Deleuze de ellos), por lo cual le podemos hacer las mismas críticas que les hacemos a ellos. Dos defectos, sin embargo, son notorios, nos parece, en ella: primero, es acrítica, es decir, no cuestiona a los textos foucaultianos ni intenta responder a las críticas que se les han hecho (por mucho las menciona), segundo, es acrítica porque no cuestiona el procedimiento por medio del cual lee a los textos foucaultianos (procedimiento claramente propio de la historia de las ideas).

Morey ha rectificado algunas sus propuestas, por ejemplo, en la "Introducción: la cuestión del método", en TY, pero sigue manteniendo el error, a nuestro juicio, de pensar de que hay un tema en el trabajo foucaultiano, así como de pensar, acríticamente, que lo que dijo Foucault al final es lo más

Y, no obstante lo anterior, los libros sobre el trabajo foucaultiano, o mejor dicho, sobre Foucault, abundan y si se juzga por su número entenderlo es la cosa más fácil del mundo: basta abrir bien grandes los ojos. ¿Exageramos? Para leer e interpretar a los textos foucaultianos se

verdadero. Ello no significa que desestimemos por completo el trabajo de Morey, pues él es uno de los pocos en nuestro medio que no se ha conformado simplemente con comentar lo que dice Foucault, sino que ha intentado hacer filosofía propia a partir de ello, por ejemplo en *El orden de los acontecimientos*.

- 3) La interpretación de Deleuze merece un lugar aparte: en principio, no es propiamente una "interpretación" si se entiende por ello buscar el sentido oculto o verdadero de lo que dice Foucault, es, por el contrario, una máquina para producir algo nuevo; no es, por tanto, un texto académico que puede ser juzgado con parámetros convencionales (como fidelidad, rigor, etc.); es más parte de la propia filosofía deleuziana que parte de la filosofía foucaultiana.

Habiendo hecho las aclaraciones anteriores cuestionamos la interpretación presentada por Deleuze en Foucault principalmente porque: primero, interpreta de manera kantiana y hasta espinocista a la filosofía foucaultiana, supuestamente para aclararla y para "solucionar" algunos de sus problemas; sin embargo, su solución es más problemática que la propuesta foucaultiana: plantea un dualismo insuperable entre lo visible y lo enunciable, el saber y el poder, pero, a la vez, contradictoriamente, una determinación de lo enunciable sobre lo visible y del poder sobre el saber; habla de una disyunción para evitar la contradicción y al final tiene que recurrir a un "Afuera" (ajeno, a nuestro parecer a la filosofía foucaultiana, más bien propio de Blanchot o del propio Deleuze) para salvar el supuesto callejón sin salida de la filosofía foucaultiana.

No tenemos que mencionar qué tanto le debe nuestra propuesta a la de Deleuze (basta revisar las citas que empleamos en nuestro texto), sin embargo, interpretaciones como las de él son el origen de muchos de los malentendidos que existen acerca de la filosofía foucaultiana, pues muchos intérpretes, nos parece, citan muchas de las frases deleuzianas, sin comprenderlas (como aquella de que "el Afuera es el exterior del exterior") evitando, de esta manera, de analizar los propios textos foucaultianos, y contribuyendo, además, a los prejuicios sobre el supuesto "irracionalismo" foucaultino.

- 4) La interpretación de Paul Vayne ha tomado fuerza en los últimos años es, evidentemente, seductora: Foucault es un guerrero, "por ello" no tiene "por qué" responder a las críticas ni fundamentar nada, simplimenta afirma, lucha por la lucha misma y quien opina algo diferente es "porque" es un decadente... Nosotros, francamente, no tenemos ninguna simpatía por esta interpretación, es una de las pocas interpretaciones a las que sí nos oponemos: primero, porque es simplista; segundo, porque es contradictoria lógica y pragmáticamente; tercero, porque es más metafísica que cualquier metafísica común y corriente; cuarto, porque es falso (la filosofía foucaultiana no es lo que Vayne dice). La mayor parte de malentendidos que existen en torno a la filosofía foucaultiana así como gran parte de las críticas injustificadas que se le han hecho provienen, muchas veces, de la lectura, por parte de los supuestos críticos, de interpretaciones como las de Vayne.

Creemos que el claro el por qué no incluímos discusiones como las anteriores en el cuerpo de nuestro texto: nos hubieramos rebajado al nivel doctrinario y hubieramos tenido que adoptar una actitud malhumorada contraria a la filosofía foucaultiana.

utilizan los métodos, los principios y los conceptos que se aplican a todos los autores, los libros y las obras: la Historia de las ideas. ¿No acaso lo más importante son las ideas que Foucault tenía en su mente? Y, en esas ideas, ¿qué es lo que deben buscar los intérpretes? Obviamente, encontrar su tema, el Tema, el verdadero, y el único y el de siempre. Pero para ello es necesario antes determinar un criterio que permita localizarlo y así distinguir, después, lo prefoucaultiano, lo seudofoucaultiano, lo antifoucaultiano, etc.

Pero ¿cuál puede ser éste?: lo que dijo Foucault, lo que se propuso, lo que siempre le interesó, etc., en efecto, ¿qué mejor manera de determinar el tema de una obra que lo que quiso hacer su creador? Y ¿dónde encontrar el "querer" de éste sino en aquellos textos en donde Foucault nos dice "cómo escribí algunos de mis libros"?

En efecto, para nuestra suerte los textos donde Foucault parece explicar lo que ha hecho, lo que realmente ha hecho no son escasos ni accidentales sino que son constantes y numerosos en su obra, no se limitan a los textos explícitamente metodológicos, no se reducen a las introducciones o prólogos a sus libros sino que incluyen la infinidad de entrevistas que concedió. Parece que hay un ansia típicamente foucaultiana (y quizá simplemente doctrinaria) por explicar lo que escribe antes y después de publicarlo, para evitar las malinterpretaciones, para aclarar las confusiones, para darnos a conocer sus verdaderos propósitos y recordarnos lo que nunca ha dicho.

Para encontrar el tema de la obra de Foucault, nos dicen sus intérpretes, debemos dirigirnos sin miedo a esos textos en donde Foucault nos dice por qué era tan sabio y escribía tan buenos libros, textos en donde Foucault nos revela la clave de su obra, pues ¿quién podría tenerla sino él, su condición de posibilidad? ¿No la explicación de sus textos está en su querer? Y ¿no es cierto que lo que se propuso debe ser la ley bajo la cual deben ser leídos?.

Y si la explicación de los textos de Foucault radica en su querer, entonces, ¿no acaso la explicación de su querer reside en su vida? Es seductor pronunciar un discurso "Foucault, su vida y su obra" y, de hecho, la mayoría de los intérpretes han sucumbido a ésta tentación: rastrear en su vida el esbozo de un texto, explicar un interés a través de un problema persona, etc. ¿No es verdad que el propio Foucault dijo que "cada una de mis obras forma parte de mi biografía" (TY, p. 144). "¿No afirmó que sus libros son "fragmentos autobiográficos"? (Foucault, M., (F) 1981c, p. 35). Es decir, que bajo la aparente objetividad de sus libros no habla sino su existencia.

Para entender sus textos habría, por consiguiente, que hacer no un análisis de ellos sino una biografía intelectual de Foucault, el individuo de carne y hueso. Alguien un poco perspicaz, algún detective de la vida privada o ese pequeño maestro de la sospecha que todos llevamos dentro, llegaría sin dificultad a la conclusión de que era normal que Foucault, por ejemplo, estudiará la locura y la sexualidad, considerando su propia vida: dijo eso porque era eso.

Está de más decir que para la mayoría de los intérpretes Foucault es un autor. Los intentos por encontrar el tema de su obra no son sino consecuencia de esto, pues ello supone que su obra es su expresión, incluso de los fragmentos más minúsculos y heterogéneos. Nada parece más evidente que Foucault fue un autor que creó una obra formada por los libros que tienen su nombre en la portada.

Pero ¿qué es la noción de autor? La unidad de autor es la piedra fundamental de la Historia de las ideas, pues permite unificar, a través de la vida y del querer, la dispersión del lenguaje e insertarlo en o real de manera tranquilizadora, permite delimitar, reagrupar, excluir y relacionar diferentes textos bajo ciertas reglas precisas. El autor, en efecto, se define como centro de expresión que se manifiesta igual y con el mismo valor siempre, como un campo de coherencia que permite reducir al mínimo las diferencias así como permite explicar los cambios (F. 1969f.). En resumen, el principio del autor limita el azar del lenguaje por "el juego de una identidad que tiene la forma de una individualidad y del yo" (OD, p. 12).

Y Foucault, dicen sus intérpretes, "firmó sus libros, los conectó unos a otros mediante un conjunto de prefacios, de artículos, de entrevistas en las que trataba de restituir la coherencia o la dinámica de sus investigaciones, a través de etapas sucesivas". Y si Foucault jugó al juego del comentario, participando en coloquios consagrados a su trabajo, respondiendo a las malas interpretaciones, a las críticas, a las lecturas malas y a las buenas", entonces, "Michel Foucault es un autor": "ha

llevado a cabo una obra" (cf. Eribon, D., 1990), y debe ser estudiado por medio de la Historia de las ideas.

En conclusión, los textos foucaultianos son estudiados haciendo uso de procedimientos que ellos mismos han puesto en cuestión, en efecto, ¿se olvida el rechazo constante de la Historia de las ideas por parte del trabajo foucaultiano? Rechazo que proviene no solamente de la debilidad teórica de sus procedimientos, de su escaso rigor, sino, fundamentalmente, porque presupone un pensamiento antropológico y una metafísica de lo Mismo.

En efecto, la relación entre el autor y la obra es la relación entre la condición de posibilidad y lo condicionado, el autor es, pues, el fundamento de la obra; pero, claro está, que las cosas no son tan fáciles, pues si el autor es condición incondicionada nunca estará presente en ningún texto, sino que siempre se ocultará, por lo cual se hace necesario el uso de una técnica de interpretación, la hermeneútica, para sacar a la luz ese sentido, aunque nunca podrá hacerlo del todo (F. 1969f.).

La noción de autor, como vemos, remite al postulado del Origen: la historia de las ideas trata de demostrar que siempre, aún antes del inicio, había un tema provocado por el querer de Foucault, que, como un germen, ha madurado con el tiempo. El postulado del Origen "permite reagrupar una sucesión de acontecimientos dispersos, remitiéndolos a un mismo principio organizador", de tal manera que se pueda demostrar "en el comienzo, un principio de coherencia y el esbozo de una unidad futura" (As, p. 34).

De esta suerte, la tarea de los historiadores de las ideas es demostrar que lo que se dice en los últimos textos ya se decía en los primeros, aunque se diga en ellos que el tema era otro. La obra es su propio origen, únicamente juega con ella misma. La Historia de las ideas tiene como principio básico la semejanza, la cual, se supone, es capaz de hacer idénticas a cosas diferentes y deshacer su individualidad, creando un mundo de lo Mismo, donde las semejanzas se persiguen de círculo en círculo, eliminando las diferencias y los acontecimientos, reduciendo todo a la masa homogénea de lo Mismo (cf. PC, pp. 26-27).

Los intérpretes de los textos foucaultianos tienen como su objetivo principal demostrar que el tema, el método, el interés, etc., de la obra foucaultiana siempre fue el mismo, que desde el principio ya se encontraba en germen y que con el tiempo sólo evolucionó. Tratar de demostrar que, por ejemplo, su tema siempre fue el sujeto, que el interés de Foucault siempre fue hacer una historia del sujeto y que nunca dijo que era otro, que el concepto de experiencia unifica toda su obra pues es su culminación lógica, en fin, todos los intentos por demostrar que hay una obra escrita por su autor Foucault, son intentos propios de la Historia de las ideas y son expresión de la aceptación de postulados propios del pensamiento antropológico y de la metafísica de lo Mismo (y son propios de la Gubernamentalidad moderna).⁽⁴⁾

(4) v. infra el apartado A de 3.1 y de 3.2.

1.2 ¿Cuál fue siempre el objeto de estudio, el tema o el método de la obra de Foucault?⁽⁵⁾

Los objetos de estudio del trabajo foucaultiano parecen múltiples y diversos: locura, enfermedad, delincuencia, etc., o saber, poder, sujeto, etc., en fin, la "experiencia" de *Historia de la locura*, el "a priori concreto" de *El nacimiento de la clínica*, la "episteme" de *Las palabras y las cosas*, las "formaciones discursivas" de *La arqueología del saber*, la "economía de lo verdadero" de *El orden del discurso*, el "diagrama" de *Vigilar y Castigar*, el "dispositivo" de *La voluntad de saber* o, finalmente, la "experiencia" de *El uso de los placeres*.

Pero los intérpretes no se amilanán ante esto, pues ellos parten del principio de que lo último es lo más verdadero, que al final está la explicación de todo, pues el final ya estaba contenido en el principio, el final es la superación (la negación que conserva lo negado y lo lleva a su culminación) de lo anterior, pues la obra no es sino la evolución, el desarrollo, el despliegue de un origen constante y único.

El concepto de "experiencia" de los años 80's es, sin duda, más amplio que los conceptos que se proponían en las dos décadas anteriores pues incluye campos de conocimiento, reglas y normas de poder y técnicas de sí o relaciones de saber, relaciones de poder y relaciones con uno mismo o la epistemología, la política y la ética, etc., permite unificar y dar un único sentido a todas las tentativas anteriores dispersas y cambiantes. Da la

(5) Nuestra propuesta frente a esto se encuentra, enseguida, en el apartado 1.4, "La ética foucaultiana".

Imagen de una obra cada vez más abarcante, en crecimiento, que no deja nada atrás sino que todo lo recupera. La belleza geométrica del concepto de "experiencia" es seductora de entrada y nos convence de que Foucault, al final de cuentas, tocó todos los aspectos de la Modernidad (los tres que había señalado la crítica kantiana) (cf. Morey. M., 1988 e ibid., 1990 a.).

El parecido entre el concepto de "experiencia" de *Historia de la locura* y el de *El uso de los placeres* parece ser una justificación clara de las pretensiones que arriba hemos señalado. En efecto, por "experiencia" en el primer libro se entendía un conjunto de condiciones económicas, políticas ideológicas e institucionales, es decir, algo parecido al concepto de "experiencia" del segundo, aunque de manera más confusa, pero, en el fondo, se dirá, es "lo mismo" (cf. HL).

Sin embargo, las cosas se vuelven un poco más complicadas si analizamos con cuidado todos los textos dispersos en treinta años de trabajo foucaultiano, pues un análisis cuidadoso y que deje de lado las ilusiones retrospectivas y teleológicas muestra algo diferente: innumerables diferencias, cambios, tentativas, etc., en absoluto, una obra única. Pero, desde luego, no es suficiente con afirmar lo anterior sino que es indispensable probarlo con textos, textos que, por cierto, ya no leen o, simplemente, no conocen, los últimos foucaultianos, aquéllos que están seguros de que el tema, el objeto de estudio, el interés, etc., de la obra de Foucault siempre fue el sujeto y que acusan de ignorancia a quien se atreve de poner en duda esto.

Lo que haremos a continuación, citar diferentes textos foucaultianos desde los años 50's, puede dar lugar a algunas confusiones, por eso aclaramos que nuestro objetivo no es demostrar que Foucault se contradijo o que su trabajo cambiaba con la moda (como pretenden los críticos), lo que tratamos de demostrar es que el trabajo foucaultiano no está prefijado de antemano ni limitado a algo y que los intentos por demostrar lo contrario están mal encaminados pues son, simplemente, opuestos al propio trabajo foucaultiano. Aclaramos, también, que hablamos de "lo que dijo, quiso, etc., Foucault" de manera humorística, es decir, para cuestionar a quienes lo hacen en serio.

A. En su primer libro, de 1954, **Enfermedad mental y personalidad**, que después tratará de desaparecer y que sólo reeditará con algunas modificaciones, Foucault decía que su propósito era "demostrar cuáles son los postulados de los que se debe liberar la medicina mental para llegar a ser rigurosamente científica" (EMP, p. 10), propugnaba, pues, por una "verdadera psicología" (ibid., p. 25). Se oponía, también a la "sociedad burguesa" por no estar hecha "a la medida del hombre real" (ibid., p. 116). Advertía que la psicología debería "dar crédito al hombre mismo y no a las abstracciones" (ibid., p. 10), pues la raíz de toda ciencia debería estar en "una reflexión sobre el hombre mismo" (ibid., p. 102), pues; la psicología "como toda ciencia del hombre, debe tener como finalidad desalienarlo" (ibid., p. 122). Si saltamos unos cuantos años apenas, en el prefacio de la primera edición de **Historia de la locura**, que después será suprimido por Foucault, encontraremos que se afirma que su propósito en encontrar "ese grado cero de la historia de la locura,

donde ella es experiencia indiferenciada, experiencia no dividida", trataba de colocarse antes de que el gesto de exclusión "deje caer, cosas desde entonces exteriores, sordas a todo intercambio, y como muertas la una para la otra, la Razón y la Locura" (F. 1961b, pp. 7-8). y ese momento estaría en Grecia, pues, según se dice, "el logos griego no tenía contrario" (ibid., p. 9). Son múltiples los problemas que implica dicho proyecto, por ello pronto lo reinterpretaré Foucault. En las palabras y las cosas dirá que "era la historia de una división, sobre todo la historia de una selección que toda sociedad se ve obligada a instaurar", era una "historia de lo Otro" (PC, p.9). Y en **Arqueología del saber** dirá que se trataba, simplemente, del estudio de la "emergencia de todo un conjunto de objetos nuevos" (AS, p. 106). Pero en éste mismo libro hará un primer reconocimiento de sus errores: "concedía una parte bastante considerable, y por lo demás bastante enigmática, a lo que ella se designaba como una "experiencia" mostrando hasta qué punto se estaba cerca de admitir un tema anónimo y general de la historia" (ibid., p. 27), por el contrario, en realidad no trataba de "reconstruir lo que podría ser la locura en sí misma, tal como habría aparecido al principio experiencia primitiva, fundamental, sorda, apenas articulada" (ibid., p. 106). En un texto de los 80's reconocía que era un libro que debe ser "revisado, refinado, corregido, en toda su extensión" (Foucault, M., 1983b). En un borrador a la introducción de **El uso de los placeres**, aceptaba que no resultó satisfactorio debido a "su delirio teórica en la elaboración de la noción de experiencia, y su ambigua relación con una psiquiatría, lo cual era simultáneamente ignorada tomada como

garantía", además no resolvía su dilema entre "una antropología filosófica y una teoría social" (FR, p. 334).⁽⁶⁾

Pasemos ahora a El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica", que trata, según se dice en la introducción, "del espacio, y de la muerte trata de la mirada" (NC, p.1). Pero que en *Las palabras y las cosas* será reinterpretado como una historia intermedia a lo Mismo y a lo Otro, al Orden y al Desorden (PC, p.9) y que por la época de Vigilar y Castigar también será reinterpretado, pero ahora como un estudio de "como la mirada médica se había institucio-nalizado" (F 1977b, p. 11); igualmente, habrá un reconocimiento de sus errores en *Arqueología del saber* en donde se dice que "el recurso...al análisis estructural amenazaba esquivar lo específico del problema planteado", además "la expresión de 'mirada médica'...no era muy feliz" (AS, pp. 27, 89 y 107).

El título original de *Las palabras y las cosas*, como se sabe fue "El orden de las cosas", hubiera sido más propio para su libro anterior, pues ahí se trataba de investigar el "espacio común" al lenguaje y a las cosas, a lo decible y a lo visible, sin embargo, el haberlo empleado dio lugar a los malentendidos acerca del supuesto estructuralismo de Foucault, por eso dirá en una entrevista de mediados de los 60's que era un título "perfectamente irónico", pues en él no se trataba de averiguar "cómo podía ocurrir que las cosas reales, y percibidas, pudieran llegar a ser articuladas por unas palabras" (F 1969e, p. 24). No

(6) v. *infra* en el apartado A del segundo capítulo, "Foucault en boca de sus críticos", las críticas que ha merecido este proyecto.

obstante, en la introducción de dicho libro se hablaba de una "historia de la semejanza", es decir de un estudio de la manera en que una cultura "experimenta la proximidad de las cosas, cuya tabla de parentescos establece, lo mismo que el orden de acuerdo con el cual hay que reconocerlas", era, pues, "una historia del orden" (Pc, p.9). Además, se nos informaba que "en una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una episteme" (ibid., p. 166). No era un proyecto sin errores, entre otros, su "ausencia de abalanzamiento metodológico" (AS, p. 27), también será reinterpretado de muchas maneras, entre otras como un estudio del "sistema de conocimientos" de una época (F 1970f, p. 425).

Es sabido que Foucault siempre negó ser estructuralista, el haber recurrido a los métodos estructuralistas (cf. F 1971b, p. 141, VyS, p.43 y AS, p.25) o el siquiera haber utilizado alguna vez la palabra "estructura" (F 1969f, p. 78). Pero en El nacimiento de la clínica se proponía hacer un "análisis estructural del significado", es decir, buscar el "sistema" de los elementos semánticos (NC, p. 12), buscaba una "forma sistemática" o una "estructura formal" (ibid., p. 13). En múltiples entrevistas que dio para aclarar **Las palabras y las cosas** dijo que había descubierto que los enunciados obedecen a "leyes formales" (F 1966b, p. 10), que el saber tiene un "inconsciente" (VyS, p. 43), que su tarea es sacar a la luz el "sistema anterior a todo sistema" (VS, p. 44), que su pasión era "el concepto" (VyS, p. 33). Buscaba "lo impensado" que "sistematiza" al pensamiento (NC, p. 15). Podríamos seguir citando textos pero sin duda

sería inútil, pues Foucault, dicen los apologistas, dijo que nunca era estructuralista.⁽⁷⁾

En *El orden del discurso* Foucault dice que en el futuro se dedicará al estudio de "los procedimientos de exclusión", detrás de los cuales está en juego "el poder" (OD, p.4). No es un proyecto nuevo pues en un texto de 1964 decía intentaría estudiar el dominio de las prohibiciones en su autonomía (HL II, pp. 232-233), incluso en *Arqueología del saber*, decía que el discurso era "una repartición de lagunas, de vacíos, de ausencias, de límites y de recortes" (AS, p. 202) y que había una exclusión de quienes no tienen el derecho de hablar (AS, p. 82-90 y OD), en un texto de la misma época, también, decía que siempre había intentado estudiar los "sistemas de represión-supresión" (F 1971a, p. 193). Pero apenas unos años después dirá que "abandonaría gustoso todo aquello que en *El orden del discurso* pude presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos de rarefacción" (MFP, p. 154), pero afirmará que su tema siempre fue el poder (cf. *ibid.*, p. 180), que trataba de hacer aparecer "las relaciones de poder" que han estado ocultas (50) VFJ, p. 38. Repetidamente declaró que su tema era el poder (MFP, p. 10), aunque la "arqueología de la política" que se había propuesto unos años antes (centrada únicamente en las "prácticas discursivas") era muy diferente a la "genealogía del poder" que se propone ahora (AS, p. 328).⁽⁸⁾

(7) v. *infra* en el apartado B del segundo capítulo, las críticas que existen sobre el supuesto "estructuralismo foucaultiano", pero, también, nuestras aclaraciones al respecto en el apartado 6.1, "La analítica de los discursos".

(8) v. *infra*, los malentendidos que existen alrededor de la "teoría del poder de Foucault" en el apartado C del segundo capítulo y, después, el apartado 6.2. "La analítica de los poderes", si se quiere ver nuestra propuesta para deshacer esos malentendidos.

No obstante, pronto, en los años 80's nos dirá que el poder es aburrido (VyS, p. 1886.) que su meta en los últimos años no ha sido analizar los fenómenos del poder (F 1982a, p. 227,) que el poder como pregunta autónoma no le interesa (F 1983d, p. 9), ¿cuál es su tema entonces? Su tema siempre ha sido el sujeto, el estudio de los "diferentes modos de subjetivación en nuestra cultura" (F 1982a, p. 227). Estamos en terreno conocido para los últimos foucaultianos. No obstante en los años 60's decía que se interesaba en las ciencias humanas por que eran "relativamente fáciles de describir" (AS, pp. 48-49), incluso, a mediados de los 70's decía que, dado que su tema era el saber-poder, en ellas era "mucho más fácil" (MFP, p. 176).⁽⁹⁾ En los textos de los años 60's y 70's "concedía muy escasa atención a lo que se podría llamar la creatividad de los individuos, su capacidad...para inventar por sí mismos" (F 1971c, p. 160), decía que entre la red del poder no existían "libertades elementales" (MFP, p. 176) pues puede no haber libertad pero sí poder (F 1974c, p. 13). Se burlaba de los humanistas (PC, p. 333), aunque, después, defenderá los derechos humanos (F 1979b, p. 46).⁽¹⁰⁾

Sus últimos libros, afirmará Foucault, son libros de ética, aunque antes había considerado que la moral podía ser reducida por entero a la política (cf. MFP). Pero para los intérpretes, repetimos, lo último siempre ha estado ya ahí: el interés de Foucault siempre fue estudiar los juegos

(9) v. infra apartado D del segundo capítulo.

(10) cf. infra, con lo que diremos después acerca de la libertad en la aclaración trece del apartado 6.2. "La analítica de los poderes".

de verdad, en relación unos con otros, en relación con el poder con el sujeto, es decir, la experiencia (UP, pp. 9-10). Como se dice en *El uso de los placeres*, pero, sin embargo, ahí mismo se dice que los temas son cuatro y no tres si se toma la perspectiva de las problematizaciones: problematización de las prácticas sociales para definir un perfil de normalización, problematización de las prácticas discursivas para definir sus reglas epistémicas, problematización de las prácticas punitivas para definir un modelo disciplinario, problematización de la actividad del sujeto para definir las prácticas de sí (ibid., p. 15).

El último tema de Foucault, dirá alguien, fue la sexualidad, pero en *Arqueología del saber* se hablaba, ciertamente, de una "arqueología de la sexualidad", en la dirección de una ética, pero entendiéndose por esto "una manera de hablar", un "sistema de entredichos y de valores" (AS, pp. 325-327). En *El orden del discurso* también se hablará de una genealogía de la sexualidad, pero entendiéndose por ello un estudio de las prohibiciones que afectan al discurso sobre la sexualidad (cf. OD, pp. 25-26).

Pero lo anterior, dirán los intérpretes, no prueba nada, simplemente demuestra nuestra incapacidad para aprehender la esencia del trabajo foucaultiano: permanecemos atrapados en las pequeñas diferencias y no somos capaces de descifrar la significación de conjunto que une toda la obra foucaultiana. Además, todo el mundo sabe que el tema de Foucault siempre fue...

- B. Un apoyo a la idea que el trabajo foucaultiano siempre ha tenido un tema, un objeto, un interés, etc., lo encontramos en [a periodización de la obra de Foucault en base a los métodos que se supone inventó. Sin embargo, la partición cronológica de la obra de Foucault que pudo resultar fructífera en su momento (a pesar de que es contraria a la propia filosofía foucaultiana), sin embargo, resulta si no falsa por lo menos sí imprecisa al analizar con cuidado no lo que dicen los intérpretes sino los propios textos foucaultianos.⁽¹¹⁾

Como se sabe, distinguidos intérpretes suelen identificar tres períodos en el trabajo foucaultiano. En efecto, para ellos los textos foucaultianos están polarizados en tres preguntas: por el saber en los años 80's; para responder a esas tres preguntas Foucault se vio en la necesidad, dicen los intérpretes, de inventar un método: para la primera, el método arqueológico, para el segundo, el genealógico, aunque no queda claro, como a final mostraremos, cuál es el método correspondiente a la última pregunta. Así, hay tres períodos" obviamente, el arqueológico y ¿el ética? Habría, por supuesto, etapas intermedias: de formación, de ruptura, etc., y cada período es interrumpido por "crisis" provocadas por acontecimientos externos (el 68, el error de Irán, etc.) o internos (su sexualidad, su enfermedad, etc.).

Es evidente la comodidad de tal procedimiento: da la imagen de un encadenamiento sucesivo hacia una reflexión cada vez mejor

(11) v. *infra*, la presentación del quinto capítulo, "La ontología histórica", en donde hablaremos del "procedimiento" foucaultiano.

armada, más completa, con métodos cada vez mas afinados pues cada fracaso exigiría un desplazamiento y cada período superaría al anterior, solucionaría sus problemas y nulificaría las críticas, de esta manera, lo último sería la verdad del resto, sería la culminación de toda la empresa. Con la participación cronológica es fácil escolarizar el trabajo foucaultiano, como lo demuestra la gran cantidad de textos sobre él que incluyen siempre un apartado dedicado a explicar en qué consisten los métodos foucaultianos o los períodos de su obra así como a explicar por qué se dio, supuestamente, el paso de uno a otro (cf. Morey, M., 1990a).

Pero las cosas no son tan sencillas, pues, preguntémonos ¿cuál es la relación entre los tres períodos" de continuación, de rompimiento o de superación? Además, ¿cada método sólo puede aplicarse a un único objeto o no es así? ¿Los distintos métodos son diferentes o en el fondo son los mismo? O, simplemente, ¿existen realmente métodos en el trabajo foucaultiano? En fin, se pueden hacer muchas preguntas y se pueden plantear muchas objeciones partiendo, precisamente, del propio trabajo foucaultiano.

Comencemos por lo más simple, es decir, por el nombre de los métodos y ahí comienza, precisamente, los problemas pues las palabras "arqueología" y "genealogía" remiten etimológicamente a los temas del Principio, del Origen y de la Génesis, los cuales son lo contrario de lo que se quiere designar (cf. F 1969a, p. 23 y F 1969d, p. vii).

Además, el uso de dichas palabras no es de ningún modo claro y constante como los intérpretes pretenden. En efecto, en un texto de los años 60's encontramos un texto donde Foucault afirma que la arqueología no está emparentada, a pesar del nombre, con "la geología (como análisis del subsuelo)", aunque existen numerosos textos donde se afirma lo contrario (AS, p. 221), pero, tampoco, está emparentada con "la genealogía (como descripción de los comienzos y las continuaciones" (F 1967b, p. 73). Sin embargo, en ese mismo texto nos dice que la arqueología es "tributaria de la genealogía de Nietzsche" (loc. cit).

En el orden del discurso se plantea por primera ocasión el problema de la relación entre la arqueología (a la que se llama "crítica") y la genealogía. Según se dice ahí la crítica estudia las formas de exclusión del discurso, mostrando "cómo se han modificado y desplazado, qué coacciones han ejercido efectivamente", es decir, su funcionamiento (OD, p. 23); por su parte, la genealogía estudia "cuáles son las condiciones de aparición, de crecimiento, de variación" de esas exclusiones, es decir, su formación efectiva (ibid., p. 27). Pero se nos aclara que no son tareas separadas y que no analizan objetos diferentes, sino que la diferencia entre la crítica (la arqueología) y la genealogía es de "punto de ataque, de perspectiva o de delimitación" (ibid., p. 25). En dicho texto se nos dice, entonces, frente lo que dicen los intérpretes, que la diferencia no es de objeto (ambos estudian el discurso), que la relación no es de ruptura, continuación o superación sino solamente de perspectiva (cf. D y R, 1988).

En otro texto de los años 70's Foucault afirma que la genealogía es "una forma de historia que cuenta la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin referirse a una subjetividad trascendental" (MFP, p. 181), el problema con dicha definición es que es casi idéntica a la de arqueología, además resulta que la genealogía no tiene como objeto el poder. En un texto de mediados de los 70's encontramos que "la arqueología sería el método propio de los análisis de las discontinuidades locales y la genealogía la táctica que a partir de éstas discontinuidades locales así descritas, ponen en movimiento, los saberes que no emergían del sometimiento" (ibid., p.131), por consiguiente, sólo la arqueología es un método, descriptivo, en cambio, la genealogía es una táctica, liberadora, pero ambos tienen como objeto de estudio las discontinuidades locales del saber.

En los textos de los años 80's la diferencia se hace más (ibid., p. 131) problemática, por no decir que desaparece y pierde sentido pues en un texto de esta época se dice que la arqueología estudia "las instancias" que determinan lo que somos, pensamos, decimos y hacemos como "eventos históricos", en cambio, la genealogía se pregunta por "la posibilidad de ya no ser" lo que somos, pensamos, decimos y hacemos, es decir, la arqueología nos muestra la contingencia que hace ser a las cosas y la genealogía actúa a partir de esa descripción tratando de cambiar las cosas, (FR, p. 46).

Poco después, en *El uso de los placeres*, que es el texto fundamental para los últimos foucaultianos, Foucault nos dice que la arqueología estudia "las formas" de la problematización, describiendo las reglas epistémicas que articulan el saber, y que la genealogía estudia "la formación" de las problematizaciones en conexión con las relaciones de poder. El objeto de estudio de nuevo es el mismo así como también se nos dice que la diferencia es de perspectiva únicamente, pero no se nos aclara cuál es el método propio del estudio de las problematizaciones en relación con las técnicas de sí, aunque se habla de una arqueología de las problematizaciones" y de una "genealogía de las técnicas de sí" (cf. UP, pp. 8, 9, 10, 14-15), no sólo eso, sino que califica de manera general a todo su trabajo como "genealógico", entendiéndolo por esto "un trabajo histórico y crítico" (ibid., p. 9), es decir, que la diferencia entre la arqueología y la genealogía no es para nada clara ni constante.

En otros textos Foucault nos dice, igualmente que no ha "inventado un método nuevo" y que no reclama originalidad (F 1971a. p. 192), nos dice también, que ni la arqueología ni la genealogía pretenden ser esbozos de ciencias o disciplinas futuras (cf. F 1966b, p.9), que no son "una disciplina sino un campo de investigaciones" (AS, p. 346), son tan sólo "el nombre dado a determinada parte de la coyuntura teórica que es la actual" (AS, p. 349).

- C. Repetimos nuestro objetivo para hacer lo anterior no fue desacreditar al trabajo foucaultiano, fue, de manera diferente, para poner en cuestión

el modo en que ha sido interpretado, más en concreto, los procedimientos que se emplean en su lectura, pues como dijimos al principio como creemos haber mostrado en las páginas anteriores, dicho procedimiento es propio de la Historia de las Ideas que el propio trabajo foucaultiano ha podido en cuestión. Los intentos por buscar un objeto de estudio, un tema, un método, un propósito, etc., uno único y constante, están mal encaminados, no sólo por ser propios del pensamiento antropológico y de la metafísica de lo mismo, sino porque un análisis cuidadoso de los textos foucaultianos hecha al suelo dichas pretensiones.

El trabajo foucaultiano, en conclusión, el trabajo foucaultiano no tiene su explicación en el querer de Foucault ni se encuentra prefijado por el mismo, no está limitado a un objeto de estudio ni tiene un único tema, no se reduce a un conjunto de principios de método ni es un todo continuo. El trabajo foucaultiano no es el despliegue de un origen sino que es una dispersión cambiante, una multiplicidad de diferencias y de acontecimientos, es, pues, diferente a lo que se dice de él.

Pero la multiplicidad de sus definiciones, la movilidad de su indagación, sus sucesivos desplazamientos, etc., no deben ser vistos como muestran de incapacidad o de falta de rigor, sino que muestran su carácter reflexivo y crítico (cf. Machado, R., 1990, p.28, Rachjman, J., 1990, p.8 y Janicaud, D., 1990, p. 287), el cual es su principal virtud. Se podrá reprocharle al trabajo foucaultiano su "ambigüedad sistemática"

debido a su tenaz impertinencia de modificar una y otra vez sus puntos de vista, por colocarse bajo el signo del descentramiento.

Sólo puede sorprender a los que no conocen el planeta foucaultiano (aquéllos que creen que existen autores que escriben obras) que el trabajo foucaultiano sólo avance cambiando, dejando de ser lo que era, inventando nuevas posibilidades. El trabajo foucaultiano es resistente a las conclusiones, es antireductor pues no es un sistema, no es adquirido de una vez y para siempre, es impermanente respecto de él mismo, se retoma sin cesar.

El trabajo foucaultiano, como hemos visto, posee un arte formidable para ponerse máscaras y para cambiarlas, rechaza toda etiqueta y toda adherencia, incluida a él mismo, se reserva siempre el derecho de tomar nuevas perspectivas y de explorar dominios inesperados, hace del desprenderse de sí mismo una virtud si no una obligación. Contra lo que quisieran los intérpretes el trabajo foucaultiano nunca permaneció idéntico a el mismo, por el contrario, lo único constante en él es su asombrosa movilidad, su capacidad para guardar distancia de él mismo, como un Proteo de mil cabezas.

1.3 La ética foucaultiana: dejar de ser lo que se es y ser de otra manera.⁽¹²⁾

En apariencia en las introducciones, en los prólogos, en las entrevistas, etcétera, se nos ofrece el secreto del trabajo foucaultiano, sin embargo esos textos aparentemente explicativos sólo pueden servir de guías en los primeros recodos del laberinto, pero, una vez analizados con cuidado nos dejan como al principio: perdidos. Los textos foucaultianos, lo podemos afirmar, no tienen un secreto oculto, ante ellos no es posible descansar. Los textos foucaultianos exponen a cualquiera que los lee al riesgo de ser engañados, no por un secreto oculto como por la creencia de que lo hay. Sería tranquilizador estar seguros de que el trabajo foucaultiano escapa por un camino que nosotros conocemos, pero los textos foucaultianos no nos prometen nada, no tienen nada que esconder, son blancos como la nieve, absolutamente superficiales.

(12) La filosofía foucaultiana distingue, como se sabe, varios componentes de la moral (cf. Up, pp.26-33 y ss): el código (el conjunto sistematizado de reglas morales), la moralidad (el comportamiento moral efectivo de las personas en una sociedad) y la ética (la manera en que uno se relaciona con uno mismo o la actitud de cada quien). A esto último nos referimos con "ética foucaultiana" (pues es absurdo hablar de una "moral foucaultiana", como hace Veyne, P., 1987). Ahora bien, la ética está formada por una sustancia (aquello que es objeto de preocupación), un modo de sujeción (la manera en que se reconoce la obligación moral) un trabajo ascético (los procedimientos que se emplean para transformarse) y una teleología (el modo de ser que se busca alcanzar). El emblema "dejar de ser lo que se es y ser de otra manera" se relaciona, principalmente, con la teleología de la ética foucaultiana. Nosotros no hemos interpretado a la filosofía foucaultiana como una ética, cosa que sí se ha intentado de manera sugerente en Bernauer, J., 1990, pp. 263-267 y también, en cierta manera, en Deleuze, G., 1987. Ahora bien, según nuestra propuesta los elementos de la ética foucaultiana podrían ser, en términos generales, los siguientes: a) la sustancia ética: las diferencias y los acontecimientos en la historia del pensamiento que piensa en el presente; b) el modo de sujeción: la libertad racional; c) la ascética: la filosofía de las diferencias y la historia de los acontecimientos, es decir, la ontología histórica del presente; la teleología: dejar de ser lo que se es y ser de otra manera. Esto último aclara que la ética foucaultiana no tiene nada que ver con el individualismo hedonista, con el culto del yo, con la búsqueda de identidad, etcétera, típicos de la Gubernamentalidad.*

La importancia del trabajo foucaultiano puede medirse por las preguntas que formulan a los textos que intentan interpretarlos, preguntas profundamente críticas y que se dirigen, como veremos en el capítulo tercero, a la posibilidad misma del comentario. La importancia del trabajo foucaultiano no radica tanto en haber cambiado el significado de las cosas, antes bien, por haber cambiado el significado de las cosas, antes bien, por haber cuestionado la manera en que las interpretamos, por habernos abierto otra posibilidad además del comentario. en efecto, el trabajo foucaultiano nos proporciona procedimientos de análisis ante los cuales estamos en una posición incómoda, ya que tenemos que analizarnos a nosotros mismos a través de ellos antes de poder interpretarlos.

El trabajo foucaultiano no constituye una doctrina, por lo cual no hay interpretación canónica de él, ninguna interpretación es la Interpretación. El trabajo foucaultiano no es un conjunto de verdades que deben ser tomadas en bloque sino que es tan sólo "unas proposiciones, unos ofrecimientos de juego" (V y S, p. 128). El trabajo foucaultiano no constituye un sistema completamente coherente sino que es, por el contrario, una "caja de herramientas" o un "instrumento" (MFP, p. 174), es decir, cualquiera puede tomarlo y servirse de él "como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar" o para servir a cualquier fin imprevisto (ibid., p. 88). El trabajo foucaultiano no está prefijado de antemano. El trabajo foucaultiano no está prefijado de antemano sino que es "un arte estratégico" para

reaccionar ante los acontecimientos imprevistos tal y como se presentan (cf. UP, 51-61).

Es verdad que abundan textos foucaultianos aparentemente programáticos, textos que parecen abrir las puertas hacia un saber secreto, pero son más bien como testamentos pues nunca se cumplirán no tanto por negligencia por impotencia sino porque, como ya hemos dicho repetidamente antes, el trabajo foucaultiano es siempre cambiante.

Todo filósofo puede soñar, por pereza, que "llegará un día en que sabrá con antelación lo que quiere decir y que no tendrá más que decirlo" (V y S, p. 230), puede creer que llegará un tiempo en que podrá simplemente desarrollar lo que sabe y que eso será confirmado por el trabajo de investigación empírica (cf. F 1984c, p. xi.). Se anhela siempre llegar al final. Sin embargo, para la filosofía foucaultiana el impulso básico de la filosofía no es el amor, entendido como la búsqueda del cumplimiento del deseo o como la búsqueda de una identidad plena. Par al filosofía foucaultiana el impulso básico de la filosofía es la "curiosidad", entendiendo por ello lo que permite alejarse de uno mismo (UP, p. 12).

La filosofía es, en efecto, fundamentalmente "Ensayo", es decir, una "prueba modificadora de sí mismo" (loc. cit.), es decir, un trabajo del pensamiento sobre sí mismo por medio del cual trata de dejar de ser lo que es y ser de otra manera. La filosofar es buscar algo que no se

conoce, es llegar a lugares imprevistos, es arriesgar, es retomar todo de nuevo, es encontrar al final algo que no estaba al principio. Filosofar es emprender el trabajo para pensar de una manera diferente a como se piensa, es un constante reaprendizaje, es siempre encontrar nuevas maneras. La filosofía es, pues, un pensamiento móvil, vivo y respira en el cambio, no tranquiliza, sino que no cesa de multiplicar los riesgos. O, por lo menos, eso es la filosofía para la filosofía foucaultiana.⁽¹⁴⁾

Como vemos la filosofía foucaultiana no es lo que creen algunos intérpretes y por ello no puede ser leída e interpretada haciendo uso de la Historia de las Ideas, pues de esa manera se pierde su singularidad. La filosofía foucaultiana requiere, por el contrario un lenguaje que no tema al cambio, a las diferencias y a los acontecimientos, un lenguaje que practique con humor el juego de la paradoja.

La filosofía foucaultiana, como hemos visto, desde su primera palabra hasta la última, lleva en sí misma su propia negación, no sería lo que es si no se corrigiera o se matizara inmediatamente después de haber dicho algo: es un ejercicio permanente de desdecirse. La filosofía foucaultiana, sin embargo, no niega dialécticamente, sino que negar al estilo foucaultiano es sacar al pensamiento constantemente de sus casillas, despojarlos de toda seguridad inmóvil, es dejar lejos tras de sí. El lenguaje foucaultiano, en efecto, toma perspectiva a cada momento, se da golpes contra lo que quiere decir, retuerce las oraciones, abusa de las formas negativas para afirmar de otra manera.

(14) Estas propuestas serán continuadas en el apartado 4.3, "Una filosofía parcial y provisional", así como en el apartado I del séptimo capítulo.

Escribir al modo foucaultiano implica una suerte de torsión perpetua de todo enunciado sobre él mismo, una gimnasia fatigosa, un encarnizamiento de todo enunciado sobre su propia enunciación, lo cual no debe ser visto como una debilidad o como un signo de impotencia sino como muestra de su principal virtud: su actitud crítica.

Todos los signos parecen indicar que vivimos en una época de comentarios y que estamos obligados a repetir nostálgicamente lo que ya ha sido dicho; eso es lo que parecen pensar los intérpretes de los textos foucaultianos. Pero si la filosofía se presenta actualmente como un desierto múltiple, si le toma trabajo tomar la palabra no es tanto al olvido del ser sino, simplemente, a que la filosofía ha sido desposeída del lenguaje que ha hasta ahora su lenguaje natural: el antropológico y el metafísico. Lo que necesitamos no es un lenguaje capaz de reunir la dispersión de textos foucaultianos, un lenguaje capaz de encontrar su sentido oculto ni uno que pueda ordenarlos geoméricamente, lo que necesitamos es un lenguaje que ponga de manifiesto las diferencias y los acontecimientos, un lenguaje como el foucaultiano. Lo que los textos foucaultianos no son comentarios sino análisis críticos, nosotros intentamos hacer uno, aunque, desde luego, no el que ellos se merecen.

1.4 Foucault no existe: el anonimato

Nosotros no negamos que existan relaciones entre la vida y la obra de alguien, lo que sí rechazamos son determinaciones lineales establecidas mágicamente. En verdad, ¿cómo es posible que la vida y la obra digan lo mismo? ¿Qué sintaxis puede pasar a la vez por el sentido del discurso y por la significación de una vida? Además, ¿Es cierto que la vida y las obras tienen un sentido? Nosotros nos oponemos a la idea de que la vida foucaultiana, pues, por principio, ¿estamos seguros de que Foucault fue uno? En efecto, ¿quién era Foucault?

Ante Foucault se tiene siempre la impresión de estar ante un ser imprevisible, aunque él mismo dice que "a veces me parezco a mí mismo como demasiado sistemático y rígido" (TY, p.150). En muchas entrevistas responde insistentemente "nunca he sido..." pero en otras, con un poco de mejor humor, dice "confieso con el remordimiento apropiado que no soy...nadie es perfecto" (F 1981a, p.173). Sin embargo, qué mejor definición de Foucault que decir que fue un filósofo "lo suficientemente loco como para estudiar la razón" y "lo suficientemente razonable como para estudiar la locura" (TY, p.144), alguien capaz de escribir un libro sobre la locura con "25 o 30 páginas de notas eruditas en latín porque, al fin y al cabo, la insensatez es cosa seria" (cit. en) Eribon, D., p.417). ¿No es Foucault un filósofo fou (loco)? Foucault es, ante todo, un pensador orgulloso de ser considerado como un peligro, un pensador incendiario, capaz de sacudir los pensamientos más

estables y capaz de preocupar a los más sólidos, pero eso, dirán algunos, fue Foucault pues él ya no existe.

Ante la muerte de alguien siempre creemos que hay que decir, pero eso no es cierto. El único comentario que amerita la azarosa pero ineluctable inexistencia de Foucault es la risa. Más que ceremonias y rituales, antes que convertir su desaparición en un no-acontecimiento a través de nuestros sentimientos humanitarios y de nuestras preocupaciones higiénicas, intentemos conferirle un poco de belleza, no melancolía sino una alegre serenidad: aceptemos que Foucault se borre como en los límites del mar un rostro de arena, dejemos que desaparezca en un laberinto pues él no fue sino una pequeña laguna en el discurso foucaultiano.

Foucault: filósofo que procuraba borrar su nombre, obsesionado por viajar sin equipaje, obligado a inventarse siempre una nueva identidad y a abandonar toda identidad. Por lo anterior nosotros declaramos "Foucault no existe", Foucault no es un autor. Nosotros somos completamente desagradecidos, nos proponemos usar los textos foucaultianos pues creemos que la única marca de agradecimiento a algo es hacer algo con él. Nosotros tratamos a los textos foucaultianos como textos anónimos, es decir, de manera foucaultiana.

Lo anterior nos sirve para hacer una aclaración, la filosofía foucaultiana no desaparece simplemente la noción de sujeto en general sino únicamente la de sujeto trascendental o de sujeto empírico. El

sujeto no desaparece de manera absoluta de la filosofía foucaultiana sino únicamente como una unidad trascendental y se analiza, en su lugar, "las diferentes posiciones del sujeto" (AS, p. 335 y 55). La "muerte del Hombre" de la que habla la filosofía foucaultiana no significa, evidentemente, que los individuos humanos no existan, significa que hay una dispersión de sujetos que debe ser analizada.

Las conclusiones de este primer capítulo son: (1) los textos foucaultianos son leídos e interpretados haciendo uso de procedimientos propios de la historia de las ideas, a pesar de que el propio trabajo foucaultiano la ha puesto en cuestión debido a su falta de rigor crítico y a sus presupuestos ontológicos (metafísicos); (2) el trabajo foucaultiano no tiene un único y verdadero objeto de estudio, tema o método ni tiene su explicación última en su autor (lo que quiso decir); (3) el trabajo foucaultiano es una dispersión móvil, su principal característica es cambiar siempre y es necesario analizarlo sin simplificarlo.

SEGUNDA PARTE

CAPITULO 2

**FOUCAULT EN BOCA
DE SUS CRITICOS: EL ERROR**

CAPITULO 2

FOUCAULT EN BOCA DE SUS CRITICOS: EL ERROR

En este capítulo presentaremos algunas de las principales críticas que se han hecho a la filosofía foucaultiana, pues, una buena forma de entender a la filosofía foucaultiana es partir de lo que se ha dicho sobre ella y de lo que se suponen son sus errores. No haremos, desde luego, un recuento de todas las críticas sino únicamente de las que conciernen más a su filosofía; en efecto, dichas críticas son, fundamentalmente, críticas filosóficas que presuponen que el trabajo foucaultiano ha tocado cuestiones filosóficas, es decir, ellas presuponen que los textos foucaultianos se basan en una filosofía, aunque se considere a esta filosofía como inconsistente o metafísica (como enseguida exhibiremos) y aunque no se haya entendido de qué filosofía se trata.

Hemos dividido las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana en dos grupos: las de los racionalistas (los que se autoproclaman defensores de la racionalidad occidental y que la acusan de autocontradecirse por intentar ser demasiado radical) y las de los postmetafísicos (aquellos que pretenden estar más allá de la metafísica y que la acusan de autocontradecirse por no ser lo suficientemente radical); los dos grupos coinciden en desestimarla.⁽¹⁾

(1) Una respuesta más clara acerca de por qué cuestionamos las propuestas tanto de los que nosotros llamamos "racionalistas", "posmetafísicos" así como de los "hermeneutas", podrá encontrarse en los apartados E y F de "Reflexiones finales".

Nosotros trataremos de presentar las críticas en la forma de su único argumento y de la manera más convincente posible (a pesar de que no) las compartimos pues, como hemos de exponer después, se basan en un desconocimiento o en una incomprensión de la filosofía foucaultiana). No existe, sin embargo, ningún crítico que haya formulado dicho argumento sino que lo hemos a partir de una gran cantidad de textos provenientes de diferentes y, a veces, opuestas perspectivas teóricas (por eso no incluimos citas, textuales ni referencias precisas).

Presentaremos un conjunto de críticas a las que creemos que un análisis de la filosofía foucaultiana debe tratar de responder o de aclarar. La buena o la mala fe, el poco o el mucho conocimiento que muestran de la filosofía foucaultiana no debe ser un criterio para excluirlas o menospreciarlas (lo cual sería tener una concepción negativa de los problemas, es decir, antifoucaultiana), por el contrario, todas ellas señalan una serie de cuestiones que son útiles para entender lo que no es la filosofía foucaultiana así como lo que no puede ser y lo que debería ser y hacer. Lo que nos interesa no es saber si Foucault se equivocó o no lo hizo, sino buscar si hay una manera de analizar a la filosofía foucaultiana que permite enfrentar (no eliminar ni solucionar ni disolver) los problemas que se le plantean y que son los problemas de nuestro presente. Lo que nos interesa no es determinar quién tiene la razón sino estar en condiciones de entender nuestro presente para intervenir en él. ⁽²⁾

(2) Aclaramos que en ningún caso nuestro objetivo es eliminar las interpretaciones que se han hecho de los textos foucaultianos, pues nosotros creemos que la tarea de la crítica debe ser fundamentalmente positiva y no sólo negativa: más que decir "dejen de hacer, no intenten, etc." debe decir "se puede hacer, intentemos, etc".

Nosotros partimos del hecho de que se pueden hacer, y se han hecho efectivamente, diferentes interpretaciones de los textos foucaultianos; estamos, también, en contra de la idea de que hay una única lectura que serviría para juzgar a las demás; sin embargo, no creemos que todas las interpretaciones son iguales, pues se puede demostrar que no todas las interpretaciones son justificadas. En efecto, como ya hemos señalado antes, existen interpretaciones de los textos foucaultianos sino que, principalmente, parten de presupuestos falsos. Nuestra propuesta, que parte del análisis tanto de los textos foucaultianos como de los textos sobre ellos, pretende, por lo menos, evitar algunos de los errores cometidos por interpretaciones precedentes, aunque, desde luego, no es ni remotamente la única ni la definitiva.

Otra aclaración pertinente es que a continuación, al hablar a las críticas que se han hecho a los textos foucaultianos no mencionaremos ningún nombre en el cuerpo de nuestro texto (ni de autores ni de libros), pues, si hemos rechazado el nombre de "Foucault" (ya que una de las propuestas de la filosofía foucaultiana es el anonimato), con mayor razón lo haremos con los nombres de los críticos (repetimos, lo que nos intereza son posiciones teóricas no lo que piensan algunos individuos). De todas maneras en las notas se pueden encontrar algunas referencias más (pero el hecho de que mencionemos en ellas a un autor o a un libro específico, no quiere decir, obviamente, que lo estemos rechazando de manera absoluta).

No obstante, como mencionamos en el capítulo anterior, nuestro pensamiento metafísico y antropológico, así como la Gubernamentalidad que nos gobierna, nos hacen insoportable cualquier anonimato; no sólo eso, sino que la economía nos impone ritmos de lectura, que hacen utópica la paciencia, por lo cual una pequeña conseción con el lector es indispensable.

Dejemos por un momento las máscaras y digamos lo siguiente: a) con la palabra "apologistas" nos estamos refiriendo a un grupo heterogéneo formado por "autores" como Abraham, Dreyfus y Rabinow, Deleuze, Moreyo Veyne, por ejemplo; en general, los intérpretes "oficiales" cuyas interpretaciones son tomadas como la verdad de lo que dijo Foucault, así como los trabajos introductorios, de comentario, etc., que se limitan a repetir y a resumir lo que dijo Foucault sin cuestionarlo y sin tratar de responder a las críticas que se le han hecho: b) Por "racionalistas" entendemos a aquellos autores como Merquior, Bouveresse, Habermas, Putnam, Taylor, Mc Carthy, etc., cuya característica es, en términos generales, criticar, supuestamente, desde la racionalidad al "irracionalismo" foucaultiano (partiendo de lo que dicen los apologistas) para rechazarlo; c) "postmetafísicos" son para nosotros autores como Baudrillard, Derrida, Vattimo, Rorty, Veyne o Deleuze; a todos ellos los agrupamos juntos porque (en algunos textos, o según algunas interpretaciones de sus textos) pretenden estar "más allá" de algunas de las ideas tradicionales como son las de verdad, razón, fundamento, etc., la crítica de ellos a la filosofía foucaultiana es que todavía sigue siendo metafísico o racionalista.

Es evidente el porqué de nuestra renuencia a utilizar nombres concretos en lugar de estas denominaciones un tanto vagas que hemos acuñado: nuestra calificación no es para nada estable, de tal suerte que un mismo autor podría aparecer, según el punto de vista, bajo diferentes rubros. Lo cual no es extraño pues ningún pensamiento es simple e inmóvil. Por ejemplo, Dreyfus y Rabinow, a quienes clasificamos como "apologistas" también son "críticos racionalistas", en algunos casos, incluso "postmetafísicos".

No mencionamos nombres, entonces, para no comprometernos con un rechazo de los autores que mencionamos y para evitar confusiones. "Apologistas", "racionalistas", "postmetafísicos" o, más adelante, "hermetas" son posiciones teóricas que hemos construido a través del análisis de diversos textos de diferentes autores; y, como tales, no tienen como fin hacer una crítica total y definitiva de todo lo mencionado en nuestra bibliografía sino, por el contrario, servir como punto de referencia crítico o de comparación para aclarar la propuesta foucaultiana.

Una aclaración pertinente es que en este capítulo no hablaremos de la filosofía foucaultiana sino de Foucault (a diferencia del resto de nuestro texto), debido a que las críticas que se han hecho a los textos y al trabajo foucaultiano han sido dirigidas casi en su totalidad a Foucault, como su autor y persona real; lo que se juzga en ellas no es el sentido y el valor de los textos y el trabajo foucaultiano sino a las intenciones de Foucault, sus malas intenciones o sus faltas de atención; a final de cuentas a quien se juzga es a Foucault pues se considera que los textos y el trabajo foucaultiano son su expresión y que, por ello, su explicación radica en su querer (lo cual es, evidentemente, como acabamos de ver en el capítulo anterior, un supuesto falso); así, de nuevo, encontramos que los textos y el trabajo foucaultiano son leídos e interpretados sin tomar en cuenta las críticas que han hecho a la filosofía foucaultiana las hemos agrupado en núcleos: a) las referentes a la coherencia lógica y al supuesto irracionalismo de la filosofía foucaultiana; b) las que giran en torno al supuesto "estructuralismo foucaultiano" (discurso e historia); c) las que existen sobre la imaginaria "teoría del poder" y a la actividad política de Foucault; d) las que se refieren a la cuestión del sujeto (la muerte del hombre, el

Lo anterior nos parece justificable no sólo porque es un procedimiento típicamente foucaultiano (en todos los textos foucaultianos aparece la voz de un apólogo que presenta en tercera persona singular, "se dice", las posiciones teóricas de las que la filosofía foucaultiana se distingue se opone; en todos los textos foucaultianos siempre se comienza definiendo la propuesta foucaultiana de manera negativa: ni esto ni aquello), sino porque, fundamentalmente, es un procedimiento eminentemente filosófico: el diálogo, entendiéndolo por ello no, desde luego, un consenso ha bermasiado sino una confrontación de diferentes posiciones.

No obstante lo anterior, sabemos lo poco considerado que es con el lector nuestro procedimiento, reconocemos lo enredado, repetitivo, en fin, obsesivo que resulta nuestro texto, pero nuestra única disculpa es que tratamos de aclararlo más o de simplificarlo el resultado sería exactamente el contrario, como lo muestran las tres páginas precedentes. Así que mejor continuamos.

antihumanismo, la ética); e) las que cuestionan la supuesta "metafísica de la presencia" foucaultiana.

A. Ahora bien, un análisis de las críticas que se le han hecho a Foucault, a pesar de la diversidad de las perspectivas teóricas de donde proceden, revela, sorprendentemente, que casi todas coinciden en considerarlo como una variante extraña pero peligrosa de todos los genios malos de la filosofía o de todas las posiciones pseudofilosóficas que son insostenibles por autocontradictorias: relativismo, nihilismo, escepticismo, anarquismo, etc., absolutos. La crítica modelo a Foucault consiste en acusarlo de violar el principio de no contradicción: el Error de Foucault es autocontradecirse, por lo cual, sus textos y su trabajo es inválido (nosotros trataremos de demostrar que esto no es cierto)(1). El problema, dicen los críticos, es que Foucault, aunque a veces practicó la autocrítica, nunca respondió a la crítica de fondo (la inconsistencia lógica de lo que dice), sino que, por el contrario, utilizó una serie de argucias retóricas para engañar y seducir a sus lectores. Según esto, la originalidad y la importancia del trabajo foucaultiano radica en haber presentado un proyecto imposible y, en el fondo, falso, de manera persuasiva. Los críticos se interesan en Foucault únicamente porque su Error es esclarecedor, porque su proyecto es un ejemplo de lo que no se puede ni se debe intentar hacer en filosofía; porque nos sirve para prevenirnos de los proyectos que se pretenden radicales pero que están basados en una serie de confusiones; porque nos vacuna contra los intelectuales franceses de moda (2).⁽³⁾

(3) Trataremos de contestar este núcleo de críticas, principalmente, en el apartado 6.3, "La ontología histórica de la verdad", aunque será enfrentado a cada momento en nuestro texto.

Pero ¿por qué se acusa a Foucault de autocontradecirse? ¿Qué es, según los críticos, lo que se propone Foucault? Críticos y apologistas están, curiosamente, de acuerdo en que Foucault es un nihilista vitalista, pues para él, dicen ellos, el fundamento de todo es la Vida, Vida que se expresa a través de valoraciones que son ni verdaderas ni falsas sino que simplemente son, valen y tratan de imponerse por medio de la fuerza que las impulsa. Según esto, Foucault no tiene porqué responder a las críticas pues han abandonado por completo los presupuestos que hacen posible la idea misma de crítica; para Foucault, repetimos, dicen los críticos, las preguntas acerca de la verdad, la corrección etc., no son pertinentes, pues él se sitúa en un más allá donde no importa tener razón sino ganar y luchar por la lucha misma sin miedos filosóficos(3). Foucault, en efecto, pretende acabar con la filosofía...o por lo menos eso piensan los apologistas y los críticos (sin embargo, nosotros procuraremos mostrar, en los siguientes capítulos que los textos foucaultianos sí presuponen una filosofía pero no esta antifilosofía que acabamos de exponer).

Para los críticos el Error de Foucault se encuentra ya en su primer libro, en donde su proyecto estaba al desnudo, en él, en efecto, nos dice que la locura es superior a la razón y que la verdadera locura es la razón, lo cual es absurdo, dicen los racionalistas, o no sirve para nada, dicen los postmetafísicos, pues cambia de lugar y de función a los términos pero mantiene la estructura de oposición metafísica. Foucault nos cuenta, no nos demuestra afirman los críticos, que en Occidente de la Locura buena libre fue excluida y encerrada por la Razón dominadora

e irracional y Foucault se propone hacer la crítica de la Razón Occidental partiendo de la Locura, el gran otro, que siempre escapa a pesar de todo y que nos promete el reino postmetafísico de la libertad absoluta.(4)

Pero, evidentemente, nos dicen los postmetafísicos, los presupuestos de dicho proyecto son insostenibles, pues Foucault pretende hacer la historia de la Locura misma, es decir, dándole la palabra, no obstante, ¿en qué consistiría una historia que no fuese historia del sentido y de la razón? Una historia de la locura sólo sería verdadera si fuese hecha por un loco, pero en ese caso no sería historia, luego entonces, una historia de la locura como pretende Foucault es imposible. Foucault cree liberar a la Locura, pero, en realidad, ha recuperado, una vez más, a lo otro, pues habla de la locura haciendo uso del lenguaje de la Razón. Foucault se equivoca porque no es tan radical como quiere ser debería serlo. Aparentemente excluye y encierra a la Razón, pero elige a la Razón de ayer como blanco y no a la posibilidad de sentido en general. Foucault sigue dentro de los límites de la metafísica, por lo cual, recae en ella (5).

No deja de ser llamativo que los racionalistas opinan algo semejante a los postmetafísicos. Foucault, dicen ellos, es un ejemplo típico de irracionalismo, puesto que pretende rechazar los principios fundamentales en que se sustentan el pensamiento racional, y en consecuencia, la filosofía. Foucault rechaza la razón porque la razón es estructurada y, según él, por ello es excluyente y dominadora. Foucault

concluye de lo anterior que la razón es irracional, ya que es el producto de fuerzas como el afán de dominio, por lo cual la razón es arbitraria, no hay, por consecuencia, formas racionales verdaderas o superiores ni criterios objetivos a través de los cuales valoraras, pues todos son interiores a ellas, así, solo podemos pasar de una estructura arbitraria a otra no menos arbitraria: todas son equivalentes, es decir, ninguna vale de verdad(6).

Habiendo reconstruido así lo que dice Foucault, los racionalistas le objetan el estar pasando de cuestiones de hecho a cuestiones de derecho, de cosas contingentes deduce algo esencial, es decir, de que la razón a veces se haya manifestado históricamente así no se puede concluir que la razón debe ser así. Pero la objeción anterior está un poco de más, pues, por principio, dicen los racionalistas, lo que dice Foucault es insostenible. Efectivamente, si todo pensamiento está obligado a de estar libre de ello ya que la consciencia de las estructuras no puede producir un pensamiento inmune a ellas, además, no es posible acabar la supuesta dominación de la razón denunciando simplemente su falta de fundamento sino por medio de la desaparición de dicha estructura, sin embargo, eso no ha sucedido ni sucederá, pues para conseguirla habría que comenzar cuestionando a la razón, es decir, haciendo uso de ella(7).

Foucault, dicen los racionalistas, niega la validez universal de los juicios racionales pero él mismo hace una afirmación universal (antirracional y antiuniversal), es decir, Foucault en el fondo no

abandona (de hecho, no puede hacerlo) las pretensiones de verdad; hay por lo menos una afirmación universalmente verdadera que Foucault no rechaza: es verdad universalmente que no existe la verdad universal. Foucault dice, entonces, que la universalidad no es universal y que la verdad no es verdadera. así queda atrapado y denunciado por lo que dice: Foucault afirma universal y verdaderamente que lo dice no puede ser verdadero ni universal y, por lo tanto, se autoanula (8).

Desde luego, dicha crítica podría eliminarse distinguiendo en lo que dice Foucault dos niveles uno de los cuales es superior al otro, o sea, suponer que Foucault está hablando más allá, fuera, del lenguaje racional pero usándolo para que lo entendamos, pero sabiendo que lo que dice no tiene sentido, no obstante, nos es posible establecer dicha separación de niveles por el simple hecho de que hay sólo un sujeto: Foucault (9).

Por si fuera poco, dicen los racionalistas, Foucault afirma que la verdad es poder, que verdad y poder son lo mismo pues la verdad no es sino una imposición (arbitraria) de fuerza y, de nuevo, esto es fácilmente refutable ya que, si esto es cierto, entonces, esta verdad puede ser negada en cualquier momento por una verdad más fuerte, en medio de la arbitrariedad más completa (además, ¿no está Foucault reconociendo que la verdad es diferente más fuerte es la idea tradicional de que "la verdad es diferente al poder" y que, en cambio, la verdad que propone es más débil pues casi nadie la acepta?). Si Foucault afirma que toda verdad es poder ¿no lo que dice también lo

es y, por consiguiente, no puede salir del círculo? y, en tal caso, ¿para qué crítica?(10).

Foucault, supuestamente, crítica, desenmascara, denuncia, etc., a la verdad, pero ¿en nombre de qué y a partir de dónde? Foucault, dicen los críticos racionalistas, hace uso de una libertad que el mismo ha negado desde el principio, lo que dice es puramente arbitrario (según él mismo reconoce), es decir, no tiene sentido y no importa. Foucault es el primero en ser infiel a lo que dice pues el fundamento de su escándalo ante la razón sigue siendo la razón misma, pues su crítica sólo tiene sentido si acepta los valores que pretende poner en cuestión. No es raro, por consiguiente, como acabamos de ver, que lo que intenta evitar, reaparezca, que afirme y niegue al mismo tiempo la misma idea. En fin, Foucault queda refuerza y queda atrapado en lo que quería abolir (11).

Foucault, declaran los racionalistas, es desmentido por lo que dice, pues el lenguaje (que tiene su propia lógica, que es el lugar de lógica) habla en contra de sus ambiciones: Foucault pretende estar más allá del lenguaje racional, pero únicamente podría hacerlo callándose o por medio de una intransitividad radical que no afirmara nada, pero si afirmara nada, algo estaría afirmando algo, luego, ello es imposible (12).

El trabajo de Foucault, concluyen sus críticos, es un ejemplo de retóricamente derrochada, de las patéticas acrobacias para negar eso que no puede dejar de afirmar, por defender eso que ha comenzado por

destruir, etc., Foucault no está más allá de la Razón Occidental, únicamente confunde la naturaleza relacional de los conceptos, hace un mal uso de las reglas, quizá con mala intención o por incapacidad, en cualquier caso, lo que dice es completamente falso, o tal vez seas cierto hasta cierto punto (en ningún modo de manera absoluta como quiere), respecto de las pseudociencias y de las ideologías, pero no respecto de dominios de racionalidad más firmes, como las matemáticas y la física, a las cuales Foucault nunca se ha dedicado pues lo que quiere es borrar la indiferencia entre ciencia e ideología, porque ello es necesario para justificar su propia ideología(13).

Podemos resumir la crítica modelo que le hacen tanto los postmetafísicos como los racionalistas a Foucault de la siguiente manera: Foucault rechazan X cosa que sea considerada normalmente como evidente, es decir, como necesaria, universal y eterna, pero sólo puede hacerlo presuponiendo, precisamente, X, es decir, su rechazo a X es inconsistente. Además, al tratar de proponer algo alternativo a X lo único que hace es presentar a X apenas disfrazada, con lo cual no sólo se contradice, sino que se expone a recibir las mismas críticas que hizo a quienes aceptan a X. Así a fin de cuentas, a pesar suyo, Foucault confirma lo que ya sabíamos desde el principio, a saber, que no se puede prescindir ni criticar a X. Hay pues, dicen los críticos, en lo que dice Foucault una circularidad que lo anula: si es cierto lo que dice entonces es imposible y si es posible entonces es falso. Foucault es el último, el más presuntuoso y más mentiroso descendiente de Epiménides.

En las siguientes páginas presentaremos de manera más concreta las críticas que se han hecho a Foucault, organizándolas en núcleos, guiándonos, en términos generales, la periodización tradicional de los textos foucaultianos (períodos arqueológico, genealógico y ético que se supone están centrados en los temas del discurso, del poder y del sujeto respectivamente) pues dichas críticas han sido hechas tomando en cuestión dicho modelo.

- B. Apologistas y críticos están, de nuevo, de acuerdo en que Foucault, a pesar de sus repetidas declaraciones y berrinches, siempre fue estructuralista (¿un irracionalista estructuralista?, podemos preguntar). Foucault se olvida del presente y del cambio, para dedicarse a "comentar" lo ya dicho de manera erudita y buscando en ello estructuras ocultas que harían posible a todas las cosas en una época, pues ¿que son la episteme, el diagrama o el dispositivo del que nos habla sino estructuras? y las cuestiones que se le pueden plantear de inmediato es que relación establece entre dichas estructuras y lo estructurado (o lo no estructurado) (14).

Y Foucault, nos dice los críticos, ni siquiera fue un buen estructuralista, no se limitó a abstraer estructuras explicativas del material obtenido por medio de la investigación empírica, sino que las hipostasias creando un estructuralismo metafísico. Foucault pretende que las estructuras que se construye son reales y tiene una eficacia casual, con constitutivas o trascendentales, e incluso, se estructuran a sí mismas, no remiten más que así mismas, son totalmente

independientes de la realidad (textualismo literario) y, de hecho, no hay nada fuera de ellas, según él. Foucault es el ideólogo de la Estructura, la convierte en un principio metafísico o en su sujeto trascendental, que por no remitir sino a sí mismo es autopresente, es una presencia plena (15).⁽⁴⁾

El estructuralismo de Foucault, dicen los críticos, es totalitario, pero no sólo eso, sino que en el terreno de la historia conduce a un irracionalismo positivista. En efecto, Foucault, dicen ellos, afirma que una época no hay sino una Estructura inmóvil que domina todo, por consiguiente, lo que sucede en una época no es sino una variable prefijado por la estructura, por lo cual, en rigor, no hay acontecimientos históricos; pero, además, convierte a la historia colección de bloques sin relación, separados por una gran Discontinuidad abstracta que aparece sin explicación y produciendo un cambio instantáneo. Las historias de Foucault son descaradamente geométricas, estructuradas, porque opta sistemáticamente por la coherencia frente a las diferencias y el cambio. Foucault mata a la historia. Y, de hecho el irracionalismo y el estructuralismo, aunque son opuestos, en el caso de Foucault se relacionan íntimamente, pues en una historia estructuralista las pretensiones de verdad quedan encerradas en una época (son relativas) y lo que posibilita la emergencia de las estructuras queda más allá de la aprehensión racional convertido en un Acontecer apocalíptico (16).

(4) Procuraremos hacer frente a este núcleo de críticas en el apartado 6.1, "La analítica de los discursos".

Por otra parte, el estructuralismo y la historia discontinuista sólo son posibles bajo el supuesto de la existencia de un sujeto ahistórico. En efecto, Foucault realiza la ficción de situarse de toda estructura, intenta poner entre paréntesis su pertenencia a un momento determinado, dejar de lado todo horizonte e inteligibilidad y describir objetivamente las estructuras del pasado y el paso de una a otra. Pero, si es verdad que existen discontinuidades absolutas, entonces, es imposible saltar de una estructura a otra o situarse fuera de ellas. La ficción que se proponen realizar Foucault lo dejaría sin habla y sin pensamiento, pues toda descripción supone categorías descriptivas, por lo cual, una descripción pura y objetiva no es posible; lo que dice Foucault está, según su propia teoría, mediado históricamente, luego, es culpable de presentismo (pretende medir al pasado a través del presente). La posición de Foucault sólo podría funcionar si fuera trascendente, pero, obviamente, es simplemente un sujeto finito y relativo. Además, ¿cómo conciliar su positivismo con su idea de que no hay hechos sino sólo interpretaciones? Preguntémosle de manera más radical: ¿para qué elaborar historias si la verdad no existe, como antes nos ha dicho? Todavía se puede hacer una crítica a Foucault partiendo de su propia teoría del poder: el estructuralismo supone una concepción negativa del poder pues la estructura es pensada como una ley excluyente. (17)⁽⁵⁾

- C. Foucault, dicen los apologistas y los críticos, se dio en parte cuenta de los problemas que hemos descrito y trató de escapar a ellos por medio

(5) Este núcleo de críticas será tratado en el apartado 4.2, "La historia de los acontecimientos", así como, de manera más general, en el capítulo quinto, "La ontología histórica foucaultiana".

de su **genealogía del poder**, es decir, llevando hasta sus últimas consecuencias su irracionalismo vitalista, pero ella, más bien los multiplicó. Por principio, Foucault propone una física del poder, confunde, por ello, a las relaciones de fuerza con las relaciones de poder, lo físico con lo simbólico, lo natural con lo humano(18). Segundo, subestima el papel de la ley, de la represión y del Estado en el ejercicio del poder, pero es innegable, que sí existen Estados que reprimen a los individuos a través de leyes(19).

Lo anterior delata que Foucault está con el poder. En efecto, convierte al poder en un gran sujeto o principio metafísico que totaliza todo, pues es Omnipotente y Omnipresente; para él toda relación humana es poder, no hay escapatoria, únicamente podemos pasar de una forma de poder a otra; Foucault niega, por lo tanto, la libertad pues afirma que el poder produce a los individuos así como sus sueños de liberación para atraparlos aún más(20).

Pero, obviamente, se pueden hacer muchas críticas a dicha "teoría": mantiene la concepción negativa del poder, habla de un poder productor pero que sólo produce para excluir' la idea de poder sólo tiene sentido en oposición a la idea de libertad; es decir, si existe la posibilidad de ser libre; además, si el poder lo es todo, entonces, no es nada, pierde sentido(21).

Y, a pesar de lo anterior, Foucault se atreve todavía a hablar en nombre y a favor de la Resistencia, aunque, según lo que ha dicho, tal

cosa no puede existir. Si la lucha contra el poder es su cómplice ¿para qué criticarla o denunciarla? El comportamiento político de Foucault está en manifiesta contradicción con sus ideas, puesto que lo coherente a partir de éstas sería limitarse a describir (aunque, de hecho, la descripción es una acción) o a luchar sin explicar nada. Pero, debido a su afán protagonista, se autonombró defensor de los oprimidos (asumió el papel de intelectual universal que él mismo había cuestionado), cometiendo errores garrafales (el caso Irán, por ejemplo), haciendo uso de la libertad de las sociedades democráticas que pretende destruir. Foucault, al final, no puede sino terminar hablando de emancipación, de justicia, etc., y realizando exhortaciones lacrimosas en pro del respeto a la humanidad lo cual se contraponen a sus sueños apocalípticos de la guerra de todos contra todos(22).

Foucault, dicen los racionalistas, sólo vio los aspectos negativos de la Modernidad, que sin duda existen pero que son compensados por otros muchos positivos. Foucault al haber partido de una idea errónea del poder, un poder omnipotente y omnipresente, no puede sino terminar rechazando todo, como anarquista nihilista. Foucault, en el fondo, es un utópico (la única alternativa para él es destruir todo, lo cual es imposible), pero no un revolucionario, pues al darnos esa visión tan pesimista de la realidad, nos convence de la inutilidad de todo, lo cual es la ideología que los poderes necesitan para mantenerse(23).

Pero aún se puede ser más radical respecto lo que dice Foucault, como los postmetafísicos, señalando que su noción de poder sigue

siendo una noción estructural, algo que Foucault toma como real, pues sigue aceptando el principio de realidad y no se da cuenta de que el poder no existe, que es sólo un simulacro. Foucault, según esto, es el último dinosaurio de la Modernidad(24).(6)

- D. Podemos recapitular lo dicho hasta el momento diciendo que, según los críticos, lo que dice Foucault es totalmente arbitrario, meramente subjetivo, es decir, meras opiniones, y opiniones falsas, sin ningún fundamento, sus presupuestos irracionalistas y vitalistas lo han conducido a la insostenible idea de que la verdad no existe. Lo raro es que, a pesar de su marcado subjetivismo ya señalado, a pesar de su actividad política humanitaria, etc., preconiza "la muerte del hombre", se propone acabar con el sujeto, en favor, desde luego, de la Estructura, pues, según se lo interpreta, el hombre sólo ha existido dos siglos. Foucault nos dice que la consciencia y la voluntad son ilusiones y que las estructuras (del discurso o del poder) actúan realmente a través de nosotros. Foucault asegura, además, que el humanismo es el culpable de todos los males, que en el fondo es inhumano, por eso él quiere ser *anthumanista*(25).

Pero, le objetan los racionalistas, ¿qué debemos entender por "muerte del hombre"? ¿Está diciendo Foucault que los hombres no existimos? ¿No es él mismo un hombre? ¿No está diciendo que se ha dado cuenta de la ilusión de la consciencia y de la voluntad y se ha

(6) Este núcleo de críticas lo enfrentaremos en el apartado 6.2, "La analítica de los poderes", y lo referente a la actividad política de Foucault, en el apartado 6.9, "El filósofo de la ontología histórica".

propuesto escribir contra ella? ¿Qué son los griegos, los egipcios, en fin, millones de hombres que vivieron antes de que, supuestamente, apareciera el hombre? Por lo demás, el humanismo no es excluyente ni esencialista, como dice Foucault, la característica de él por el contrario es pensar que el hombre no tiene esencia y que, por eso, puede alcanzar la universalidad. El antihumanismo de Foucault es tan sólo una ideología que expresa y legitima el estado de alineación en que vive el hombre(26).

Los postmetafísicos, por su parte, le objetan a Foucault el que su antihumanismo es estructuralista y, como tal, es metafísico, pues la metafísica siempre ha buscado borrar el sujeto empírico en favor de la autopresencia, en el caso de Foucault las estructuras. Foucault, pues, no ha hecho otra cosa que una agitación de superficie(27).

Pero, por si los problemas anteriores no fueran suficientes, en los últimos textos de Foucault, el sujeto regresa en ellos y nos hablan de la relación consigo mismo, del sujeto dueño de sí y preocupado por sus placeres. ¿Qué fue de la sujetofobia? ¿Es una rectificación o un retroceso?(28) Pero Foucault no se limitó a reintegrar al sujeto en sus explicaciones, sino que convierte al sujeto en un soberano capaz de inventarse completamente a sí mismo, es decir, cae en el subjetivismo; propone, igualmente, un decisionismo estético (la vida debe juzgarse únicamente a través de criterios estéticos), un hedonismo narcisista que no deja vestigio de solidaridad y que nos conduciría a un estado de

naturaleza en el cual los artistas dueños de sí buscarían únicamente su placer(29).

Foucault, dicen los racionalistas, confunde lo público con lo privado, la identidad individual y la responsabilidad moral, quiere que todos los individuos y las sociedades se dediquen a la invención de ellos mismos, sin embargo, ello es imposible pues no se puede hacer tabla rasa de la identidad, del pasado, de la tradición. Ante los excesos de la razón instrumental da como alternativa extender la esfera de lo estético, traicionando, con ello el proyecto moderno(30).

Los postmetafísicos, por su parte, no pueden sino mofarse del vanguardismo trasnochado de Foucault que no parece estar enterado del fin de las vanguardias y de la concepción clásica de la belleza que propone(31).

La mayoría de los críticos lo absurdo de los últimos textos de Foucault por la incapacidad de Foucault, dicen, de mantenerse alejado de sus problemas personales (su sexualidad, su enfermedad y su muerte cercana). El irracionalismo de Foucault al final se desenmascaró como el producto de un narcisismo demasiado grande del individuo Foucault. De cualquier modo, dicen de nuevo los postmodernos, lo que dice Foucault en contra de la Modernidad ya ha sido superado y sus sueños han sido realizados por la segunda revolución individualista, de la cual él ha sido, sin saberlo, su portador(32).(7)

(7) Este núcleo de críticas, desafortunadamente, no intentaremos ni siquiera responderlo, sino que esperamos para hacerlo a un próximo trabajo. Sin embargo, cabe señalar que los apologistas, los

E. Ahora presentaremos el último núcleo de críticas a Foucault, el cual es muy importante para nosotros, pues nos permitirá retomar lo dicho así como mostrar que el supuesto "Error" de Foucault que, como hemos visto, según los críticos, invalida su trabajo se basa en una incompreensión por parte de ellos (y, también, de los propios apologistas) de la filosofía foucaultiana, finalmente, nos servirá para comenzar a distinguir a la filosofía foucaultiana de los presuntos postmetafísicos.

Según los críticos, en particular los postmetafísicos, pese a su irracionalismo, su estructuralismo, etc., lo que propone Foucault es, en última instancia, una metafísica, una de las metafísicas más ingenuas e insostenibles que existen: una vulgar metafísica de la presencia. Todos sus libros, dicen ellos, dejan sin definir ni cuestionar una serie de términos que son fundamentales para su "crítica": locura, lenguaje, cuerpo, placeres, sí mismo (sol), etc., y ello es revelador, pues las historias foucaultianas se basan en una serie de oposiciones binarias (locura/razón, lenguaje/hombre, etc.) excluyentes pero en las cuales uno de los términos está valorando positivamente, el que deja sin definir, precisamente. Foucault nunca deja en claro si lo que nombran dichos términos es algo producto de las prácticas históricas o algo anterior e independiente a ellas; aunque, de hecho, a pesar de su estructuralismo historicista, son fuerzas subterráneas que preceden, escapan y permiten poner en cuestión a las estructuras históricas (las

cuales sólo estructuras una presencia anterior); dicha energía rebelde es la Resistencia de la que Foucault habla(33).

Foucault, según críticos y apologistas, como ya señalamos antes, es un vitalista. Así la concepción negativa del poder vuelve de su denegación como sueño de ruptura, más subjetiva y naturalizada, más metafísica, que en cualquier liberacionalismo. "Vida", dicen críticos y apologistas, es el concepto omniabarcante de la obra de Foucault, Foucault se propone sustituir la voluntad de verdad, de poder y del sujeto por la voluntad de Vida, entendida como la capacidad de producir estructuras y resistir a ellas. Foucault la convierte, por lo tanto, en un gran Sujeto metafísico, más allá de la historia por ser el origen de ésta, no puede ser valorada pues es el origen de todo valor, es inexplicable, irracional, aunque nos empuja. Foucault afirma la vida por la vida misma, no hay duda de que para Foucault la vida es una presencia plena, dicen los críticos (34).

Se puede alegar que la vida no está situada al interior de las oposiciones metafísicas y que es lo que escapa a ellas, lo indecible, lo diferido, etc., es decir, componerle la plana Foucault mediante alguna idea deconstructiva(35). Pero incluso los deconstructivistas muestran que las historias de Foucault están estructuradas teleológicamente hacia una presencia plena pues parten de ella (como las filosofías de la historia tradicionales). Foucault, en efecto, dicen ellos, nos narra cómo al principio existía un mundo donde había una identidad indiferenciada y nos muestra como ella se divide o es excluida hasta que el final se

libera y recupera su identidad. Así la historia es valorada negativamente como decadencia respecto a la edad de oro y termina cuando se anuncia la venida de un regreso al principio, a la indiferenciación, a la presencia plena. Lo cual está en flagrante contradicción con todo lo que ha dicho Foucault (36).⁽⁸⁾

- F. El último núcleo de críticas nos confirma lo que habíamos dicho al principio acerca de que las críticas a Foucault siempre buscan mostrar que se autocontradice; cada núcleo de críticas señala una contradicción y el paso de un período a otro se explica como un intento por escapar a las contradicciones sin tratar nunca de enfrentar a los problemas y sin conseguir nunca escapar del todo a ellos, pues en cada nuevo período los problemas se suman. Ciertamente, no se afirma que todo lo que dice Foucault es falso, pero lo que no lo es, según los críticos, es porque ha corregido errores.

Los procedimientos que se han empleado para criticar a Foucault son, entre paréntesis, bastante cuestionables (lo atacan con los mismos argumentos que él usa, le atribuyen ideas de otros, construyen una teoría a partir de lo que dice, se basan más en la lectura de los apologistas e intérpretes que en los propios textos foucaultianos, etc.), no obstante, aunque las críticas buscan desacreditar los textos y el trabajo foucaultiano, su gran cantidad y diversidad muestra, implícitamente, que ellos han tocado algunos de los problemas fundamentales para la reflexión filosófica actual y que es necesario

(8) Intentaremos responder a este núcleo de críticas en el apartado 4.1, "La filosofía de las diferencias" y en "Reflexiones finales", principalmente en los apartados G y H.

partir de su análisis y crítica para enfrentar dichos problemas, muestran, también, que no es posible reflexionar filosóficamente en la actualidad sin situarse dentro del horizonte que han abierto y sin hacer uso de los instrumentos de análisis y de crítica que han producido. Efectivamente, como hemos mostrado, una gran cantidad de las críticas que se han realizado a los textos y al trabajo foucaultiano se basan en la apropiación de su lucidez crítica; ellas intentan mostrar que han cogido en la trampa que han denunciado, es decir, lo que hacen es redoblar sus esfuerzos críticos; utilizan al trabajo foucaultiano contra Foucault para pensar el presente (lo cual es más o menos lo que nosotros intentamos), lo cual, nos parece, no está del todo mal, aunque no podemos limitarnos a eso.

Como dijimos en nuestra introducción, las críticas al trabajo foucaultiano han sido casi siempre olvidadas, rechazadas o menospreciadas por los interpretes apologistas, quizá para protegerlo, quizá porque han quedado engeguados por él o, simplemente, porque no saben como responderlas. Pero mantener una versión única, mutiladora y doctrinada del trabajo foucaultiano es perjudicarlo él necesita, por el contrario, ser leído sin prejuicios, no alabado ni rechazado de manera incondicional, sino analizado críticamente, lo cual implica detenerse en sus vertientes más difíciles (sus problemas) y no en los más seductores (sus historias).

Foucault, según vimos en la "Obertura", reflexionó constantemente sobre el desarrollo de su trabajo, a menudo con

honestas autocríticas y dada su insistencia en la actitud crítica, sin duda, el mejor homenaje que se le puede hacer hoy día es criticarlo, no estar ni a favor ni en contra de él, sino preguntarse si es posible hacer algo con él.

Pero las críticas que se han hecho al trabajo foucaultiano, y que en mayoría hemos presentado, suponen una cierta manera de haberse librado de sus peligros, pues sólo así se puede tener la perspectiva necesaria para convertirlo en un objeto de juicio. Las críticas, en efecto, parecen dar por supuesto el objeto del litigio: interpretan a la filosofía foucaultiana a partir de la historia de las ideas (a pesar de que ella la ha puesto en cuestión), dan, también por supuesto que la filosofía foucaultiana se propone lo que dicen los apologistas. El antídoto universal contra la filosofía foucaultiana parece ser acusarla de autocontradecirse, de afirmar que "X es y X no es", la filosofía foucaultiana pudo haber dicho eso, pero no lo hizo, desgraciadamente la filosofía foucaultiana es más compleja y ha introducido una novedad real y radical en el campo de la filosofía.

En las páginas siguientes trataremos de mostrar que las críticas que se han hecho a la filosofía foucaultiana tienen su origen en no haber tomado en cuenta y no haber comprendido a la filosofía que presuponen, mostraremos, también, que en los propios textos foucaultianos están las respuestas a la mayoría de ellas. No intentaremos, desde luego, responder a todas ellas, primero, porque no pretendemos hacer un análisis total de la filosofía foucaultiana y,

segundo porque la filosofía foucaultiana no es un sistema totalmente coherente y completo.

Las conclusiones de este segundo capítulo son: (1) normalmente se critica a los textos foucaultianos haciendo uso de procedimientos propios de la historia de las ideas; (2) los críticos coinciden en que el error de la filosofía foucaultiana es autocontradecirse; (3) las críticas, sin embargo, se basan en una incomprensión de la filosofía foucaultiana; (4) los críticos hacen uso de los procedimientos de la filosofía foucaultiana en contra de ella misma; (5) el número y la diversidad de las críticas que se han hecho a la filosofía foucaultiana muestran su importancia filosófica actual.

NOTAS DEL CAPITULO 2

- (1) Quizá quien ha puesto mejor de manifiesto esto ha sido Janicaud, F., (1990). Esta crítica, acerca de la supuesta autocontradicción de la filosofía foucaultiana, trataremos de responderla en cada uno de los siguientes capítulos.
- (2) cf. Merquior, G., 1989 y 1990, Mc Carthy, T., 1992 y Taylor, Ch., 1988; aunque esta crítica es sostenida por prácticamente todos los críticos que mencionaremos.
- (3) cf. Veyne, P., y, hasta cierto punto, Deleuze, G.; esta interpretación es la que conduce, como veremos más adelante en este mismo capítulo, a la idea de que la filosofía foucaultiana es una metafísica de la presencia.
- (4) cf. Trías, E., 1971; Deleuze, G., 1987, p. 119; Descombes, V., 1982, pp. 148-152; Putnam, H., 1990, p. 158; Habermas, J., 1980, p. 468; Bell D., 1989, p. 46; Savater, F., 1988, p. 246 y Ferry, L., 1990, p. 69. Esta es la interpretación que se desprende de una lectura del prólogo de la primera edición de HL, el cual, como ya dijimos (en 1.2. "Cuál fue siempre..."), fue suprimido en la segunda edición (de 1970); existen, además, numerosos textos foucaultianos críticos respecto de estas interpretaciones, por ejemplo, Foucault, M. 1975d.
- (5) cf. Derrida, J., 1989a, aunque la crítica puede encontrarse antes en Barthes, R., 1967, p. 209, en la misma línea, también, De Man, P., 1989, p. 179 y 1990, pp. 102-103. la crítica de Derrida es de hecho, la primera (cronológicamente) que se hizo a la filosofía foucaultiana y puede considerarse como un prototipo; ella muestra, por otra parte, que la desconstrucción no es un irracionalismo, sino, por el contrario, un llevar a la racionalidad hasta sus últimas consecuencias. La respuesta a esta crítica puede encontrarse en el siguiente capítulo y en "Reflexiones finales": la filosofía foucaultiana no es una filosofía de la Diferencia (absoluta) sino de la diferencias.
- (6) cf. Revault D'Allones, o., 1970; Poulantzas, N., 1979; Merquior, G., 1989; Walzer, M., 1988; Bell, D., 1989; Finkelkraut, A., 1988; Taylor, Ch., 1988; Mc Carthy, T., 1992; Turner, B., 1989, Putnam, H., 1990, Savater, 1988; Bouveresse, J., 1991... Esta crítica intentaremos contestarla, principalmente, en el apartado "La ontología histórica de la verdad".
- (7) Eribon, D., 1990, p. 11 y Poster, M., 1998a, pp. 206-207. Esta crítica en sí nos parece válida, aunque no es aplicable a la filosofía foucaultiana, pues es lo que ella critica, precisamente, al "textualismo" derridiano; más adelante la emplearemos contra los postmetafísicos.
- (8) cf. Janicaud, F., 1990, p. 288, Merquior, G., 1989, p. 372, Putnam, H., 1990, p. 158 y Rorty, R., 1988.
- (9) v. el análisis de la "paradoja del mentiroso" y la manera en que la considera (una cuestión que sólo tiene sentido partiendo de una subjetividad trascendental) en PA, pp. 7-8 y 81. Como hemos dicho los críticos critican a Foucault y no tanto a la filosofía foucaultiana (su crítica es moral: acusan a Foucault de deshonesto).

- (10) cf. Poster, M., 1989a, p. 219, Rodríguez Magda, R.M., 1990, p. 90, incluso, Deleuze, G., 1987, pp. 125-127.
- (11) Kramer-Marrietti, A., 1990a, p. 158, Poster, M.P., 1988a, p. 210, Mc Carthy, T., 1992, p. 66, Rodríguez Magda, R. M., 1990, pp. 87-88 y Savater, F., 1988, p. 249 e *ibid.*, 1990, p. 11; esta crítica es, por cierto, tomada en cuenta y respondida, hasta cierto punto, en AS, p. 250.
- (12) cf. Rose, G., 1991, pp. 160-188, principalmente, pero también en Guedez, A., 1975, p. 97 y Levy, B-H, 1991, pp. 165 y 343. Esta crítica es válida, en todo caso, para los textos de principios de los años 60's que estaban bajo el influjo de Blanchot.
- (13) cf. Revel, F., 1991, esta crítica también es considerada y respondida en AS.
- (14) La lista de intérpretes es interminable: Barthes, R., 1967, p. 205.; Derrida, J., 1989a y 1989b; Trías, E., 1971., pp. 14 y 34, etc.; v. la manera en que ironiza la filosofía foucaultiana en AS (pp. 46 y 333-334) acerca de su supuesto estructuralismo; esta crítica intentaremos contestarla en el capítulo dedicado a la crítica intentaremos contestarla en el capítulo dedicado a la "Analítica de los discursos".
- (15) Es la famosa crítica de DyR, pp. 102-106 y que comparten, sorprendentemente, un Habermas, J. 1990, p. 245 y Blanchot, M., 1988, p. 18; sobre la "metafísica del Sistema" cf. Lefevre, H., 1976, pp. 169-187 y 193, Wahl, F., 1975, pp. 34-36, Lentricchia, F., 1988, p. 183 y Bourdieu, P., 1992, pp. 278-280.
- (16) Aquí, de nuevo, la lista es interminable" Amiot, M., 1970, pp. 58 y 86; Buergelein, P., 1970, p. 28; Ravault D'allones, O., 1970, p. 36; Garaudy, G., 1969, p. 182; Le Bon, S., 1970, pp. 94, 99, 106, 109, 115-118; Turner, M., 1989, p. 198; Habermas, J., 1990, pp. 106, 198, 244-245, 247; Jameson, F., 1980, p. 193; Ferry, L., 1990, p. 173 y, finalmente, Poster, M., 1988a, p. 307. Esta crítica es considerada en AS, p. 334.
- (17) cf. DYR, Amiot, M., 1970, Buergelein, P., 1970, Taylor, Ch., 1988, Putnam, H., 1990 y Mc Carthy, T., 1992. Esta es una de las críticas a las que se exponen las interpretaciones positivistas y presuntamente postmetafísicas del trabajo foucaultiano.
- (18) Esa es la interpretación de Deleuze, G., 1987, pp. 110-116 la cual fue criticada por Eco, H., 1970, pp. 246-351. En general, aclararemos la postura de la filosofía foucaultiana sobre este punto en "La analítica de los poderes", en el capítulo sexto.
- (19) cf. Poulantzas, N., 1979, en general, es la crítica de los marxistas.
- (20) cf. Rachman, J., 1990a, p. 65, Berman, M., 1990, p. 65, Poster, M., 1988a, p. 201, Poulantzas, N., 1979, pp. 181-182. Esta crítica es considerada en AS pp. 334 y 350.
- (21) cf. primero Rubert de Ventós, X, 1990., p. 199 y, después, Berman, M., 1990, Poster, M., 1988a, Taylor, Ch., 1988, poulantzas, N., 1979 y Baudrillard, J., 1978, este último de manera más radical, como es su estilo.
- (22) Sólo citaremos algunos nombres: Said, E., 1988, Rorty, R., 1993, Eco, H., 1989, Rodríguez Magda, R.M., 1990 y Mc Carthy, T., 1992; para la cuestión del intelectual vs. Dreyfus y Rabinow, 1990, p. 129, Poster, M., 1988, p. 118, Comay, R., 1987, p. 117, Daraki, 1974, Lyotard, F., 1991, pp. 86 y 111, Bouveresse, J., 1991, p. 91 y

- Levy, B-H., 1991, pp. 363 y 366. Esta crítica trataremos de responderla en el apartado "El filósofo de la ontología histórica" y en "Reflexiones finales".
- (23) cf. Rodríguez Magda, R. M., 1990, Revel, F., 1991, Poulantzas, N., 1979, Rorty, R., 1993, Welzer, M., 1988, Turner, B., 1989.
- (24) Por supuesto, es la crítica de Baudrillard, J., 1988.
- (25) Couthino, C., 1973, Bell, D., 1989, Finkelkraut, A., 1988, Burgelin, P., 1970, Vattimo, F., 1990, Putnam, H., 1990, Habermas, J., 1990, Bernstein, J., 1990. Algunas de las siguientes críticas han sido parcialmente respondidas en la "Obertura", pero, en realidad, sólo serán cabalmente respondidas en un próximo trabajo.
- (26) cf. Corvez, M., 1972, Burgelin, P., 1970, Ferry, L., 1985 y Savater, F., 1988.
- (27) Derrida, J., 1989c.
- (28) cf. Merquior, G., 1989, Couzens, D., 1988, Bodei, R., 1986, Gaussen, F., 1984, Poster, M., 1988b, Taylor, Ch., 1988, Bouveresse, 1991 y Dosse, 1991. Cuestión espinosa que no ha sido contestada por los últimos foucaultianos: aquellos que creen que "el tema de Foucault siempre fue el sujeto".
- (29) cf. Wolin, R., 1986, Mc Carthy, T., 1992, Rorty, R., 1990, Said, E., 1988. Estas críticas pueden aplicarse a las interpretaciones de Vayne.
- (30) cf. Rorty, R., 1990 y 1993, Taylor, Ch., 1988.
- (31) Esta crítica no la ha hecho nadie en específico, pero podría hacerse fácilmente a partir del postmodernismo o de la desconstrucción derridiana; nuestra respuesta a ella es, de nuevo, que la filosofía foucaultiana no es absolutista.
- (32) cf. Dosse, 1991, Poster, M., 1988b; sobre el asunto de la "segunda revolución individualista" vs. Lipovsky, G., 1989, 1991, 1993 y Martínez de la Escalera, A., 1990; vs. "Reflexiones finales".
- (33) cf. Poster, M., 1988a, Ferry, L., 1985, Merquior, G., 1989, Mc Worthier, I., 1989, Butler, J., 1989, Baudrillard, J., 1978.
- (34) cf. Dews, P., 1984, Comay, R., 1987, Rosse, G., 1991, Delauze, G., 1987, pp. 120-122 y 182, Rorty, R., 1993, p. 83.
- (35) cf. Mc Worthier, I., 1989; un intento como éste va en contra de la propia filosofía foucaultiana, la cual, como veremos en el siguiente capítulo, rechaza a la desconstrucción.
- (36) cf. Turner, M., 1989, Frías, E., 1972, Wahl, F., 1975; todas estas críticas parten de Derrida y según ellas la filosofía foucaultiana quedaría invalidada de manera radical y total tanto por ser autocontradictoria como por ser metafísica.

CAPITULO 3
EL PENSAMIENTO MODERNO

CAPITULO 3

EL PENSAMIENTO MODERNO⁽¹⁾

En este capítulo presentaremos el análisis que la filosofía foucaultiana ha hecho del pensamiento moderno, principalmente lo referente a las cuestiones ontológicas. Ello nos servirá para mostrar que la filosofía foucaultiana sí tiene en cuenta a los problemas filosóficos y, también, más adelante, para entender cómo trata de responder a ellos. La filosofía foucaultiana caracteriza al pensamiento moderno como un pensamiento antropológico y como una metafísica de lo mismo que conducen al proyecto de superación de la metafísica y a una historia continuista y totalizante, y, según dicho análisis, el llamado "giro lingüístico", ya sea el formalista o el hermenéutico, es igualmente una consecuencia del propio pensamiento moderno.

Pero antes de presentar el análisis foucaultiano del pensamiento moderno es necesario hacer algunas aclaraciones respecto del mismo: 1) se nos puede objetar que el trabajo "arqueológico" de *Las palabras y las cosas*, el texto en el cual nos basamos principalmente, no tiene como fin explicar ni cuestionar sino únicamente describir, no obstante, nosotros mostraremos que la filosofía foucaultiana no se limita a analizar sino que, también, crítica y actúa a partir de dicha crítica; 2) no hemos intentado reducir a la modernidad (entendida como un fenómeno histórico complejo) al pensamiento moderno ni estamos diciendo que los problemas modernos

(1) v. *infra*, la concepción foucaultiana del "pensamiento", que expondremos en el apartado 5.6, "La heteronología".

consideramos que ella no es indispensable para entender la caracterización foucaultiana del pensamiento moderno; 6) aclaremos que, como hemos venido haciendo en nuestro texto, no haremos referencia a autores sino exclusivamente a posiciones teóricas.⁽³⁾

3.1 El pensamiento antropológico y la metafísica de lo mismo.

Para entender la singularidad del pensamiento moderno basta recordar que a partir de siglo XVIII, según la filosofía foucaultiana, se rompió la unidad de la epistema clásica, por lo cual, desde entonces, "el saber ya no puede desplegarse sobre un fondo unificando y uniforme" (PC, p. 242). En efecto en lugar de una metafísica de la infinito y de ciencia general de las representaciones, con "cerraduras solidísimas" (Ibid., p. 205), lo que hay es una dispersión. En la modernidad y no hay una continuidad del ser (un tejido de diferencias graduadas y progresivas) sino una disgregación de "grandes masas continuas" (Ibid., p. 214). El espacio del saber moderno ya no es un espacio continuamente ordenado hasta el infinito sino que está cortado y atravesado por núcleos de coherencia heterogéneos (cf. *ibid.*, p.266). La diferencia no llena ya las separaciones con tenuidades sucesivas a la manera clásica, sino que aísla, distingue, diversas maneras simultáneas y no cesa de multiplicarse (cf. *ibid.*, p. 287).

(3) Existen pocos textos que han hecho un análisis serio del aspecto filosófico de PC; vale la pena mencionar, sin embargo, los textos de Wahl, F., 1975, Trias, E., 1970, Dreyfus y Rabinow, 1988, Deleuze, G., 1987, pp. 159-170 y Habermas, J., 1989, incluso pueden ser útiles los de Subirats, E.; nuestra propuesta se basa en parte en ellos, aunque en muchos aspectos más bien se distancia de ellos.

Una de las consecuencias del fin del pensamiento clásico es que la representación deja de ser el lugar común a las cosas y al conocimiento y pierde el poder de sostener el orden de las cosas, es decir, el poder de fundarse a sí misma, pues "ninguna composición, ninguna descomposición, ningún análisis de las identidades y diferencias puede justificar el lazo de las representaciones entre sí" (ibid., p. 205), la representación, por el contrario, remite a algo que no es dado en ella pero que la hace posible, surge, entonces, una heterogeneidad entre lo empírico y lo trascendental.

En el terreno filosófico lo anterior tiene como consecuencia el surgimiento del problema de una serie de dualidades que se presentan como insalvables: lo trascendental, lo analítico, lo universal, lo formal, lo deductivo y lo lineal resultan epistemológicamente distintos a lo empírico, lo sintético, lo particular, lo material, lo inductivo y lo discontinuo. **La filosofía moderna tratará de fundar el ser, reunir la dispersión y suprimir las dualidades (cf. ibid., p. 243), a través de una reflexión trascendental, una búsqueda que condicione de posibilidad que le permitirá encontrar un principio de síntesis de lo diverso en tanto que origen de dicha diversidad; dicho principio será el sujeto, bajo la forma del hombre.⁽⁴⁾**

- A. En efecto, a partir del siglo XVIII, debido a una serie de cambios complejos en la cultura occidental que no podemos analizar ahora, pero que están ligados al surgimiento de una nueva forma de poder (la gubernamentalidad), apareció un personaje que no había figurado en el gran juego de las representaciones clásico, un ser que tiene de hacer

(4) La propuesta foucaultiana frente a esto es la filosofía de las diferencias, es decir, analizar críticamente la dispersión.

posibles las representaciones y que, por ello, es el rey de la representación: no sólo la hace posible sino que, también, la produce, la recibe y es aquél a quien ella representa de manera privilegiada (cf. F 1966b, p.13) La representación se convirtió en el efecto de la consciencia, en la imagen que el sujeto se hace de las cosas (cf. PC, p. 304).

El cogito moderno es diferente del cogito cartesiano clásico, pues el sujeto moderno tiene poder constituyente, se activo; es la actividad sintética. El sujeto se convirtió en la condición de posibilidad de todo, es decir, en trascendental, pues todo objeto es producido a través de la síntesis de lo diverso que realiza: no hay objeto sin sujeto, es objeto para el sujeto.⁽⁵⁾

Los problemas fundamentales de la metafísica pasan por el sujeto, que cumple la función de la cópula, del verbo que une y produce con su actividad todo, de tal manera que todas las preguntas conducen a la pregunta "¿qué es el hombre?". La antropología filosófica es filosofía primera, pues el hombre es la fuente de todo conocimiento. Surge el tema del valor imborrable del hombre, el cual deberá ser conocido en profundidad con métodos especiales a riesgo de convertirlo en objeto, de deshumanizarlo, de olvidar su carácter trascendental.

Pero los presupuestos que acabamos de mencionar del pensamiento moderno de inmediato hacen surgir problemas: si el

(5) La noción de "autor" por medio de la cual se reúne y se fundamenta la dispersión de los textos foucaultianos es evidentemente una noción antropológica.

Hombre es constituyente, pues es quien hace posible la representación, entonces, no es representable, o por lo menos no lo es su poder trascendental ya que el hombre también es empírico y, como tal, está determinado, condicionado por positividades exteriores y anteriores a él, es, pues, un objeto entre otros objetos, un ser en el mundo, una parte de él y una pieza como cualquier otra. El hombre sólo toma conciencia de sí al interior de un mundo ya iniciado y que determina el sistema de sus posibilidades.

Existen dos sujetos o, más bien, una escisión del sujeto: por una parte, el sujeto trascendental, condición incondicionada de todo lo empírico, en tanto que condición de posibilidad de la representación es irrepresentable, siempre retrocede, y, por otra parte, el sujeto empírico, objeto condicionado, limitando representable como cualquier otro objeto. El sujeto moderno es un "extraño duplicado empírico-trascendental" (*ibid.*, p. 310), condición de posibilidad y condicionado, fundamento y fundado, origen y originando, autónomo y heterónimo: "soberano sumiso" y "espectador contemplado" (*ibid.*, p. 304). El sujeto es un habitante del mundo determinado por sus leyes, pero que puede salir de él, sin dejar de estar adentro, y adoptar una posición trascendental, si no como su creador por lo menos sí como su origen. El sujeto es un afuera interior, una trascendentalidad inmanente, es y no es él mismo.

- B. Y si el hombre es la vez empírico y trascendental, por consiguiente, no puede ser autopresente, una presencia plena, si no que está separado de él mismo, siempre está difiriendo de sí.

El hombre está atravesado por lo otro, su pensamiento es cruzado por lo impensado, lenguaje es cortado por lo no dicho, etc., en general, por lo diferente, por algo que estado en él no es él, sin ser absolutamente distinto de él. El hombre no es un ser idéntico sino desigual, expuesto a lo diferente, a ese objeto que no puede objetivar, que siempre se le escapa. Lo diferente es para el hombre su gemelo, junto a él y sin él (cf. *ibid.*, p. 318).

Podemos entender ya cual es la explicación de los problemas del pensamiento moderno, por lo menos tal y como lo analiza la filosofía foucaultiana: **la filosofía moderna hace del sujeto, del Hombre, un ser finito, limitado, por ser empírico, lo fundamental: fundamenta todo en la finitud. es decir, en lugar de buscar el fundamento en un ser Absoluto, incondicionado, ilimitado, el pensamiento lo busca en algo relativo.**

- C. En el pensamiento moderno a la metafísica de lo infinito, de lo Absoluto, la sustituye la "análisis de la finitud", de lo relativo, pues el pensamiento moderno no sólo hace de lo finito el fundamento sino que esa finitud no ésta referida a nada exterior ni es resultado de un límite exterior ni es una finitud accidental (el hecho de que su vida puede terminar) sino que es una finitud esencial, una finitud moderna únicamente "reposa" en ella misma. (cf. *ibid.*, p. 306). Lo característico

del pensamiento moderno, podemos concluir, es pensar a la finitud en una referencia interminable a ella misma (cf. *ibid.*, p. 309).

Se comprende, entonces, que según la filosofía foucaultiana el problema del pensamiento antropológico, a pesar de su nombre, no es tanto el antropocentrismo o el convertir al hombre en este supremo, sino poner a algo finito como el fundamento, por lo tanto, puede haber pensamiento antropológico sin el hombre, pues puede colocarse en el lugar del sujeto del lenguaje (como veremos más adelante en este capítulo), al Trabajo, al Sistema, al Poder, etc., y el resultado será el mismo.

El pensamiento moderno, a pesar de presentarse como crítico, sigue manteniendo la idea de Fundamento, un fundamento finito, es cierto, pero que igual conduce a la idea de alcanzar lo Absoluto, de eliminar la finitud, el pensamiento moderno, así, se muestra como una metafísica de lo mismo, como veremos enseguida.

- D. Si el sujeto es trascendental, determina y constituye, pero también, es empírico, determinado y constituido, entonces, para que el sujeto cumpla verdaderamente su función de Fundamento, deberá demostrarse que el origen de esas determinaciones, que parecen imponérsele desde fuera al sujeto que es el origen de todo límite, exterior es un falso límite o que es, en realidad, una autolimitación, que es una expresión de su autonomía, de su libertad originarla de ponerse límites e ir más allá de ellos.

Así, lo que le interesa al pensamiento moderno no es tanto la posibilidad de conocimiento sino la del desconocimiento y del reconocimiento, es decir, encontrar cómo el Hombre puede ser lo que no es y que se le presenta "bajo la forma de una exterioridad testaruda" (ibid., p. 314). La tarea del pensamiento moderno es demostrar que, a pesar de que lo diferente no cesa de escapársele al sujeto, sin embargo, está habitado, de una cierta manera oculta, por él, que sólo esta dormido y que basta su toma de conciencia para apropiárselo: no es lo diferente sino su diferencia.

Es verdad que la modernidad no ha dado lugar a una moral, a un conjunto de reglas, principios y valores estables pues no se refiere a ningún absoluto exterior, sin embargo, todo el pensamiento de apropiarse de lo otro, de identificar lo diferente, de sacar lo oculto, de decirlo no dicho, etc (cf. ibid., p. 318). El deber ser del pensamiento moderno es demostrar como "lo otro, lo lejano es también lo próximo y lo mismo" (ibid., p. 300).

El pensamiento moderno es, pues, una metafísica de lo mismo, pues tiene como fin probar que lo Diferente es en el fondo lo mismo, que lo Separado es en realidad un simple Doble, que el "y" que relaciona a la identidad y la Diferencia no es una conjunción sino una división de lo Uno, que entre la identidad y la diferencia hay continuidad (cf. ibid., p. 331). Hay una dialéctica en la que siempre triunfa la identidad.

En efecto, el pensamiento moderno, como tratamos de explicar arriba, es un pensamiento siempre a la conquista de su contrario, por ello su metafísica es dialéctica. Con la dialéctica "creemos que contemplamos es estallido de la subversión del otro, pero en secreto la contradicción trabaja para la salvación de lo idéntico". La dialéctica es la consecuencia lógica de los límites fijos del entendimiento crítico: "la dialéctica no libera lo diferente sino que garantiza que no esté atrapado", pues sólo lo deja ser bajo la forma de lo negativo, como momento pasajero de la identidad (cf. PA, p. 25). En la dialéctica, la diferencia se encuentra dominada por un sistema que la hace entrar como parte de una totalidad que la sobrepasa (Th Ph, p. 20-21). Aunque en la dialéctica lo idéntico se pone fuera de sí es para "volverse a encontrar al final, envolverse y recogerse en la anterioridad" (PA. p. 18). Si en la dialéctica la identidad duda de sí, es porque sabe que a través de lo negativo puede triunfar sobre límites y resolver todas las opciones: es porque le ofrece el reposo (cf. *ibid.*, pp. 73-74).

- E. Pero es obvio que dado los presupuestos del pensamiento moderno el sueño dialéctico es sólo un sueño piadoso. El pensamiento moderno, como hemos visto, asigna a un ser finito la tarea infinita de fundar, tarea que requeriría unas fuerzas que no tiene. El sujeto moderno avanza hacia lo infinito por una voluntad finita que quiere vencer los límites para alcanzar lo Absoluto, autosuperándose. El pensamiento moderno es un pensamiento en el cual cada nuevo límite, cada nueva frustración, únicamente sirve de provocación, únicamente sirve de

aguijón, para la eterna insatisfacción que produce su creciente deseo de apropiación nunca alcanzada.

El pensamiento moderno, bajo tales presupuestos, no puede ser sino inestable, indefinido, pues no hay nada que pueda detenerlo ya que la finitud le promete, bajo la forma de lo indefinido, el infinito mismo que le rehusa. El pensamiento moderno señala "la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene fronteras pero que quizá no tiene esperanza" (PC, p. 305).

El pensamiento antropológico, como hemos visto, ha pretendido ocupar el lugar que la metafísica de lo infinito dejó vacío, por medio de una reunión de la dispersión del ser. En efecto, busca la condición incondicionada de todo, que resulta ser el sujeto humano y, aunque le atribuye la capacidad de síntesis y el papel de fundamento, sin embargo, la tarea de fundación sólo tiene sentido al interior de una metafísica dualista y partiendo de un fundamento absoluto, en cambio la finitud moderna arranca al fundamento de toda positividad calmada.

En la modernidad, efectivamente, la fundamentación no puede conseguirse nunca: todo Fundamento puede ser desenmascarado como fundado, todo lo que pretenda ser condición incondicionada puede ser denunciado como condicionado y así hasta el infinito. Lo infinito no es, pues, principio de fundamentación sino de desestabilización y de disolución de los fundamentos mismos que establece. Ser finito es estar limitado por unos límites que permiten cierta apertura pero que impiden

cerrarla. En el pensamiento moderno, podemos concluir, hay una crisis del Fundamento, pues nada puede ser afirmado como incondicionado, nada puede escapar a las condiciones, todo bascula sobre sí mismo irremediabilmente.

Por lo anterior se entiende que el pensamiento moderno no puede sino disputar de inmediato sus tentaciones metafísicas, minadas desde el interior por la finitud que las sostiene. Como el pensamiento moderno está referido a él mismo, nada puede permanecer quieto, todo está condenado a cambiar, es por ello, podemos deducir del análisis foucaultiano, que en la filosofía moderna hay un vals generalizando de "ismos".

La filosofía moderna sólo tiene la opción de buscar una fundamentación imposible o adoptar la forma de antifilosofía (cf. *ibid.*, p. 244). Efectivamente, la forma moderna de hacer filosofía es tratar de acabar con la filosofía: el proyecto de superación de la metafísica; pues considera que toda la filosofía lo ha sido es el rasgo común a todas las filosofías modernas, casi podríamos decir que lo define a un discurso como filosófico en la modernidad en su diferencial postmetafísico. Todas las filosofías modernas intentan escapar a la metafísica. El riesgo extremo asumido filosofía moderna es preguntarse si es posible una filosofía no metafísica, si lo no metafísico es necesariamente antifilosófico (cf. Th Ph, pp. 8-12, OD, p. 27 y F 1977g, p.84).

Pero el mayor problema es saber lo que todavía es metafísico en el intento por superar a la metafísica, medir hasta qué punto la superación en todavía una astucia metafísica. Por ello, la cuestión no es tanto saber si es posible dicho proyecto sino si tiene sentido plantearse. Es necesario preguntarse con la mayor hondura posible ese problema y explorar esa terrible madriguera en donde puede alojarse la posibilidad de una filosofía diferente, o por lo menos eso es lo que nos propone, como veremos en el siguiente capítulo, la filosofía foucaultiana.⁽⁶⁾

3.2 La historia metafísica⁽⁷⁾

Para acabar de entender el análisis foucaultiano del pensamiento moderno, ahora presentaremos el análisis de la historia moderna, la cual es una consecuencia de los presupuestos ontológicos del pensamiento moderno, ya que si el pensamiento moderno es un pensamiento de lo mismo o de la identidad, ésta sólo puede alcanzarse, debido al punto de partida finito, a través del tiempo. Además, la presentación de la historia moderna nos servirá para entender lo que propone la filosofía foucaultiana como alternativa a ella (una historia de los acontecimientos, como veremos en el siguiente capítulo).

Otra de las consecuencias de la ruptura de la episteme clásica, además de las ya mencionadas, es que la dimensión, por decirlo así, en que

(6) v. *infra*, una argumentación más clara en los apartados D y F de "Reflexiones finales".

(7) cf. a la "historia metafísica" con lo que diremos de la "historia de los acontecimientos" foucaultiana, en el apartado 4.2, y con "La ontología histórica", *passim*, capítulo quinto.

se desarrolla el pensamiento deja de ser el espacio, como en la episteme clásica, y toma su lugar el tiempo bajo la forma de Historia (cf. PC, pp. 356-357). En el siglo XVIII. en efecto, apareció la historia como aquello a partir de lo cual se constituyen los seres y como su modo de ser (cf. *ibid.*, pp. 215 y 250), se descubrió una historicidad propia de las cosas, interior a ellas (cf. *ibid.*, p. 357). Y el hombre que surgió al mismo tiempo que la historia, se encontró, en tanto que sujeto empírico, como un ser histórico al cual el tiempo le viene de afuera, como apresado dentro de una historia que le da sus condiciones, como "limitado por lo ilimitado de la historia". El pensamiento moderno descubre así al hombre, "en su ser propio, enmarañado en historias que no le están subordinadas, ni le son heterogéneas" pues la historia moderna es dispersión temporal: "el nudo inextricable de tiempos diferentes, que son exteriores y heterogéneos unos a otros" (*ibid.*, pp. 357-360).

La historia moderna se enfrenta a un problema similar al de la filosofía moderna y responderá como ella tratando de unificar y fundamentar, a través los postulados del sujeto y del origen y construyendo una historia continua y totalizante.

La historia moderna se plantea los problemas en términos trascendentales (cf. cit. (en) Eribon, D., pp. 427-428), como la filosofía moderna, es decir busca condiciones radicales de posibilidad, busca más allá de todo acontecimiento efectivo y singular un origen que es su condición de posibilidad incondicionada (cf. AS, p. 40.) y dicho origen es, desde luego el hombre. En efecto, es característico de la historia moderna considerar que

la explicación de la historia radica en el hombre (cf. *ibid.*, p. 284.) pues él es quien la crea, por medio de su actividad sintética o trabajo y, por eso, es lo fundamental respecto a la historia (cf. *ibid.*, p. 23). Más aún, considera que la historia no es sino la temporalidad propia del hombre, lo que el hombre hace de sí mismo, el lugar de su despliegue. La tarea de los historiadores modernos tiene que ser, por consiguiente, demostrar que el hombre está detrás de la historia, de todas las historias (cf. PC, pp. 358-359 y F 1969e, p. 24).

Pero lo anterior no es posible del todo, pues el hombre es un fundamento originario, tan originario que escapa a toda determinación histórica (cf. AS. p. 101), su origen no es histórico sino que siempre retrocede como una presencia siempre ausente en todo acontecimiento. Efectivamente, si el hombre es trascendental respecto a la historia, también es histórico, está dentro de ella, es su origen pero se encuentra apesado por lo ya iniciado, por lo ya sido, por lo hecho antes de él y sin él, o por lo menos así parece desde el punto de vista del sujeto empírico. La historia es, precisamente, lo que separa, dispersa al hombre (cf. PC, pp. 322-325), pero, la historia moderna, para eliminar esa peligrosa dispersión la convierte en una alienación del sujeto.

El retroceso del origen propio de la historia moderna permite suponer un momento, no fechable, antes de la apertura del origen, de la dispersión del tiempo, en que los dos aspectos del sujeto eran uno, en que no estaban separados, en que había una identidad originaria. Partiendo de este supuesto la historia cobra entonces, un aspecto negativo: es la separación

producto de la actividad constituyente del hombre; si el hombre esta doblado, si lo diferente se le enfrenta, si la historia misma se acumula y se presenta como independiente a él, es porque el propio hombre instaura una temporalidad lineal siguiendo un vector de crecimiento progresivo (cf. *ibid.*, pp. 254-256). La alineación es la otra cara del progreso, el precio de la evolución del hombre, el resultado de salir de la identidad indiferenciada (de la naturaleza).

Y si dicha concepción de la historia, nos dice la filosofía foucaultiana, hace surgir, recíprocamente, el sueño de la desalienación del hombre a través de la historia, será, entonces, en la historia misma, en un futuro indefinido, donde el hombre superará sus límites, finiquitará su finitud y restaurará la identidad, diferenciada, pero plena.

La concepción teleológica de la historia, casual, evolucionista que hemos presentando, no puede sino producir el sueño del "fin de la historia", en el cual la historia, en sentido trascendental, no tendrá por qué continuar pues la separación habrá desaparecido, el sujeto se habrá encontrado alcanzando su identidad: el círculo se habrá cerrado.

La historia moderna está obsesionada por la imagen del Retorno, de la curva del tiempo que permite encontrar al final lo que estaba al principio, toda ella apunta a una "cima virtual" en que "todas las disparidades, todas las diferencias, todas las dispersiones estarán reducidas" (*ibid.*, p. 323.). Claro está, lo anterior sólo puede ser una utopía, una promesa, situada

siempre en un más allá que se aleja cada vez que se intenta acercarse a él.
El Fin es la otra cara del origen.

La historia moderna, podemos concluir, tiene como función recoger la dispersión temporal y dicha tarea la realiza suponiendo un origen que se mantiene y se desarrolla y, para que ello sea posible, es necesario que la historia sea continua. La historia continua es, en efecto, la garantía de los poderes constituyentes del sujeto (cf. AS, pp. 20-24), la continuidad garantiza que el sujeto se recobrarán de todas las figuras extrañas de su odisea, la historia continua es la prueba que es el producto del trabajo de su libertad, del esfuerzo incesante de una conciencia desarrollándose, es la prueba de que las revoluciones no son sino tomas de conciencia.

La historia continua "es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto se le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que la historia no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta... la promesa de que el sujeto podrá... apropiarse de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia" (Ibid., p. 20). La historia moderna es para el sujeto "el lugar del reposo, de la certidumbre, de la reconciliación, del sueño tranquilizador" (AS, p. 24).

Se entiende por qué la historia moderna es totalizante y por qué intenta reducir los acontecimientos a una figura única, a la no diferencia de la absoluta continuidad. Dicha concepción de la historia tiene, sin duda, una función política y está ligada a una forma de poder específico (el

normalizador) (cf. VC., 160-166), pero lo que debemos notar ahora es que este tipo de historia, a pesar de su comienzo crítico, preguntando por las condiciones de posibilidad, en realidad, tiene como pretensión "explicar la totalidad", explicarlo todo, encontrar generalizaciones que pongan todo en su lugar y que permitan reducir todo a lo mismo, como la filosofía moderna busca una respuesta completa a todos los problemas, la condición incondicionada de todo.⁽⁸⁾ La filosofía foucaultiana, podemos adelantar, es un alternativa a dicha historia gracias a la filosofía de las diferencias que presupone su historia y gracias al procedimiento filosófico que emplea para ella, pero eso lo veremos con más detenimiento en nuestro próximo capítulo.

3.3 El giro lingüístico: el formalismo y la hermenéutica.⁽⁹⁾

En este apartado mostraremos como, a partir del análisis foucaultiano del pensamiento moderno se puede analizar y criticar el llamado "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea, en tanto que supuesta "superación" del pensamiento moderno para realizar lo anterior lo que haremos será: primero, presentar la situación ontológica del lenguaje en la Modernidad, después, la respuesta antropológica a dicha situación y, finalmente, las propuestas formalistas y hermenéuticas.

(8) La propuesta foucaultiana sobre el lenguaje, sobre la dispersión histórica del lenguaje, la presentaremos en el apartado 6.1, "La analítica de los discursos".

(9) v. el apartado C de "Reflexiones finales", para una definición más clara de qué entendemos por "metafísica".

La manera en que tratará de reunir al lenguaje la filosofía moderna será a través de una fundamentación trascendental, es decir, a partir del sujeto humano. En efecto, en la Modernidad el lenguaje es pensado como expresión del pensamiento del sujeto, anterior e independiente del lenguaje, el lenguaje es, pues, "pensamiento revestido de signos y hecho visible por las palabras" (OD, p. 18). La respuesta al problema de la significación del lenguaje es la intención, el querer decir del sujeto, el cual es excesivamente rico en relación al lenguaje. El hombre es la condición de posibilidad del lenguaje: quien lo usa, lo produce y lo reúne, por eso lo fundamental en el lenguaje se considera que son los pronombres y los verbos, en general, el sujeto de la actividad. El lenguaje, en dicha concepción, no es nada en sí mismo, su función es disiparse para que aparezca el sujeto. La modernidad colocó al lenguaje dentro del círculo del sujeto y en la gramática de la primera persona (cf. Th Ph, pp. 20-21).

Pero otra posibilidad es mostrar que el sujeto no es la condición de posibilidad del lenguaje sino, que al revés, el sujeto es condicionado por el lenguaje, por el sujeto sólo toma conciencia de sí mismo al interior del lenguaje, más aún "las disposiciones gramaticales de una lengua son el *a priori* de lo que puede enunciarse en ella" (cf. PC, p. 291); la manera de superar al paradigma moderno del sujeto es a través de un giro lingüístico, o por lo menos eso creen algunas filosofías contemporáneas, sin darse cuenta que nada sirve destronar al Hombre para colocar en el lugar del sujeto al Lenguaje.

En efecto, en la filosofía contemporánea el lenguaje se ha convertido en un sujeto trascendental, como aquello que da ser a todo (cf. F 1963a, F 1963 d, F 1964b y F 1966b), como el ser de todo pues todo es interpretado, no solo lo que hace el hombre sino que se cree que cada cosa "quiere decir algo", "tiene sentido". Nuestra filosofía está atrapada en un "sospecha semiológica" pues cree que "el lenguaje rebasa la forma puramente verbal y que hay muchas cosas que hablan y que son lenguaje". Nuestra filosofía no cesa de preguntarse si "lo mudo en lo mudo" no habla y si lo hace cuál es su gramática (cf. NMF, p. 24, PC, p. 287-299 y F 1967d, p. 49). El formalismo y la hermenéutica no son posibles sino bajo los supuestos anteriores, como enseguida veremos.

Antes de continuar es necesario repetir que la filosofía foucaultiana, si bien es cierto que tiene semejanzas aparentes respecto al formalismo y la hermenéutica, sin embargo, es crítica de ambos (aunque no ha dejado de ser confundida con ellos) y propone una alternativa diferente. Incluso versiones más recientes de la hermenéutica y del formalismo como los son la deconstrucción y la teoría de la acción comunicativa son cuestionados por ella. Aclaremos de paso que no buscamos demostrar que ellos son tal y como lo dice la filosofía foucaultiana (para lo cual tendríamos que hacer uso de un material diferente al que empleamos), lo que tratamos de hacer es más modesto: mostrar que la filosofía foucaultiana sí toma en cuenta los problemas filosóficos y las posturas que existen sobre ellos.

Ahora bien, para entender lo que dice la filosofía foucaultiana sobre el formalismo y la hermenéutica es necesario, una vez más, por última vez, a la ruptura de la episteme clásica, la cual tuvo como consecuencia que la forma y el sentido se separaran dando lugar a la posibilidad de por un lado, la hermenéutica (que busca el sentido oculto y una exégesis integral del mundo) y por el otro lado, el formalismo (que busca la red de simultaneidades y formalizar universalmente los lenguajes) (cf. PC, p. 97 y F 1966b, p. 12). Dichos proyectos parecen completamente opuestos, excluyentes, sin embargo, al final mostraremos su aceptación de los mismos presupuestos. A continuación primero presentaremos en análisis y la crítica del formalismo y después el de la hermenéutica, pues en esta última nos detendremos más tiempo.

- B. Normalmente se ha despreciado al formalismo, pues se ha considerado que el sentido es más importante que la forma, sin embargo, una de las grandes vertientes del pensamiento en general en el siglo veinte es el formalismo. En el terreno filosófico se puede clasificar de manera a los formalismos en dos grupos: la vertiente anglosajona o analítica (ligada a los desarrollos de la lógica matemática) y la vertiente continental o estructuralista (ligada al desarrollo de la lingüística estructural) (cf. F 1983c).

No hay duda de que existen ciertas semejanzas entre las propuestas de la filosofía foucaultiana y del formalismo (por lo cual la filosofía foucaultiana a sido frecuentemente confundida con él), pues

ambos ponen entre paréntesis las explicaciones a partir del sujeto (cf. F 1966d, pp. 2994-246). El formalismo, en principio por lo menos es incompatible con el antropocentrismo pues muestra que la conciencia no puede dar cuenta de las formas que hacen posible el sentido (cf. AS, p. 21). Y es verdad que el formalismo parece una buena manera de escapar al pensamiento "moderno" pues se olvida del origen para enfocarse a lo positivo (cf. PC, p. 205), pero en seguida veremos que no es así.

En efecto, en la vertiente anglosajona o analítica del formalismo se buscó una "teoría del conocimiento esto objetivo como análisis de los sistemas de significado" (F 1981a, p. 172), buscando, principalmente, las leyes de encadenamiento de los signos (cf. AS, p. 180). Pero para ella el lenguaje es a la vez representación de la realidad y expresión del pensamiento (cf. AS, p. 149 y Th Ph, pp. 17 y 26). No es raro, por consiguiente, que haya desarrollado dos proyectos: primero, purificar al lenguaje de todas sus imperfecciones e impurezas empíricas e históricas convirtiéndolo en un "reflejo exacto" o un "espejo limpio" de la realidad (cf. PC, p. 371); segundo, buscar un lenguaje lógico, puro simbolismo, capaz de sacar a la luz las implicaciones universales del pensamiento. Así, el formalismo analítico sospecha del lenguaje, de su capacidad representativa o de su poder expresivo, no lo toma por sí mismo, se olvida de lo efectivamente dicho, del engranaje de prácticas que lo atraviesan, de su carácter material y aleatorio, en fin, lo desprecia como mero medio para otra cosa.

En cuanto a la vertiente continental o estructuralista del formalismo, parece escapar al pensamiento antropológico pues no parte de la representación del sujeto sino de las condiciones formales que la hacen posible, pues "las cosas no llegan a la existencia sino en la medida en que forman parte de... un sistema" (ibid., p. 369). Pero la filosofía foucaultiana se opone a ella porque mantiene la pregunta trascendental, pues la estructura es, precisamente, una condición de posibilidades oculta que como invariable permite la producción de enunciados no efectivamente dichos sino posibles, la estructura, además, excluye las diferencias y los acontecimientos. El estructuralismo, en general el formalismo, extrae un "sobredicho" al lenguaje, sobrepasa lo efectivo buscando una forma ideal.

La teoría de la acción comunicativa habermasiana es, desde la perspectiva foucaultiana, un ejemplo de formalismo, pues considera al discurso como una forma ideal, intemporal y transparente que sería reprimido desde el exterior por el poder; ella es culpable, además de los errores ya mencionados, también lo es del pecado de utopismo, pues cree en la posibilidad de una sociedad sin relaciones de poder (cf. FR, p. 378). Nuestra crítica de ella porque al final discutiremos, en "Reflexiones finales", la posición habermasiana como parte del "racionalismo" contemporáneo.

- C. Pasemos ahora a la Hermenéutica. Recordemos que en la Modernidad, debido al ser histórico y disperso del lenguaje, pero también a la finitud que sostiene al pensamiento moderno, no hay palabra primera, lenguaje

originario ni acceso directo a las cosas, sino que todo lo dicho se inserta en lo ya dicho, en la tradición (por lo menos desde la perspectiva hermenéutica), que subsiste y que es el *priori* de toda palabra. El lenguaje moderno, dicen los heremitas, está atrapado en un redoblamiento histórico que hace ilusoria toda novedad pues todo lo que puede ser dicho parece ya dicho, es absorbido por él, de tal suerte que lo único que queda es repetir, copiar, reunir y volver a decirlo (cf. F 1963a y F 1963d.).

La hermenéutica, nos dice la filosofía foucaultiana, considera que las palabras son marcas, son huellas para una lectura que remiten a otra cosa, ausente o presente da lo mismo, la cual puede ser traída en parte a la presencia a través del comentario. La Hermeneútica sospecha de que el lenguaje no dice únicamente lo que dice sino que dice otra cosa, oculta otro sentido que es necesario sacar a la luz, parte, pues, del supuesto de que la palabra no muestra sino ocultando. La hermenéutica supone, por consiguiente, un desdoblamiento de la palabra en dos niveles" uno interior y otro exterior, uno esencial y el otro accidental, uno oculto y el otro manifiesto, uno permanente y el otro cambiante, etc., y, obviamente, valora el primer término de estas oposiciones de manera positiva considerándolo como más cercano a la verdad. La hermenéutica se basa, igualmente, en la existencia de la polisemia, es decir, en el hecho de que un mismo significante pueden tener varios significados o de que varios significantes pueden tener el mismo significado (cf. AS, p. 185), la relación, entonces, jamás es adecuada o equilibrada (cf. NC, p. 11) y en ella, deduce la hermenéutica,

hay una riqueza virtual, una "plétora" de la que siempre se puede sacar sentido.

Y la hermenéutica, sólo tiene sentido bajo el presupuesto de un texto original que la interpretación revelará un día (cf. PC, pp. 48-49). Sin embargo, en la Modernidad, a diferencia de la episteme renacentista, ya no hay lenguaje primero (cf. NC, p. 12, NMF, p. 30 y PC, p. 205). En efecto, el lenguaje moderno es un pura dispersión, por lo cual la traes hermeneútica no puede ser sino infinita y siempre en suspenso (cf. NMF, p. 32), pues de hecho, no hay nada que interpretar (cf. *ibid.*, p. 36), la hermeneútica, pues, resulta inútil. Además, parte del supuesto psicológico, como ya vimos, que la palabra es "traducción" del querer del sujeto, lo único que hace es mostrar que, debido a la finitud del sujeto, lo único que hace es mostrar que, debido a la finitud del sujeto, el lenguaje es el lugar del desconocimiento, de lo no dicho, que el sujeto dice sin querer o que quiere lo que no puede decir, etc., (cf. AS, pp. 44-45)

El comentario, en conclusión, presupone una metafísica: más allá de lo presente hay una presencia nunca presente, un origen que siempre retrocede y, por consiguiente, comparte los presupuestos del pensamiento moderno que en este mismo capítulo hemos descrito antes. la hermeneútica, por lo demás, limita el azar del discurso por medio de la repetición, sobrepasa lo dicho buscando lo no dicho, lo nunca dicho, lo indecible, el origen.

Pero se puede objetar que lo que dice la filosofía foucaultiana sobre la hermenéutica sólo es válido para la hermenéutica entendida como técnica de lectura de textos y no en el sentido contemporáneo, es decir, como un contextualismo. En efecto, la nueva hermenéutica parte del hecho de que todo lenguaje enraza en la historia y en una forma de vida, que las culturas son totalidades (cada cosa sólo tiene sentido en referencia a las otras) y para entrar en contacto con otras, para comprenderlas, se necesita de un saber hermenéutico que busca, detrás de las cosas el sentido que expresan (cf. PC, pp. 261-263); como vemos este tipo de hermenéutica mantiene los presupuestos de la hermenéutica tradicional (la sospecha semiológica y la alegórica) además, se olvida que dicha hermenéutica se desarrolló a partir del modelo fenomenológico del sujeto que rodea de significado.

También se puede pensar que las críticas de la filosofía foucaultiana no afectan a la desconstrucción pues ella elimina los componentes metafísicos de la hermenéutica, y también del formalismo, llevando sus presupuestos hasta sus últimas consecuencias, incluso es común poner a Foucault y a Derrida en el mismo casillero (como postestructuralistas, como postmodernistas, como irracionistas, etc.) sin embargo, la filosofía foucaultiana siempre ha tomado distancia respecto de la desconstrucción.

En efecto, para la filosofía foucaultiana la desconstrucción es una forma de hermenéutica ya que mantiene la idea de que hay un origen, ausente, es verdad, pero lo sigue buscando, poniendo de manifiesto,

simplemente, todas las aporías del pensamiento moderno (como veremos con más detalle al final de nuestro texto); además, la desconstrucción que en el textualismo, es decir, en la reducción de las prácticas discursivas a trazas textuales, suponiendo que no hay nada exterior al texto; también sacraliza a la escritura, convirtiéndola en aquello a partir de lo cual el espacio se dispersa y el tiempo se despliega, la *différance* sigue cumpliendo las funciones de actividad sintética; nos habla igualmente del olvido y de la represión de la escritura, y cae en la exaltación ultralírica de ella, según la cual la escritura es en sí misma la liberación de las determinaciones y que entre más la escritura se hunde en la intransitividad, por ese mismo hecho más es revolucionaria (cf. F 1969f, HL II).

Existen, en resumen dos tipos de hermenéutica: 1) aquella que cree en la existencia del origen y en la posibilidad de acceder a él (aunque nunca lo alcance), a ella podemos llamar tradicional o metafísica; 2) aquella que no cree en la existencia del origen y en la posibilidad de acceder a él (aunque siga interpretando), para ella el origen no es una presencia plena sino una presencia diferida o una presencia ausente, a ella le podemos llamar moderna o postmetafísica; pero ambas, como vemos, son dos posturas respecto del origen (la segunda es la consecuencia de partir de la finitud) (vs. Reflexiones finales), ambas, igualmente, sirven para borrar las diferencias y limitar los acontecimientos.

Desde este punto de vista, la hermenéutica y el formalismo se propone lo mismo, no es raro, entonces, que los dos apelen a lo ya dicho, a lo a priori, a lo que desde el principio determina lo que se dice, en el caso del formalismo, la forma que se mantiene constante a pesar de los cambios, lo cual nos remite a la esencia y ésta, a su vez, a la presencia, al ser y al origen. La hermenéutica y el formalismo no son opuestos: interpretar es buscar una estructura oculta y explicitar el significado de cada cosa a partir de ella y formalizar es descifrar lo que hace posible a los elementos de algo (cf. HL II, pp. 228-240). Ambos, en fin, están ligados a tecnologías de poder modernas muy precisas (cf. VC, VHI y VS.).⁽¹⁰⁾

Las conclusiones de este tercer capítulo son: (1) la filosofía foucaultiana parte de un análisis moderno, principalmente en lo que se refiere a sus presupuestos ontológicos; (2) la filosofía moderna trata de reunir y fundamentar la dispersión del ser que aparece en la Modernidad a través de una reflexión trascendental que busca una condición de posibilidad incondicionada o absoluta; (3) dicha condición incondicionada es el sujeto (humano), el cual, debido a su finitud, se convierte en origen; (4) puede haber pensamiento antropológico sin el Hombre; (5) el pensamiento antropológico, al tener un fundamento finito, conduce a una metafísica de lo Mismo la cual busca demostrar que lo Diferente es parte de la Identidad (del sujeto); (6) el problema filosófico u ontológico más radical en la Modernidad es el de la

⁽¹⁰⁾ Nuestra propuesta se distancia, por lo menos en este punto, de la de Dy R, pues, en principio, no hablamos de "más allá" o de superación del formalismo y de la hermenéutica sino de "alternativa", segundo, nosotros consideramos que la filosofía foucaultiana también es crítica, tanto de la hermenéutica contextualista como de la deconstrucción.

superación de la Metafísica; (7) la historia metafísica continuista, teleológica y totalizante es la consecuencia de los presupuestos ontológicos antropológicos y metafísicos modernos; (8) el giro lingüístico no basta para evitar al pensamiento antropológico, por el contrario, el primero continua aceptando los presupuestos del segundo.

CAPITULO 4
LA FILOSOFIA FOUCAULTIANA

CAPITULO 4

LA FILOSOFIA FOUCAULTIANA

En el primer capítulo intentamos poner en cuestión algunas de las interpretaciones y lecturas que se han hecho del trabajo foucaultiano, principalmente, pusimos en cuestión los procedimientos y los presupuestos de dichos procedimientos que se emplean para leer e interpretarlos pues son propios de la Historia de las ideas (y, más radicalmente, del pensamiento antropológico y de la metafísica de lo Mismo así como de lo Gubernamentalidad moderna), la cual ha sido criticada por la filosofía foucaultiana; en el segundo capítulo expusimos las críticas y los malentendidos que existen en torno a los textos y al trabajo foucaultiano y que son los que nosotros tratamos de responder y solucionar respectivamente en nuestro texto; en el capítulo anterior, el tercero, presentamos el diagnóstico que la filosofía foucaultiana hace del pensamiento moderno pues es partiendo de él, que establece su propuesta.

Ahora en este capítulo y en el que sigue trataremos de exponer y justificar lo que para nosotros es la filosofía foucaultiana, más en concreto” 1) trataremos de mostrar que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias y, 2) discutiremos la relación que existe entre la filosofía y la historia en el trabajo foucaultiano pero también, expondremos lo que para nosotros es la historia foucaultiana, a saber, una historia de los acontecimientos. En ambos casos intentaremos mostrar que la filosofía foucaultiana sí tiene en cuenta las críticas que se le han hecho (aunque no

sean del todo fundamentadas) así como su propio diagnóstico del pensamiento moderno (al cual caracteriza, como se recordará, como un pensamiento antropológico y como una metafísica de lo Mismo que conducen a una historia continuista y totalizante); la filosofía de las diferencias y la historia de los acontecimientos pretenden ser una alternativa a el pensamiento moderno, pero, también, a lo que hemos llamado postmetafísica. En efecto, trataremos de distinguir a la filosofía de las diferencias de la filosofía de la Identidad y de la filosofía de la Diferencia y a la historia de los acontecimientos de la Historia del Origen y del Acontecer, pues Diferencia y Acontecer son las consecuencias del postulado del Origen.

Por lo anterior la última tarea que realizaremos en este capítulo será mostrar que la filosofía foucaultiana, a diferencia de la metafísica y de la postmetafísica, no pretende acabar con los problemas, ya sea solucionándolos o disolviéndolos, pues ella no es totalizante en ningún sentido, por el contrario, se presenta deliberadamente como parcial y provisional.

Dos aclaraciones son pertinentes antes de pasar propiamente al desarrollo de este capítulo: primera, el último núcleo de críticas y de malentendidos, el que se refiere a la supuesta metafísica foucaultiana, trataremos de responderlo en este capítulo pero, igualmente, en el siguiente, cuando discutamos a la filosofía histórica foucaultiana; una discusión más radical, es decir, en el terreno ontológico, de la propuesta

foucaultiana frente a otras propuestas filosóficas actuales se podrá encontrar en "Reflexiones finales".

4.1 La filosofía de las diferencias

Recordamos que nuestra hipótesis de trabajo es que los textos foucaultianos presuponen una filosofía o que el trabajo foucaultiano constituye una filosofía. En efecto, en prácticamente todos los textos foucaultianos no sólo aparecen nombres de filósofos o de corrientes filosóficas sino que en ellos son discutidos diferentes problemas filosóficos, así como las diferentes posturas que existen sobre ellos (cf. HL, NC, etc.), incluso, se presentan propuestas alternativas pero filosóficas, en resumen, el trabajo foucaultiano no ha dejado de tomar en consideración a la filosofía (lo cual no quiere decir que no sea crítica respecto a ella). Nosotros trataremos de mostrar que lo anterior no son simples digresiones o residuos en el trabajo de un historiador sino que son una parte esencial del trabajo foucaultiano, pues los textos foucaultianos no pueden ser entendidos y valorados si no se toma en cuenta dicha filosofía (como hemos tratado de mostrar en los capítulos anteriores) y, de hecho, la gran mayoría de críticas y de apologías simplistas tienen su origen en no haber reflexionado en lo anterior. Es fácil dejarse llevar por lo contado, las fábulas o el lado anecdótico de los textos foucaultianos sin reparar en la manera en que están contruidos y lo que presupone ello, es decir, las elecciones ontológicas que implica. Repetimos, para nosotros sí existe una filosofía foucaultiana.

Sin embargo, la hipótesis que presentamos es, sin duda, cuestionable ya que, como vimos en el capítulo tercero, críticos y apologistas concuerdan en afirmar que el trabajo foucaultiano es ajeno a la filosofía (y de ahí su "error"). En efecto, se preguntará, ¿en qué sentido es filosofía la "filosofía foucaultiana"? Aparentemente no se ha dedicado a ninguno de los problemas que comúnmente los filósofos consideran como suyos. En verdad, ¿de qué tipo puede ser la filosofía foucaultiana (si la hay)? Si la filosofía es búsqueda del Origen, de la condición incondicionada de todo, desde luego que la empresa foucaultiana no puede ser considerada, en ningún caso, como filosófica. No obstante, debemos preguntarnos si ésta es la única posibilidad que existe para la filosofía, si la filosofía actualmente puede ser eso y únicamente eso o si no es mejor revisar la concepción de filosofía que tenemos. Nosotros hemos optado por lo segundo e intentaremos mostrar en las siguientes páginas que en los textos y el trabajo foucaultiano podemos encontrar la posibilidad para un nuevo ejercicio de la filosofía.⁽¹⁾

(1) Antes de continuar queremos hacer un largo paréntesis para aclarar nuestra propuesta sobre la filosofía foucaultiana.

Hablar de una "filosofía" puede sonar o ingenuo o neoconservador pues parece que queremos volver a aprisionar al trabajo foucaultiano en una jaula disciplinaria de la que se ha liberado con tanto trabajo. ¿Qué entendemos por "filosofía"? Desde luego que no tenemos una concepción meramente académica de la filosofía (es decir, no creemos que la filosofía es simplemente lo que hacen aquellos que son reconocidos por las facultades de filosofía), sin embargo, se nos puede objetar que continuamos dando una connotación valorativa positiva a dicha palabra y, para bien la filosofía ha dejado de pretender tener funciones legisladoras, creyendo ser la ciencia primera y el fundamento de las demás, indicándoles su límites legítimos y juzgándolas acerca de sus derechos. La filosofía ha dejado de ser un saber especial pues sus problemas se han dispersado en diferentes disciplinas, las cuales sí dan un conocimiento concreto y positivo de las cosas (según se cree).

Estamos de acuerdo en que hay que poner en cuestión las pretensiones absolutistas de ciertas filosofías, pero, también, es necesario poner en cuestión las pretensiones absolutistas en contra de la filosofía. Creemos que se hace a la filosofía víctima de un juego doble: por un lado, se le culpabiliza, en tanto que metafísica, y en tanto que la Modernidad es su culminación, de los males actuales, debido a sus pretensiones absolutistas (las cuales son, se supone, el principal peligro que los filósofos deben combatir), pero, por otro lado, se cuestiona sus pretensiones absolutistas.

mostrando que son ilusorias pues la filosofía es una mera especulación que no tiene ningún efecto práctico.

Para nosotros ni la filosofía es la responsable directa del *Ge-Stell* ni es una mera quimera. Francamente, no sólo nos parece aburrida la anti-filosofía sino que, en el fondo, ella no es lo que pretende ser ni puede conseguir lo que se propone pues hay una contradicción pragmática en lo que hace.

En efecto, durante mucho tiempo se consideró que la tarea de los filósofos era sacar a los hombres de la *doxa* de la caverna, pero, desde el siglo XVIII quizá, la tarea de la filosofía ha sido sacar a los filósofos de su propia caverna, es decir, hacer anti-filosofía (bajo al forma del proyecto de superación de la metafísica), pero lo anterior es simplemente invertir la estructura, hacer de lo que antes era valorado negativamente (lo empírico, lo material, lo sensible, lo histórico, etc.) el Fundamento, de tal manera que se pueda criticar a las filosofías anteriores como ilusiones.

A nosotros nos parece que la tarea de la filosofía no se puede reducir a autoanularse, a dedicarse a denegar lo que dice o a curar las enfermedades que ella misma produce. Pues, por principio, es falso que las pretensiones absolutistas son exclusivas de los filósofos, al contrario, actualmente es casi imposible encontrar a un filósofo que haga afirmaciones tan metafísicas (en el sentido que dan los postmetafísicos a esta palabra) como las que se pueden encontrar en otros lados. Por otra parte, es falso que la única filosofía posible o que las únicas filosofías que han existido son "metafísicas". Estamos de acuerdo en parte que una de las tareas de la filosofía actualmente es "vigilar" o prevenir las pretensiones absolutistas de algunas filosofías, pero, igualmente, lo es cuestionar los intentos por ocupar el lugar vacío dejado por la metafísica, como lo podrían hacer y de hecho lo han hecho la religión, la ciencia, el arte, etc.

¿Qué entendemos por "filosofía", entonces? Una práctica, autónoma pero relacionada con otras prácticas y determinada históricamente. Entendemos por "práctica" una actividad reglada. Lo anterior es importante porque la filosofía no es una mera "especulación" o "contemplación" sino que es una manera de hacer, una actividad que tiene reglas y efectos específicos. Pero ¿en qué consiste la "actividad filosófica"? Es una actividad que consiste en poner en cuestión los supuestos de lo que se hace. Entendida así, la filosofía no es, por consiguiente, una actividad exclusiva de un gremio.

La filosofía es una práctica efectiva no el reflejo, la expresión, etc., de otra cosa, por tanto, debe ser considerada de manera particular, puede, sin duda, ser analizada de diferentes maneras, entre otras, de manera histórica; sin embargo, no hay que convertir a la historia en un metalenguaje haciendo de la filosofía un mero caso, ejemplo, etc., creyendo que la historia puede decir, de forma neutral y libre de todo presupuesto, "lo que en realidad es la filosofía", pues dicha posición tiene el defecto de que, aunque pretende estar "más allá de la filosofía" (si no fuera así no podría convertir a la filosofía en objeto) y acabar con las ilusiones filosóficas acerca de lo que es ella misma, dicha posición tiene el defecto, repetimos, de que puede ser fácilmente, a su vez, hecha objeto, de crítica, es decir, ser acusada de positivismo ingenuo o dogmático.

No obstante se nos puede objetar que en lugar de denegar las connotaciones comunes de los términos, por ejemplo, "filosofía" o "crítica" (pues su uso puede dar lugar a confusiones), debemos proponer, mejor, un cambio de vocabulario o utilizar términos como "arqueología" o "genealogía", los cuales fueron acuñados por Foucault para escapar a la red de significados o a la tradición de la metafísica occidental.

Nuestra respuesta a ello es: primero, como hemos mostrado antes en el capítulo primero, no es muy conveniente el uso de esos términos debido a que pueden dar lugar a confusiones, pues por su significado etimológico remiten a los Principios, al Origen y a la Génesis (lo cual es, precisamente,

lo contrario de lo deberían designar), además, siguen planteándose como "logos" (no son, pues, términos totalmente ajenos a la red de significados propios de la metafísica occidental), es decir, plantean el mismo tipo de problemas que los términos como "arqueología" o "genealogía" han segundo, porque términos como "arqueología" o "genealogía" han llevado a pensar que designan métodos que servirían para periodizar el trabajo foucaultiano; tercero, porque el uso de dichos términos no es ni constante ni coherente en los textos foucaultianos, repetimos: también son problemáticos.

Pero, además de las razones anteriores, que serían de tipo negativo o indirecto, para usar los términos "filosofía" o "crítica", por ejemplo, para referirnos al trabajo foucaultiano, es que si existieran numerosos textos foucaultianos (de diversas fechas, de diferente estatuto teórico) en los que se designa al propio trabajo foucaultiano con "filosófico" y "crítico", por lo cual el uso de esos términos no es una imposición arbitraria de nuestra parte. Claro está que se nos puede objetar que no se puede pasar simplemente de una cuestión de hecho a una de derecho, sino que lo importante es si dicho uso es correcto, adecuado, etcétera; nosotros coincidimos con una objeción de este tipo y, de hecho, consideramos preferible, por estar más justificado, el uso de términos como "filosofía" o "crítica" que otros vocablos aparentemente más radicales.

En efecto, si se recuerda lo que hemos dicho en el segundo capítulo, las pretensiones de superar a la metafísica o de estar más allá de ella son ingenuas o simplistas; de la misma manera, nos parece, es ilusorio creer que prescindiendo del uso de un término se pueden evitar o hacer desaparecer los problemas filosóficos que plantea su uso, pues dichos problemas no son meramente "lingüísticos" sino que son fundamentalmente de orden práctico, institucional, histórico, etc.

Como hemos tratado de mostrar en el segundo capítulo, no se puede dejar simplemente de lado un término filosófico (como "crítica", "verdad", etc.) porque es contradictorio lógica y pragmáticamente (para rechazarlo hay que hacer uso de él, se lo sigue presuponiendo), no sólo eso, sino que, además, lo único que se hace es denegarlo, afirmarlo de manera indirecta, pero de una manera acrítica (aceptando su acepción común y corriente) y al final volviéndolo a presentar de manera apenas disfrazada.

No estamos afirmando que ciertos términos no se pueden dejar de usar (pues, al fin y al cabo, el uso de los términos es convencional) sino que las actividades que ellos designan no se pueden dejar de ejercer de manera inmediata o total. Es absurdo pensar que la palabra es la cosa misma, pero, también, es absurdo pensar que dejando de usar una palabra desaparece con ello aquello a lo que la palabra se refiere (desafortunadamente las cosas no son tan sencillas). Por ejemplo, en el caso de la palabra "crítica", cuando se dice que el uso no es adecuado ¿no se está "criticando" el uso de ese término?; cierto, se puede decir que no se está "criticando" sino "desconstruyendo", sin embargo, por el contexto queda claro que únicamente se está buscando un sinónimo para designar la misma operación y de nada sirve cambiar de término si se sigue ejerciendo, aunque de manera ligeramente diferente (y no estamos subestimando de ningún modo esas pequeñas diferencias), una actividad como la que comúnmente se designa con el término crítica. Otro ejemplo, si se dice que la verdad no es adecuación, con la realidad, sino que, en realidad, la verdad es convención, es decir, que lo adecuado con la realidad es decir que la verdad es convención ¿no es obvio que no se está sustituyendo una cosa por otra totalmente diferente, sino que, por mucho, se está modificando un poco el sentido?

Para nosotros, más que pretender rechazar, evitar, etc., de manera absoluta o de pretender inventar términos supuestamente más allá de los existentes (pero que, en realidad no surgen de la nada, pues tienen relaciones crípticas con aquello que deberían eliminar), lo que hay que hacer, nos parece, es mejor, diferenciar, distinguir los diferentes significados o, más bien, los usos diversos que históricamente han existido y podrían hacerse de los términos existentes. Más que intentar estar

más allá criticando la crítica, por ejemplo, hay que mostrar que los términos designan actividades, que son herramientas, que se puede hacer diferentes cosas con ellos, claro está, que algunos de sus usos son cuestionables, pero que ello no significa que debamos o podamos abandonarlos totalmente.

Pero lo anterior puede sonar, de nuevo, conservador, melancólico o hermenéutico: es decir, como los hermencitas nosotros parecemos convencidos de la imposibilidad de la superación de la metafísica, por lo cual la tradición, lo ya dicho, es un límite infranqueable; parece, en efecto, que estamos diciendo que como todo término es metafísico, lo único que podemos hacer es jugar con los términos, desplazando su sentido, mostrando sus ambigüedades, etc., a la manera deconstructiva. Y se nos podrá objetar, entonces, que la filosofía foucaultiana, frente a lo anterior, propone entender a la filosofía como una ética, es decir, como una libre y total invención de uno mismo, como la búsqueda de nuevos vocabularios para describirnos de una manera que nos permita evitar las mistificaciones metafísicas.

Respondemos diciendo que, nosotros, desde la introducción a nuestro texto, nos hemos opuesto a las conclusiones melancólicas de los hermencitas y hemos señalado, también, que la filosofía foucaultiana nos proporciona una alternativa a ellas, incluso hemos recalcado que la ética foucaultiana consiste en dejar de ser lo que se era y abrirse a otras posibilidades de ser; sin embargo, nos oponemos a la interpretación de la ética foucaultiana como un modernismo ingenuo o como un vanguardismo trasnochado, es decir, como la creencia de que es posible hacer tabla rasa de pasado, que se puede romper totalmente con la historia, que se puede inventar de la nada algo totalmente original, etc. Nosotros hemos tratado de mostrar, por el contrario, que la filosofía foucaultiana es conveniente que sea tomada como una filosofía de las diferencias de las pequeñas y múltiples diferencias, no de la gran y definitiva Diferencia. La filosofía foucaultiana nos muestra, en efecto, que nuestro ser es plural, discontinuo, etc., frente a las filosofías metafísicas o de la Identidad, no obstante, no propone una filosofía de la Diferencia o de un más allá absoluto y radical. La filosofía foucaultiana habla de cambios, pero de cambios concretos y limitados, no de una Discontinuidad abstracta.

Nosotros consideramos que más que abrir a la filosofía a lo Diferente, presuponiendo, de esta manera, que la filosofía es un coto cerrado con límites claros y definitivos, es mejor mostrar, primero, que la filosofía, a través de su historia y en el momento presente, está ya abierta, es ya plural y cambiante. Por ello, en nuestro texto, en lugar de intentar mostrar que el trabajo foucaultiano está más allá de la filosofía (lo cual es ilusorio), hemos tratado de mostrar que el trabajo foucaultiano constituye una filosofía, una filosofía de las diferencias, que es diferente a otras filosofías, que constantemente se ha diferenciado de ella misma, que no ha cesado de diferenciar las cosas, que se han hecho y se pueden hacer diferentes usos de ella, es decir, que la filosofía foucaultiana es un conjunto de diferencias o de actividades diferenciadas.

Lo anterior nos da pie para aclarar (aunque quizá sólo sea repetir) lo que hemos intentado hacer: no quedarnos en la filosofía tradicional pero, tampoco, hacer antifilosofía, cuestionamos las pretensiones absolutistas de la filosofía pero, también, las pretensiones absolutistas de la filosofía pero, también, las pretensiones absolutistas de la filosofía pero, también, las pretensiones absolutistas en contra de ella; no estamos defendiendo desde luego, "la institución filosófica" sino una actividad, una práctica histórica y específica, que nos permite analizar críticamente los presupuestos de lo que hacemos para modificarlos hasta cierto punto. Lo que intentamos hacer no es un simple alegato a favor de la filosofía, sino una ontología histórica de la filosofía, entendiendo por ello no una mera descripción supuestamente neutra de lo que sucede sino un análisis crítico de los presupuestos, ontológicos, de la filosofía actualmente).

Un complemento a esta propuesta filosófica puede encontrarse en el apartado I de "Reflexiones finales".

La filosofía foucaultiana no es, evidentemente, una filosofía tradicional o metafísica (en eso concordamos con apologistas y críticos), pues está construida, precisamente, para poner en cuestión el pensamiento antropológico y a la metafísica de lo Mismo, es decir, a los postulados del sujeto y de la Identidad (cf. OD. p. 21). Es fácil mostrar, que no es una filosofía del sujeto ni de la Identidad y que, por el contrario, busca "disociar la forma tranquilizante de lo idéntico", así como restituir todo lo que "nos prohíbe la identidad" (MFP, p. 26); es fácil mostrar, así lo han hecho muchos intérpretes repetidamente, que la filosofía foucaultiana intenta "desplegar una dispersión que no se pueda reducir jamás" o que "trata de operar un descentramiento que no deje privilegio a ningún centro" (AS, p. 345).

No hay duda, reiteramos, que la filosofía foucaultiana no es una filosofía de la Identidad, pero ¿ello quiere decir que es una filosofía de Diferencia? ¿Es la "dispersión" de la que nos habla con la Diferencia de la que nos hablan las filosofías de la Diferencia? Nuestra respuesta a estas preguntas es definitivamente negativa: la filosofía foucaultiana no es una filosofía de la Diferencia sino de las diferencias. Y no se crea que únicamente proponemos un cambio en el número de un mismo sustantivo pues, como veremos en seguida, en esas pequeñas y plurales diferencias radica la singularidad del proyecto foucaultiano.

Para entender por qué rechazamos la idea de que la filosofía foucaultiana es una filosofía de la Diferencia es necesario recordar lo que

dijimos en el capítulo anterior: debido al fin del pensamiento clásico en la Modernidad ya no hay continuidad del ser sino una dispersión (en el ser, en la historia, en el lenguaje, etc.); recordemos que el pensamiento trata de acabar con esa dispersión fundamentándola y reuniéndola a partir del sujeto y que la finitud del mismo conduce a una incansable búsqueda de la Identidad.

Una opción frente a la filosofía de la Identidad moderna parecería ser una "filosofía" de la Diferencia o de lo Otro, es decir, buscar liberar a la diferencia, a través de una crítica apocalíptica de la Razón occidental mostrando que lo que existe verdaderamente no es la identidad sino la Diferencia. Esta opción, según críticos y apologistas, es la que se supone asumió la filosofía foucaultiana. Dicha opción tiene, sin embargo, el claro defecto de ser ingenua y autocontradictoria, es decir, presupone lo que quiere atacar y así, en realidad, lo confirma; además convierte a la Diferencia en lo que antes era la Identidad, únicamente cambia el lugar de los términos en la estructura, por lo cual, permanece atrapada en ella.

Otra opción, que parece más radical que la que acabamos de mencionar, podría ser la filosofía de la Diferencia o de la Diferencia diferida: en principio, ha mostrado que el proyecto de superación de la metafísica (en esto concuerda con la filosofía foucaultiana) y, a partir de eso (y aquí comienzan las diferencias con la filosofía foucaultiana) afirma que el pensamiento antropológico es la culminación del olvido del ser o de la diferencia ontológica (ser/ente, presencia/presente), pero nos dice que ese olvido no es accidental pues el ser sólo se muestra ocultándose, que el ser

es una presencia ausente, que la diferencia ontológica es diferencia diferida, por lo cual lo único que nos queda es una hermenéutica inútil (estas tesis la discutiremos más radicalmente en "Reflexiones finales"). Esta opción tiene el defecto de que sólo si se parte de un sujeto finito se llega a la conclusión de que el origen nunca es presente, sino que siempre retrocede, es decir, tiene el defecto de que mantiene los supuestos del pensamiento antropológico, aunque, es cierto, lo lleva hasta sus conclusiones, obviamente, aporéticas.

Está por demás decir que la filosofía de la Diferencia o del Individualismo, del elogio de la segunda revolución individualista, no representa una opción frente al pensamiento moderno (tampoco frente a la Gubernamentalidad), sino que, más bien, es su consecuencia, su vulgarización acrítica, presuntamente postmetafísica (esta opción, también la retomaremos en "Reflexiones finales", al final de nuestro texto, en el apartado D).

Ahora bien, si es cierto, como hemos dicho, que el pensamiento moderno es cuestionable y que las filosofías de la Diferencia no son una opción real, entonces, ¿qué nos queda? Nos queda la alternativa (que no es un "más allá") de la filosofía de las diferencias foucaultiana. ¿Filosofía de las diferencias? Siendo nombres como los de "arqueología", "genealogía" o, últimamente, teoría del sujeto" los más socorridos para catalogar el trabajo foucaultiano hablar de una filosofía foucaultiana puede resultar no sólo inusual sino, francamente, una herejía: ¿en qué lugar dijo Foucault que su trabajo era eso y verdaderamente eso?, ¿cuál de los grandes intérpretes lo

ha dicho? ¿No estaremos adjudicando al trabajo foucaultiano un título que corresponde más bien a otras iniciativas? Es cierto, se nos podrá objetar, que en algunos textos o, mejor, en algunos párrafos de algunos libros, Foucault habló de la diferencia, quizá por influencia de éste o de aquel autor y como una torpe manera de separarse del estructuralismo, empero, todos sabemos que el trabajo foucaultiano siempre fue...

La filosofía foucaultiana no es una filosofía de la Diferencia (de lo Otro, de la diferencia diferida o del Individualismo) sino una filosofía de las diferencias. No basta, ciertamente, con afirmar lo anterior sino que hay que mostrarlo a través del análisis de textos (que, por cierto, han sido sistemáticamente dejados de lado y menospreciados por la mayoría de los intérpretes) así como argumentar su pertinencia. En las siguientes páginas trataremos de exhibir lo oportuno del nombre "filosofía de las diferencias", pero, asimismo, intentaremos explicar en qué consiste, deshaciendo, de paso, algunos malentendidos.

La filosofía de las diferencias foucaultiana establece que "somos diferencias", es decir, que las diferencias "la dispersión que somos y hacemos" (ibid., pp. 22-223). La filosofía foucaultiana es "la posibilidad al fin dada de pensar las diferencias hoy día, de pensar el hoy como diferencias de diferencias", es el análisis de las reglas por medio de las cuales "se juegan, siempre nuevas, esas diferencias que somos, esas diferencias que hacemos, esas diferencias entre las cuales erramos". La filosofía foucaultiana es "la más singular, la más diferente" de las filosofías, la mejor filosofía para pensar "las diferencias que nos atraviesan y nos dispersan" (F

1969b, p. 37). ¿No es verdad, pregunta la filosofía foucaultiana, que la mayor empresa actualmente es pensar las diferencias? (cf. th ph, p.11). Filosofía de las diferencias, pues, pero ¿qué implica esto?

En principio, la filosofía foucaultiana no habla del "gran rechazo" o del "gran olvido", pues le es ajeno el absolutismo tanto de la filosofía de la Identidad como el de la Diferencia, habla, por el contrario, de pequeñas, íntimas, apenas perceptibles diferencias. Para la filosofía foucaultiana la manera de poner en cuestión a la Identidad no es oponiéndole la Diferencia, ya que "no se trata en absoluto de sustituir una categoría abstracta por otra no menos general y abstracta" (AS, p. 93). Para la filosofía foucaultiana entre la Diferencia y la Identidad hay todo un pulular de diferencias que merecen ser consideradas.

La filosofía foucaultiana no convierte a la diferencia en un nuevo principio trascendental, no reduce a todas las diferencias a una única Diferencia fundamental, no las convierte en meras apariencias de una Diferencia profunda y recubierta (cf. AS) ni se limita a afirmar "viva la Diferencia", sino que la filosofía foucaultiana es un análisis de ellas, pero no análisis en el sentido de división de lo que está unido sino de diferenciación de lo diferente.

Pero las diferencias no son para la filosofía foucaultiana átomos indivisibles, la diferencia no es para ella "el tope del análisis, el límite que ella misma señala desde lejos sin poder definir ni darle especificidad" (ibid. p. 296), sino algo que el análisis no cesa de diferenciar. Para la filosofía

foucaultiana la diferencia es "una forma y una función específica según el dominio y el nivel en que se sitúa" (ibid. pp. 13-14). La filosofía foucaultiana es pluralista, su problema es la distinción (cf. AS, p. 287). La filosofía de las diferencias es, precisamente, un análisis de las diferencias, una diferenciación diferencial de las diferencias, no deja de distinguir los diferentes tipos de diferencias que hay y de determinar las variadas relaciones que se pueden establecer entre ellas, no cesa de "compararlas u oponerlas las unas a las otras en la simultaneidad en que se presentan, distinguirlas y ponerlas en relación en lo que pueden tener de específico" (ibid., pp. 250-263).

Las diferencias no son para la filosofía foucaultiana algo que recibe a pesar suyo del material con el que trabaja sino que son el resultado de una operación deliberada, la diferencia es un concepto operatorio y que forma parte de "una manera de hacer" o de un procedimiento. Por eso, nos parece, es adecuado hablar de una filosofía de las diferencias para referirnos a la filosofía foucaultiana pues ella, como acabamos de ver, tiene como propósito "hacer las diferencias: construirlas como objeto, analizar y definir su concepto" (ibid., p. 345)

La filosofía foucaultiana no puede ser considerada cada una filosofía de la Identidad, pero, tampoco, como una filosofía de la Diferencia, pues para ella ni la identidad ni la Diferencia son datos primeros o últimos sino que son ambos "activa, regularmente armados" (ibid., p. 292), pues no hay ni identidad ni diferencia inmediatamente reconocibles sino únicamente como resultado de un criterio previo, de un "juego de reglas" (ibid., p. 243). La

filosofía de las diferencias no establece una jerarquía de valor entre la identidad y la diferencia pues una no es menos regular que la otra. Para la filosofía de las diferencias "lo mismo, lo repetido y lo ininterrumpido no constituyen un problema menor que las rupturas" (ibid. p. 293). Lo nuevo y lo diferente, pues "lo continuo está formado de acuerdo con las mismas reglas y las mismas condiciones que la dispersión" (ibid. pp. 241-242).

Hablar de una filosofía de las diferencias sólo puede resultar paradójico o sin importancia únicamente para aquellos que creen que la filosofía o es metafísica o no es nada o para quien piense que la diferencia sólo puede ser dialéctica o diferida. La filosofía foucaultiana nos enseña, por el contrario, que se puede hacer filosofía sin hacer metafísica ni antifilosofía y que el análisis y la dispersión no se excluyen, por lo cual se puede analizar la manera en que las diferencias se dispersan.

Para la filosofía foucaultiana no existe la Diferencia sino diferencias innumerables (cf. ibid. p. 285). Si hay paradoja en ella no es porque intenta destruir a la Razón occidental en nombre de lo Otro, sino por negarse a reducir las diferencias, por tratar de "describir su diversidad en figuras diferentes" (ibid., p. 286)

La filosofía foucaultiana no concluye del hecho de que hay diferencias que no es posible pensar ni decir nada coherente sin caer en la metafísica, pues de la existencia de diferencias dispersas e innumerables no se deduce que hay que abandonar la razón sino, al contrario que hay que refinarla, multiplicarla, hacerla más diferenciada y capaz de pensar

diferencialmente las diferencias (como ya señalamos esta discusión la continuaremos en "Reflexiones finales").

No hemos demostrado, desde luego, que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias, solamente hemos intentado mostrar que la filosofía foucaultiana puede ser analizada ahí (los textos han sido citados) y que un análisis de este tipo la evita muchas de las críticas que se han hecho, además de que constituye, creemos, una alternativa a las propuestas filosóficas contemporáneas.

La pertinencia de hablar actualmente de una "filosofía de las diferencias" se justifica en que, a nuestro parecer, frente a los absolutismos propios de las filosofías metafísicas o de la Identidad, así como frente a los absolutismos postmetafísicos o de las filosofías de la Diferencia, que pretenden solucionar o disolver los problemas de manera total y definitiva, la filosofía foucaultiana, en cambio, se plantea de manera provisional y parcial, es decir, diferencial.

La crítica acerca de la supuesta autocontradicción de la filosofía foucaultiana presupone, incorrectamente, que ella pretende estar absolutamente más allá de todo, es decir, que afirma o niega las cosas de manera incondicional.

Si reconocemos, en cambio, que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias, de las pequeñas diferencias, que ciertamente es crítica pero que su crítica es parcial, provisional y diferencial, entonces, el

problema de la autocontradicción puede ser respondido y aclarado, pues la filosofía no pretende estar totalmente más allá de todo, sino que, como una ontología del presente, intenta hacer un análisis crítico de sus presupuestos para ver en qué medida y de qué manera pueden ser modificados un poco.

4.2 LA HISTORIA DE LOS ACOTECIMIENTOS

Ahora pasaremos a la segunda tarea que nos encomendamos en al presentación de este capítulo, a saber, discutir la relación que existe entre la filosofía y la historia en el trabajo foucaultiano así como exponer en qué consiste la historia foucaultiana.

En las páginas anteriores hemos tratado de mostrar que los textos foucaultianos presuponen una filosofía y que el trabajo foucaultiano constituye una filosofía, en concreto, una filosofía de las diferencias, pero la principal objeción frente a esta hipótesis es la idea de que los textos foucaultianos son historias positivistas y que el trabajo foucaultiano es meramente histórico. Las relaciones entre la filosofía foucaultiana y la historia son relaciones complejas y, a menudo, mal comprendidas: la filosofía foucaultiana no utiliza a la historia para verificar teorías filosóficas ni intenta sustituir a la filosofía por la historia, no se reduce a establecer positivamente unos hechos desapercibidos ni intenta convertir a la historia en un género literario.

Durante mucho tiempo la filosofía en general ha mantenido una relación despectiva y distante respecto de la historia¹⁴ despectiva porque la

ha considerado como una disciplina puramente empírica, ausente de toda reflexión, útil exclusivamente para proporcionar ejemplos de lo que la filosofía ha obtenido por medio de la especulación pura; distante porque, quizá, presenta un peligro para sus pretensiones metafísicas y legislativas. La historia, por su parte, ha mantenido el mismo tipo de relaciones frente a la filosofía: desprecio ante lo que considera meras especulaciones y miedo ante la puesta en cuestión de sus pretensiones positivistas.

Para la filosofía foucaultiana, en cambio la historia tiene algo mejor que ser sirvienta de la filosofía y la filosofía puede hacer algo más que resumir lo que los historiadores dicen (siendo víctimas, de esta manera, de sus presupuestos). La filosofía foucaultiana propone, en efecto, una nueva relación entre la filosofía y la historia diferente de las filosofías de la historia y de las historias de la filosofía.

Si la filosofía foucaultiana trata de poner en cuestión al pensamiento antropológico y a la metafísica de lo Mismo, entonces, necesita de la historia para conjurar las quimeras del sujeto y del origen, es decir, de la identidad y de la Continuidad (pero también, como acabamos de ver, de la Diferencia y de la Discontinuidad), la filosofía foucaultiana necesita de la historia.

Es necesario aclarar que la filosofía foucaultiana no busca "matar a la historia" sino acabar con la historia metafísica, pero no por ello propone un positivismo supuestamente ausente de toda filosofía, sino que utiliza a la filosofía, sino que utiliza a la filosofía, su filosofía de las diferencias, contra

el positivismo metafísico. Efectivamente si la filosofía foucaultiana opone a la Identidad y a la Diferencia las diferencias, la historia foucaultiana opone también, a la Continuidad y a la Discontinuidad los acontecimientos: no el acontecer (el cual es la consecuencia que sacan los postmetafísicos del postulado de la ausencia del Origen) sino de los acontecimientos, la historia foucaultiana no puede ser, como vemos, sino analítica y crítica, como la filosofía foucaultiana.

La historia de los acontecimientos foucaultiana resulta del trabajo de análisis y de crítica propio de la filosofía de las diferencias en el terreno de la historia. La historia foucaultiana supone ciertos presupuestos filosóficos, una ontología de las diferencias, no es, sin embargo, un mero instrumento de la filosofía foucaultiana, es, por el contrario, la puesta en práctica de ella, la filosofía foucaultiana en actividad' cierto, es una actividad entre otras de las que es capaz la filosofía foucaultiana, pero no por ello es menos importante. La historia de los acontecimientos, repetimos, no es un instrumento de la filosofía foucaultiana, es, como ella, una caja de herramientas con las que se puede realizar distintas actividades en diversos dominios y con diferentes objetivos (vs. "Obertura", p. 36).

En conclusión, los textos foucaultianos no son simples historias y el trabajo foucaultiano no es sencillamente histórico, sino que todos los textos foucaultianos presuponen una filosofía y todo el trabajo foucaultiano constituye una filosofía. Sin duda, las historias foucaultianas son

fascinantes y son una fuente rica en anécdotas, pero su sentido y su valor es filosófico.⁽²⁾

No basta, ciertamente, con afirmar lo anterior sino, como hicimos en el caso de la filosofía de las diferencias, es necesario mostrarlo apoyados en el análisis crítico de textos.⁽³⁾

- (2) Nuestra concepción de "ontología" la desarrollaremos más adelante, v. el apartado B de "Reflexiones" e, igualmente, supra la larga nota de pie de página del apartado 4.1.
- (3) Lo que intentamos hacer es analizar críticamente los presupuestos propios de los textos foucaultianos. Esto, sin embargo, puede hacer pensar al lector que estamos comprometidos con una especie de "formalismo purista" o que estamos "especulando" sobre el trabajo foucaultiano, siendo que su principal característica es hacer "trabajos históricos concretos"; es decir, que nuestro intento va en contra de la propuesta foucaultiana, pues estamos haciendo de ella algo que ella pretende destruir: la metafísica.

Respondemos a una objeción como ésta diciendo que es posible y legítimo abstraer a la filosofía foucaultiana de sus aplicaciones prácticas o concretas y quedarnos con la ficción pura, libre de toda fábula. Que es posible hacerlo lo muestra, creemos, nuestro propio trabajo; que es legítimo tiene que ser mostrado a través de una argumentación filosófica, como la que a continuación presentaremos.

Sabemos que hablar de "abstracción" y de "pureza" puede sonar, a oídos antifilosóficos, escandaloso. En efecto, los antifilósofos, apoyándose en un texto foucaultiano como NMF (el cual, por cierto, no ha sido bien comprendido, pues se olvida que ahí se están analizando ciertas técnicas de interpretación modernas que ponen en cuestión la idea misma de interpretación, pues la ausencia de palabra primera lleva a la interpretación moderna a un movimiento infinito; lo que olvidan los intérpretes de dicho texto es que la filosofía foucaultiana rechaza tanto a la interpretación como en general a la hermenéutica -principalmente, como acabamos de ver en el capítulo anterior, por su postulado del Origen, el cual conduce al diferimiento-la filosofía foucaultiana, frente a la hermenéutica que busca lo no dicho -del cual extrae siempre significado- se interesa por lo efectivamente dicho), los antifilósofos dicen que "no hay hechos sino sólo interpretaciones", sin embargo, su rechazo de la filosofía como mera "abstracción metafísica", presupone la diferencia entre hechos e interpretaciones, pues se acusa a la filosofía de estar "vacía" de hechos, mientras que, se supone, que el trabajo foucaultiano no es filosófico y es mejor que la filosofía porque es "concreto, empírico, etc.", gracias a sus investigaciones históricas.

Lo anterior supone, por consiguiente, que las historias foucaultianas describen, sin interpretarlas, "lo que realmente pasó", por lo cual están más cerca de la realidad que la filosofía y, también por lo tanto, que son más verdaderas.

Dicho de otro modo, lo que hacen los antifilósofos foucaultianos es, primero, tratar de eliminar la diferencia entre hecho e interpretación (situándose, supuestamente, más allá de ella), pero, segundo, enseguida reivindican para sí el valor positivo de los hechos históricos concretos (a la manera convencional, la cual dicen rechazar). Los antifilósofos foucaultianos critican a las historias de los historiadores por no darse cuenta de que no hay hechos en sí sino que todo hecho supone una interpretación, pero, igualmente, rechazan a la filosofía por no referirse a hechos concretos, reales, verdaderos, esenciales... (los que se supone que sí proporciona la historia). Como vemos, lo que se

hace es presuponer, de manera crítica, la diferencia convencional entre hechos e interpretaciones, pero, por otro lado, se la rechaza de manera ostensible con un gesto antifilosófico.

Los antifilósofos foucaultianos caen, entonces, en el simplismo o en el dogmatismo: simplismo porque creen que basta decir que se rechaza un concepto (el cual a final de cuentas es una práctica) para que éste deje de actuar; dogmatismo porque no examinan las presupuestas de lo que hacen (examen que mostraría que si presuponen lo que dicen excluir).

Nosotros no tenemos, desde luego una solución o una disolución absoluta del problema que acabamos de describir (el problema hechos/interpretaciones). Pero una manera diferente de entenderlo puede ser la siguiente: 1) en nuestra cultura existe (efectivamente, de manera práctica, institucional, etc., no como una mera "idea") la diferencia entre hechos e interpretaciones y esa diferencia es esencial pues no podemos pensar sin ella, no podemos dejar de presuponerla; esta diferencia, por ello, se nos presenta como universal, necesaria y eterna; 2) sin embargo, si la analizamos críticamente resulta que no es clara (no tiene límites claros y existen casos dudosos de ella en la práctica), no sólo eso sino que si se hace una ontología histórica de ella (a la manera foucaultiana), buscando no su origen sino su procedencia y su emergencia históricas, se puede encontrar que no es natural ni evidente; 3) no obstante, dicha ontología histórica no puede dejar de presuponer dicha diferencia (pues comenzó, precisamente, mostrando que esa diferencia existe, actúa, etc., en el presente al cual ella no puede dejar de pertenecer por completo); 4) pretender hacer historia, actualmente, rechazando de manera absoluta la diferencia entre hechos e interpretaciones no es sólo contradictorio lógicamente sino que es imposible pragmáticamente (no se puede hacer).

Efectivamente, para nosotros, la ontología histórica foucaultiana no tiene la pretensión absolutista de situarse totalmente más allá de la diferencias hechos interpretaciones, con el pretexto de que no es clara o de que no tiene un origen metafísico, pues nuestro descubrimiento de ello no hace que desaparezca, simplemente modifica la fuerza con que se nos presenta.

Repetimos: la filosofía foucaultiana no es absolutista no busca, por ello, un más allá o a una superación completa, sino que tan sólo es (y esto quizá sea muy poco para algunos foucaultianos) una filosofía de las diferencias.

Lo anterior nos sirve para plantear una cuestión que es esencial para nuestro trabajo. Antes hemos dicho que los textos foucaultianos presuponen una filosofía y que la característica del trabajo foucaultiano es que no hace simplemente historia sino que se plantea a la vez los problemas filosóficos que la historia implica. También hemos dicho que la filosofía es análisis crítico, pro ¿de qué?, se preguntará: de los presupuestos de lo que hacemos y los presupuestos constituyen, según nosotros, la ontología. Filosofía es el estudio de los presupuestos y, para nosotros, el ámbito fundamental de la filosofía es la ontología (sobre esto volveremos al final de nuestro texto, en "Reflexiones finales").

Y si, obviamente e indiscutiblemente, toda historia presupone algo, entonces, toda historia presupone una ontología y, como tal, es susceptible del análisis crítico de la filosofía. Y, en el sentido anterior, la filosofía tiene prioridad sobre la historia; "prioridad" no, desde luego, cronológica ni institucional, sino lógica, u ontológica, (si se quiere). Es decir, no intentamos instaurar el reino de los filósofos ni instituir un tribunal filosófico (como temen los antifilósofos que significa cualquier intento por hablar de filosofía), pues, como se recordará, para nosotros, la filosofía es una actividad que se puede ejercer en diferentes lugares, de diversas maneras y con distintos fines, que tiene como característica principal examinar los presupuestos de lo que hacemos, por lo cual no es exclusiva de un gremio o de unas instituciones.

Lo que tratamos de poner de manifiesto es, primero, que no se puede superar a la filosofía por medio de la historia, pues lo único que se hace es asignarle a la historia la función que antes cumplía la metafísica y, segundo, que no es lo mismo ontología y metafísica, pues se puede prescindir de la metafísica pero no de la ontología (de los presupuestos) y, tercero, que la filosofía es análisis crítico de la ontología en general (incluida la histórica).

Sabemos que lo que acabamos de decir va en contra del plácido clima antifilosófico que reina entre los filósofos y en las facultades de filosofía. Ahora bien, como antes hemos tratado de mostrar también, el antifilosofía es más un prejuicio, una petición de principio o de fuerza, que algo que se pueda sostener después de un examen riguroso, lo que sí sucede, nos parece, con nuestras propuestas.

En efecto, la filosofía tiene prioridad sobre la historia porque no se puede hacer simplemente historia de la ontología: no se puede tomar a la ontología como un objeto, entre otros, de descripción neutral, pues toda historia parte, inevitablemente, de ciertos presupuestos; por eso, por mucho, una historia puede describir otros presupuestos diferentes a los suyos, pero estos últimos quedarían incuestionadas (a menos que se crea que una historia de la ontología es la historia de las ideas, de las opiniones de los filósofos acerca del ser o acerca de las palabras o de los libros de ontología).

Es verdad, se puede argumentar que si parte de la idea de que no hay nada más allá de las apariencias, que las cosas no tienen un origen (a la manera foucaultiana), pero sí una procedencia y emergencia histórica, entonces sí se puede hacer una historia de la ontología. Sin embargo, como mostraremos en el siguiente capítulo, lo que se estaría haciendo no sería una historia sin ontología de la ontología, sino una ontología histórica sin metafísica, una historia que sí presupone una ontología (examinada críticamente), a saber, una ontología del presente.

La ontología del presente foucaultiana no pretende prescindir de la ontología (como su nombre lo indica), sino que intenta ser una ontología (como su nombre lo intenta ser una ontología más sostenible, con mejores presupuestos, que la metafísica y la postmetafísica).

Ahora bien, si no se puede hacer una historia positivista o antifilosófica de la ontología, si se puede hacer, en cambio, un análisis crítico de la ontología de cualquier historia.

Lo que estamos tratando de argumentar es que no es conveniente interpretar a los textos foucaultianos como meras historias, creyendo que el no plantear los problemas filosóficos que ellas implican los hace desaparecer mágicamente. Los textos foucaultianos, por el contrario, como queremos mostrar sí examinan críticamente sus presupuestos, para no asumir, ingenua e irreflexivamente, presupuestos indescabables e insostenibles y en contra de intenciones explícitas (como hacen, según nosotros, los pretendidos postmetafísicos).

Lo que hemos dicho en las últimas tres páginas ha sido, sin duda, desesperante por nuestro estilo obsesivo y enredado, pero lo que principalmente hemos querido mostrar es que en lugar de simplemente tomar a las historias foucaultianas como ejemplos concretos, verdaderos, etc., de "lo que realmente pasó en el pasado", estamos obligados a preguntarnos acerca de sus presupuestos.

Todo lo anterior puede considerarse como una justificación de la ausencia de "ejemplos" tomados de las historias foucaultianas (como normalmente se hace en las interpretaciones y lecturas de ellos). En efecto, para nosotros, antes de ejemplificar a la filosofía foucaultiana o de presentar sus aplicaciones, es indispensable analizarla críticamente, es decir, lo que esos ejemplos y aplicaciones implican. Y aquí, repetimos, el "antes" se refiere a una cuestión lógica y no, desde luego, cronológica (obviamente normalmente hacemos primero las cosas sin pensarlas y también es cierto que un exceso de reflexión es irracional e inútil).

Recordemos primero que en la Modernidad aparece la historia como el modo de ser propio de todos los seres, pero la historia como una dispersión temporal o como "el nudo inextricable de tiempos diferentes, que son exteriores y heterogéneos unos de otros" (la historia foucaultiana es, precisamente el análisis de esta dispersión temporal). Recordemos, también, que esta dispersión temporal pone en cuestión la posibilidad de fundamentarla y reunirla partiendo del sujeto por lo cual se ve en la necesidad de postularlo como un Origen en retroceso cuya plenitud sólo se alcanzará al final de la historia. Recordemos, por último, que la historia moderna, como consecuencia de lo anterior, es continuista y totalizante.

Para la historia foucaultiana el hombre no es un ser intemporal que carecería de historia por ser el Origen de la misma, sino que es una criatura que la demiurgia de los acontecimientos ha producido; la historia no es la historia del hombre, por el contrario, el hombre es "un pliegue" en las series sucesivas y entrecruzadas de acontecimientos (PC, pp. 357-360). Claro está, la historia foucaultiana no se reduce al intento positivista "por insertar la cronología del hombre en el interior de las cosas". (ibid. p. 324), sino que la historia foucaultiana pone en cuestión el presupuesto metafísico de la Continuidad. En efecto, se pregunta "¿no nos estaremos fiando de una

La primera parte de nuestro texto estuvo dedicada a cuestionar la manera en que han sido leídas hasta ahora los textos foucaultianos y una de las razones de nuestras dudas acerca de ella fue, como se recordará, porque se limitan a resumir, a parafrasear, etc., a repetir acriticamente (sin criticar ni intentar responder las críticas) lo que dicen las famosas historias foucaultianas. Es decir, cuestionamos dichas "interpretaciones" porque únicamente toman en cuenta la (fábula) (lo contado) y nunca la "ficción" (la manera en que es contado y lo que ello presupone).

visión trascendental - e ilusoria, de la historia, acreditándole global y abstractamente una continuidad y una homogeneidad que en realidad es desmentida en todos lados y a cada paso?", pues ¿qué nos permite reconstruir en un único espectáculo toda esta dispersión de escenas?

La historia foucaultiana no pretende destruir la historia, lo que hace es poner en cuestión el mito de la historia continua que nos hace creer que la historia posee una individualidad propia capaz de situarse en la posición de sujeto trascendental (cf. Jullien, F. 1987, p. 120). La historia foucaultiana es analítica, por eso desune las continuidades" "disipa esa continuidad en la que nos gustaría contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia" (AS, pp. 222-223).

Es innegable que la historia foucaultiana no es una historia metafísica pues no cesa de introducir discontinuidades en la historia y "se encarna contra la pretendida continuidad". La historia foucaultiana no intenta unificar sino "hacer tajos" (MFP, p. 20), es decir, analizar; no es "reminiscencia o reconocimiento" sino destrucción de toda Continuidad abstracta (ibid, p. 29) para restituir la "dispersión del tiempo" (cf. AS, pp. 44-45).

Lo anterior es, reiteramos, indudable, pero es necesario notar, también, que no por ello la historia foucaultiana es una "historia" supuestamente postmetafísica, es decir, entendida ya sea como un mero cuento literario o ya sea como el Acontecer apocalíptico de una Diferencia siempre diferida (el Develamiento de un ser que sólo se muestra

ocultándose), sino que es, de manera diferente, más modesta y rigurosa, un análisis de los acontecimientos, una diferenciación de los diferentes acontecimientos dispersos.

Pero, aunque para la historia de los acontecimientos foucaultiana los acontecimientos son dispersos, su campo es finito y limitado, pues está formado únicamente por los acontecimientos que se han producido efectivamente; la historia de los acontecimientos no se interesa, entonces, por ningún "más allá: ni trascendente ni profundo. Para la historia de los acontecimientos cada acontecimiento es único y merece ser considerado de manera particular: ella pregunta frente a todos los acontecimientos cómo se han producido y ningún otro en su lugar, por qué aparecieron ahí y no en otra parte (cf. AS. pp. 44-45) pues un acontecimiento excluye a cualquier otro, es decir, ocupa su propio lugar (no es la representación de otra cosa). Un acontecimiento es, pues, una diferencia (cf. *ibid.* p. 45): "por trivial que sea, por poco importante que se lo imagine en sus consecuencias, por rápidamente olvidado que pueda ser tras su aparición" (*ibid.*, p. 46) no deja de ser un acontecimiento.

Y si los acontecimientos son diferencias, entonces, la tarea de una historia de los acontecimientos debe ser "distinguir los tipos de acontecimientos", pero, también, en tanto que diferencias, debe establecer sus relaciones complejas y cambiantes. La historia de los acontecimientos no es en absoluto un ejemplo de irracionalismo, no es una historia del Caos loco o del Azar absurdo, ciertamente, nos dice que la historia no es continua y que no tiene un Fundamento (una subjetividad constituyente

que la fundamente y que la unifique), pero no por ello la historia debe ser un relato sin sentido o arbitrario. La historia foucaultiana no hace metafísica ni renuncia al pensamiento.

Los acontecimientos, nos dice la historia de los acontecimientos, son únicos, pero no son átomos independientes, sino que están siempre en relación con otros acontecimientos, que los anteceden o que los suceden, tienen su lugar en una "serie". La historia de los acontecimientos es, por ello, la "elaboración metodológicamente concertada de las series" (OD, p.12), es decir, intenta determinar en qué serie figuran los acontecimiento: es una historia serial de los diferentes acontecimientos.

En efecto, la tarea de ella es establecer series diversas, que "se yuxtaponen, se suceden, se encabalgan y se entrecruzan, sin que se las pueda reducir a un esquema lineal" (ibid., p. 13) ya que cada una tiene temporalidad específica (cf. ibid., p. 14). Pero no se trata de obtener una pluralidad de series sin relación, sino, como en el caso de cada acontecimiento, se intenta "determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre distintas series, qué sistema de verticales son capaces de formar, cuál es, de unas a otras, el juego de correlaciones y de las dominantes, qué efectos pueden tener los desfases, las temporalidades diferentes, las distintas remanencias", en una palabra, qué "series de series" o "cuadros" es posible construir (cf. AS, p. 16).

Antes de continuar haremos un breve paréntesis para trataremos aunque sea de manera rápida el problema del espacio, el cual está

Intimamente ligado a la propuesta de la historia foucaultiana. Para evitar al pensamiento antropológico y a la metafísica de lo Mismo la historia foucaultiana propone un modelo espacial para el análisis de los acontecimientos. Lo anterior, sin duda, es cuestionable, pues la historia, se dirá, tiene que ver fundamentalmente con el tiempo, más aún, dirán los postmetafísicos una de las razones de la metafísica de la presencia ha sido la espacialización del ser, es decir, en lugar de concebirlo como algo temporalmente diferido se lo ha pensado como algo espacialmente presente; las filosofías de la historia del siglo pasado, como hemos visto, ha pretendido superar esto y nos convenció de que el tiempo es ontológico, rico, vivo, dialéctico, revolucionario, etc., y que, en cambio, el espacio es óntico, pobre muerto, fijo, reaccionario, etc.; parece ser indudable que hablar en términos espaciales es antihistórico, es decir, desde la perspectiva moderna, es metafísico (cf. FR, p. 252 y MFP pp. 117-188). Ya antes hemos tenido que confrontar la propuesta de la filosofía foucaultiana para evitar la metafísica frente a la propuesta de la postmetafísica y ahora lo volveremos a hacer. Para la filosofía foucaultiana el interés en filosófico en la historia no proviene de una toma de consciencia del olvido del ser sino, más bien, del hecho de que al desarrollarse una política reflexiva de los espacios y al desarrollarse la física, la filosofía quedó privada de hablar del cosmos, del espacio infinito, quedando relegada a hablar del tiempo (F 1977b, p. 15). Y el problema es que si se hace un análisis de los acontecimientos en términos temporales se ve uno obligado, como mostramos en el capítulo anterior, a considerarlos como "transformaciones interiores de la consciencia", es decir, en términos de una temporalidad continuista y totalizante (MFP, p. 112). Pero, como ya mencionamos antes,

nuestra ontología actual es espacial, pues es de la dispersión; nuestros problemas son espaciales (simultaneidad, yuxtaposición, etc.) no tanto, incluso hay que decir que el tiempo aparece como "una de las operaciones distributivas que son posibles con los elementos que son lanzados en el espacio" (F. 1964, pp. 22-23) Pero aclaremos que la historia de los acontecimientos "no se propone tratar como simultáneo lo que se da como sucesivo" (AS, p. 293), lo que sí hace es poner en suspenso las abstracciones del "Cambio" y de la "Discontinuidad" para analizar con mayor cuidado las transformaciones (cf. *Ibid.*, p. 17). Lo que hace es poner entre paréntesis esas formas blandas por las que de ordinario se atenúa el hecho brusco de las transformaciones (cf. VyS, p. 56) Ni el cambio ni la discontinuidad son absolutos sino que pueden ser descompuestos en transformaciones específicas (cf. AS, pp. 278-297). La historia de los acontecimientos, tampoco, es "una tentativa de periodización totalitaria" (AS, p. 255) no busca en la historia "una estructura formal que habría reinado sobre todas sus manifestaciones" (V y S, p. 51) sino que hace surgir un haz polimorfo de transformaciones específicas pues "cada transformación puede tener su particular índice de viscosidad temporal" (AS, p. 294), no unifica sino que desarticula la sincronía de los cortes.

En efecto, la historia de los acontecimientos tiene como fin mostrar que las transformaciones, incluidos los cambios y las discontinuidades, "no se realizan en bloque y según un proceso único" (VC, p. 23) sino a través de una multiplicidad de procesos menores disímiles; la historia de los acontecimientos localiza "vectores temporales de desviación" (AS, p. 283) y "excluye la sincronía masiva, amorfa y dada globalmente de una vez y para

siempre" (ibid., p. 249). En conclusión, la historia foucaultiana no busca matar a la historia, como dicen los críticos, sino que únicamente ha puesto en cuestión "la categoría general y vacía del cambio, para hacer aparecer unas transformaciones de niveles diferentes" ha rechazado "un modelo uniforme de temporalidad" para analizar sucesiones diversas (ibid., p. 336).

Como en el caso del nombre "filosofía de las diferencias", el nombre "historia de los acontecimientos", nos parece, está perfectamente justificado, pues la historia de los acontecimientos tiene como fin devolver a la historia a "la dispersión que le es propia", mostrando que la historia no es el despliegue de un sujeto o de un origen diferido sino que no es más que "la exterioridad de los acontecimientos" (EFJ, p. 21). La historia de las cosas muestra que la historia no es la continuación de un origen sino que está formada por acontecimientos ínfimos, azarosos, sutiles, singulares, subindividuales, entrecruzados y que, forman un madeja difícil de desenredar (cf. MFP, pp. 11-13). La historia de los acontecimientos no nos habla del Evento sino de la "proliferación de los sucesos", los cuales son "el cuerpo mismo del devenir" (ibid. p. 12).

No hay que dejarse engañar por las palabras "arqueología" o "genealogía", pues la filosofía foucaultiana no está dedicada a la búsqueda de los Principios, los Orígenes o las Génesis sino por los acontecimientos, pequeños, diminutos, diferentes y diferenciados (cf. VC. p. 123). Por eso, nos parece, siempre es mejor hablar de "historia de los acontecimientos" que de "arqueología" o "genealogía", palabras sin duda demasiado ampulosas para una tarea tan sencilla, pero no por ello irracionalista.

En efecto, la historia de los acontecimientos no abandona la racionalidad, como quisieran los apologistas, sino que, únicamente, modifica los valores de la inteligibilidad, pues en lugar de buscar simplificar intenta complicar las cosas (cf. GR, p.278). La historia de los acontecimientos deja a un lado las explicaciones simplistas así como los procesos masivos (cambio, Discontinuidad). para analizar los procesos múltiples que los forman. Construye, alrededor del proceso analizado, un "poliedro de inteligibilidad", cuyo número de caras no ha sido definido de antemano ni puede ser considerado como completo en ningún momento. La historia foucaultiana, repetimos, (como tampoco lo es de manera más general la filosofía foucaultiana), siempre descubre un "polimorfismo creciente a medida que avanza" (DP, pp. 220-221). La historia foucaultiana, es verdad, propone mucho y demasiado poco: muchas relaciones diversas, demasiadas líneas diversas, pero, al mismo tiempo, escasos principios unificadores; plétora del lado de las inteligibilidades, carencia por el lado de las simplificaciones. (ibid., p. 22).

4.3 Una filosofía parcial y provisional

En las páginas anteriores tratamos de mostrar que sí hay una filosofía foucaultiana, que dicha filosofía es una filosofía de las diferencias y, después, que el trabajo foucaultiano en el terreno de la historia da lugar a una historia de los acontecimientos. En todo este capítulo hemos tratado de diferenciar a la propuesta foucaultiana tanto de la filosofía e historia metafísica como, también, de la presunta postmetafísica, las dos tareas son

sumamente importante para nuestros propósitos pues intentamos mostrar que la filosofía foucaultiana es una alternativa a ambas. En las páginas siguientes continuaremos dicha tarea.

Es verdad, el proyecto que en momento parece plantearse la historia foucaultiana no sólo resulta extraño sino, incluso, delirante: "leer todo, estudiarlo todo", pues se ha de tener a la mano todo lo que ha sido dicho y "no ha de hacerse una selección especial" (AS, p. 266). Pero en la gran mayoría de momentos es mucho más modesta y acepta que "la descripción es infinita" ya que se pueden tomar los mismos acontecimientos desde otro punto de vista y, entonces, se pondría de manifiesto una serie que no se superpondría a la primera sino que se cruzaría en algunos puntos, y, desde luego, que el número de series que se pueden construir no están determinadas de antemano y "sólo la prueba del análisis las puede mostrar, si existen y cuáles son" (ibid., p. 267 y NMF, p. 47) La filosofía foucaultiana nunca presenta su análisis como el análisis final, pues una característica que distingue al análisis, en sentido foucaultiano, es que nunca se puede llegar con él a los elementos primitivos o a lo indivisible.⁽⁴⁾

La filosofía foucaultiana, en efecto, a diferencia de la metafísica y de la postmetafísica, a diferencia de los intentos por lograr una fundamentación o una superación últimas de las filosofías, es menos ambiciosa, mucho más limitada, se presenta deliberadamente como parcial, como una mera aproximación que sabe que únicamente podrá aclarar un poco las cosas incluso limitándose; pero lo anterior no quiere decir que la

⁽⁴⁾ La filosofía de las diferencias foucaultiana no es una forma de atomismo: ésta es una de las entre ella y la Filosofía de la diferencia deleuziana.

filosofía foucaultiana renuncia a pensar o se limita a afirmar "no podemos conocerlo todo", sino que utiliza la ocultación de un determinado número de ámbitos para sacar a la luz, como en contraste, determinados fenómenos que de otra manera quedarían sumergidos en un conjunto de relaciones extremadamente complejas y casi indiscernibles. (cf. VvS. p. 45)

La filosofía foucaultiana no está completamente segura de sí (ya sea por haber alcanzado el Fundamento último de todo o ya sea por saber que éste no se puede alcanzar) sino que es una filosofía hipotética, experimental, dispuesta a cambiar, a desplazarse, a perder la identidad, a dejar de ser lo que era, a pensar de otra manera, como dijimos en la introducción.

Si la filosofía foucaultiana enfada a sus críticos no es por las "teorías" (explicaciones últimas y definitivas de todo) que propone, sino, más bien, porque no propone teorías y sí, en cambio, análisis concretos; la filosofía foucaultiana es un revuelta permanente contra las teorías generales, busca eliminar la tiranía de las teorías globales y totalizantes a través de una proliferación crítica, dispersa y discontinua, pues ella consigue romper nuestras certezas y nuestro dogmático mejor que el rechazo global y totalizante al estilo postmetafísico.

La filosofía foucaultiana no es, sin embargo, un "empirismo o positivismo ingenuo" (MFP, p. 128) pues no trata, simplemente, de oponer a la "unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos" (ibid., p.130) sino que implica, por el contrario, como hemos tratado

demostrar en las páginas anteriores, una serie de presupuestos ontológicos. Lo importante por el momento es notar que la filosofía foucaultiana no es una presunta postmetafísica, no cree que basta dejar de lado las cuestiones filosóficas, para que de esta manera, mágicamente, los problemas desaparecen, no cree que basta darse cuenta de que no es posible un Fundamento último para quedar librados de la tarea de enfrentar los problemas filosóficos o los problemas en general.

La filosofía foucaultiana, lo hemos visto, no pretende haber superado a la filosofía ni haber disuelto todos los problemas filosóficos, ella, por el contrario, **intenta complicar a la filosofía y a los problemas**: "en lugar de ser una apología de la sinrazón constituye un cuerpo de interrogaciones terriblemente razonable" (Morey, M., 1988, p. iv), ha introducido un conjunto de interrogaciones inesperadas en el campo de la reflexión filosófica pues "está atravesada por una profunda impertinencia: negarse a aceptar las normas de la cortesía filosófica que restringen el dominio de lo que se puede preguntar" (ibid., p. ii)

La filosofía foucaultiana no tiene como objetivo acabar con los problemas, ya sea supuestamente solucionándolos (a la manera metafísica) o disolviéndolos (a la manera postmetafísica), ella es de manera más modesta una máquina de interrogar, su característica distintiva es **dejar que surjan los problemas y enfrentarlos**, eso es lo que tiene de más audaz, y de más seductor y lo que le da su admirable tensión, pero, también, es lo que tiene su proyecto de más loco (cf. Derrida, J., 1989. p. 52) ¿No es una filosofía foucaultiana?

Las conclusiones de este capítulo son: (1) el trabajo foucaultiano sí es filosófico; (2) la filosofía foucaultiana no es, desde luego, una filosofía metafísica o de la Identidad (3) pero tampoco es una presunta postmetafísica o una filosofía de la Diferencia (4) sino que es una filosofía de las diferencias (5) o un análisis de las diferencias en lo que tienen de específico; (6) los textos foucaultianos no son, por consiguiente, meras historias; (7) la filosofía foucaultiana no quiere matar a la historia ni poner a la historia en lugar de la filosofía sino que busca una nueva relación, crítica, entre ellas, (8) en efecto, la filosofía foucaultiana recurre a la historia para evitar a la metafísica pero no cae con ella en el positivismo postmetafísico; (9) la historia foucaultiana no busca ni estructuras intemporales ni ofrece como alternativa al Cambio abstracto una Discontinuidad igualmente abstracta, se opone tanto al postulado metafísico del Origen como al postmetafísico del Acontecer, pues es un análisis de los acontecimientos y de sus transformaciones específicas; (10) por lo anterior, de nuevo, creemos adecuado prescindir de las palabras "arqueología" y "genealogía" para denominar el trabajo foucaultiano; (11) la conclusión general de este capítulo es que la filosofía foucaultiana es una alternativa frente a la metafísica como frente a la presunta postmetafísica (las cuales son dos formas de absolutismo pues creen poder acabar con los problemas, ya sea solucionándolos ya sea disolviéndolos) pues se presenta deliberadamente como analítica y crítica, parcial y provisional.

CAPITULO 5
LA ONTOLOGIA HISTORICA
FOUCAULTIANA

CAPITULO 5

LA ONTOLOGIA HISTORICA FOUCAULTIANA.

En el capítulo anterior creemos haber mostrado claramente que los textos foucaultianos sí presuponen una filosofía, más en concreto, una filosofía de las diferencias, aunque, el trabajo de análisis crítico propio de la filosofía de las diferencias en el campo de la historia da lugar a una historia de los acontecimientos. Lo importante es que los textos foucaultianos no son meras historias y que el trabajo foucaultiano no es simplemente histórico, por el contrario, no se le puede entender ni valorar sin tomar en cuenta su aspecto filosófico. Sin embargo, lo que hemos dicho acerca de la filosofía foucaultiana puede parecer muy abstracto y sin relación con el trabajo concreto foucaultiano, es decir, con sus famosas historias, por eso, ahora trataremos de poner de manifiesto la ontología histórica que presuponen dichas historias, dicho de otro modo, intentaremos mostrar que el procedimiento que aparece en ellas es filosófico.

Se recordará que en el primer capítulo hemos descartado la idea de que la filosofía foucaultiana tiene algún método, incluso, hemos descartado el uso mismo de las palabras "arqueología" y "genealogía", la razón de ello fue: 1) que el uso de éstas palabras no es claro ni constante en los textos foucaultianos; 2) porque los supuestos métodos sirven para periodizar a estos últimos y para unificarlos en la forma de una obra, tercero, porque la idea de método puede conducir a un uso doctrinario del trabajo foucaultiano. Nosotros tratamos de exhibir que la filosofía foucaultiana no es doctrina (un conjunto de verdades) ni un sistema completo sino, tan

sólo, un conjunto de herramientas para realizar distintas actividades en diversos campos y con distintos fines. Que la filosofía foucaultiana no ésta prefijada de antemano sino que es una dispersión cambiante, fue nuestra conclusión en el primer capítulo.

Ahora trataremos de exponer el procedimiento de la Ontología histórica foucaultiana, es decir, la manera en que actúa, opera, se pone en práctica, se realiza su actividad, etc.; preferimos la palabra "procedimiento" a la palabra "método" porque la primera permite poner de manifiesto la dimensión pragmática de la filosofía foucaultiana. El procedimiento es "una manera de hacer", una actividad reglada pero no con reglas absolutamente determinantes y fijas si no reglas que se pueden modificar y cambiar con el ejercicio mismo. Para evitar malentendidos hemos nombrado dicho procedimiento a través de la risa (risa a la cual nos referimos en el título de este texto), la risa, en efecto, es una actitud, es decir, una manera de enfrentarse ante lo que ocurre.

Y para poner de manifiesto al procedimiento foucaultiano, de nuevo, dejaremos de lado lo contado o la fábula de los textos foucaultianos para enfocarnos en la manera en que son contados, el procedimiento, precisamente. No obstante, lo que ofrecemos puede parecer poco y superficial en comparación con los numerosos y ordenados "principios de métodos" que normalmente son repetidos con orgullo por los apologistas, sin embargo a nosotros nos parece más útil analizar filosóficamente los supuestos del procedimiento foucaultiano que hacer listas y cuadros con los presuntos principios "arqueológicos" o "genealógicos". Además, un

análisis del procedimiento foucaultiano deja en claro el aspecto crítico de la filosofía foucaultiana y permite, igualmente, aclarar algunos malentendidos que existen en torno a ella así alguna de las críticas que se le han hecho, principalmente, la que se refiere a su consistencia lógica, la cual mencionamos en el capítulo segundo. En efecto, el análisis del procedimiento foucaultiano muestra que la filosofía foucaultiana no pretende rechazar de manera absoluta y abstracta a la Razón occidental (como un simple irracionalismo) ni considera que basta con darse cuenta de la falta de Fundamento de los problemas para que éstos desaparezcan mágicamente (como creen los postmetafísicos), pero tampoco considera que cualquier intento por cuestionar lo que es, el presente es autocontradictorio (como creen los racionalistas). . . . es más modesto, más eficaz y no renuncia a la crítica.

Lo que presentaremos a continuación será: 1) una explicación de los entendemos por "risa foucaultiana" (lo cual es una manera, "metafórica", si se quiere, de nombrar la actitud crítica de la filosofía foucaultiana); 2) mostraremos que el procedimiento de la filosofía foucaultiana presuponen una ontología histórica pues considera al presente como el lugar de la actualización, del ser, es decir, toma al ser como un acontecimiento que se modifica de diferentes maneras, las cuales deben ser analizadas de una manera particular, es decir, bajo tal supuesto es necesario hacer un momento del propio momento en que el análisis se efectúa; 3) la ontología histórica, sin embargo, no es un intento por reconocer nuestra verdadera y profunda identidad (no es, por ello, del todo adecuado el nombre "ontología de nosotros mismos") sino que es un diagnóstico, entendiéndose por ello no

una simple descripción, sino, más bien, la acción de separar o dispersar la supuesta identidad o continuidad histórica, pues la ontología histórica sólo es posible por las diferencias y acontecimientos que existen entre el presente y el pasado, y busca, precisamente, separar al presente del pasado; 4) mostraremos que la ontología histórica supone una ascética respecto del presentismo, es decir, evita las ilusiones retrospectivas como las teleológicas; 5) mostraremos que si la ontología histórica se interesa por el presente, se interesa, más aún, por la forma en que se piensa en el presente (entendiendo por "pensamiento" una práctica o actividad reglada), para quitarle su inmovilidad pues son posibles otras maneras de pensar puesto que en la historia las ha habido; 6) mostraremos en efecto, que la ontología histórica tiene como uno de sus fines principales el poner de manifiesto que los problemas, las problematizaciones, que nos preocupan actualmente y a los cuales tratamos de enfrentar son históricos, tienen su razón de ser, son particulares pero son, también contingentes; 7) la ontología histórica es criticada, pues nos enseña que lo que pasa por evidente, es decir, por eterno, universal y necesario es en realidad un acontecimiento histórico singular y, como tal, podría no haber sido, no sólo eso sino que puede cambiar, la acontecimientoación es, por consiguiente, una relativización de las pretensiones absolutistas; 8) mostraremos que si la filosofía foucaultiana hace historias y si sus historias parten del análisis de la situación presente y si las historias foucaultianas suponen todas las operaciones que antes hemos descrito es porque la filosofía foucaultiana intenta proporcionarnos un análisis útil acerca de los peligros que tenemos que enfrentar y de las posibilidades que tenemos de hacerlo, es decir, aunque de momento suene un tanto contrario a la imagen que se tiene del

trabajo foucaultiano, nos muestra el campo de libertad que tenemos en el presente; finalmente, explicaremos cuál es la función que le corresponde al filósofo foucaultiano en tanto que ontólogo histórico: dar instrumentos a quienes actúan e intervenir en el presente.

La ontología es una crítica basada en un análisis diferencial de lo que sucede. Las historias foucaultianas no son, pues, meras historias sino que presuponen un procedimiento filosófico.

1. La risa foucaultiana.

Según algunos, el debate filosófico actual se ha polarizado en dos bandos irreconciliables: los partidarios de la seriedad y los apologistas de la ironía, dicho de otro modo, los que se autodenominan defensores de la racionalidad occidental y los que pretenden estar más allá de ella; nosotros los hemos llamado por eso "racionalistas" y "postmetafísicos", respectivamente. La distinción es, sin duda, simplista y presupone una serie de malentendidos pues el primer bando defiende a un fantasma (la Razón) y ataca a un enemigo imaginario (el Irracionalismo) y el segundo bando, por su parte no hace algo diferente: ataca al fantasma que defienden los racionalistas y propone una ilusión (la postmetafísica).

El debate anterior, sin embargo, dicen los melancólicos, es ingenuo pues la metafísica ni se puede fundar ni se puede superar lo único que se puede hacer es aburrirse comentando las huellas de una ausencia siempre diferida. Será hasta el último apartado, "Reflexiones finales", que

discutiremos de manera rigurosa estas posiciones, ⁽¹⁾ de momento solamente queremos señalar que la filosofía foucaultiana nos ofrece una alternativa a ellas pues no es ni seria ni irónica ni melancólica sino humorística, es alegre, es una combinación particular de risas que nos conmueven: es la risa que sacude todo lo familiar al pensamiento.

El título de nuestro texto es tomado, evidentemente, del primer párrafo de *Las palabras y las cosas* y quizá no sólo suene pretencioso sino, incluso, absurdo; no hay nada, en apariencia, menos filosófico que la risa. ¿Por qué lo elegimos? porque en dicha frase se sintetiza lo que para nosotros es la filosofía foucaultiana (pero, también, lo que propone y cómo lo realiza). Efectivamente, para nosotros la filosofía foucaultiana no es tantas cosas que se han dicho de ella (estructuralismo, teoría del poder, filosofía del sujeto, historia, etc.) y que nosotros hemos puesto en cuestión en los capítulos precedentes sino que es, sencillamente, una filosofía que ríe.

Pocos intérpretes, sin embargo, han tomado en serio la risa foucaultiana. Algunos porque, aunque aceptan que en algunos textos foucaultianos hay algún destello de gracia y que el propio Foucault era muy dado a la risa, aseguran que no reía con fines de regocijo sino para excluir, reprimir pues su risa era una risa sarcástica, diabólica, de mandarín, era la expresión de una voluntad inflexible, inquisidora, doctrinaria (cf. Merquior, G., 1990, Aron, J.P., 1984).

(1) v. *supra* lo hemos dicho en la presentación del capítulo segundo, así como lo que diremos *infra* en los apartados E y F de "Reflexiones finales".

Otros intérpretes, los más nuevos, tampoco toman en serio a la risa foucaultiana, pero por razones diferentes: vivimos en una sociedad lúdica, nos dicen, donde ya nadie toma nada en serio, vivimos en una sociedad donde el chiste es omnipresente, pero paradójicamente, en ella comienza la liquidación de la risa, pues con la sobresaturación de los signos risueños, el individuo centrado en sí mismo siente progresivamente dificultad para salir de sí mismo y echarse a reír. La risa foucaultiana, entre tantas risas, aburre. (cf. Lipovsky, G, 1989).

Es verdad que Foucault tenía una risa extraña que le daba un aspecto intimidante (reía cuando había que ponerse serio y adquiría una máscara mortuoria cuando se esperaba la más amplia sonrisa), pero no era una risa negativa sino, al contrario, positiva, productiva, o creativa. No hay duda de que si había un rasgo distintivo de la manera de ser de Foucault era su risa o, mejor, dicho, sus carcajadas, incluso, se dice, que nunca tuvo tantos ataques de risa que cuando se estaba muriendo, que reía con una alegría inaudita, como solamente él sabía reír. ¿A eso nos referimos con "la risa foucaultiana"? No para nosotros la risa foucaultiana no es simplemente la actitud de alguien, siempre explicable en términos fisiológicos o psicológicos. No, para nosotros la risa foucaultiana es una actitud filosófica ante lo que ocurre. La risa foucaultiana es una inmensa, interminable, formidable, luminosa carcajada que recorre a todos los textos foucaultianos, es decir, lo que los diferencia de otros textos.

Algo que no puede dejar de llamar la atención al leer a cualquiera de los textos foucaultianos es que en ellos se combina la exactitud y la

brillantez, algunos consideran esto como una ambigüedad y, entonces, los critican por no ser lo suficientemente serios o por no ser más frívolos. La filosofía foucaultiana, ciertamente ataca la seriedad metafísica pero no por ello simplemente se pone a jugar. ¿En que consiste, por consiguiente, la risa foucaultiana? (cf. FR, 1990).

Comencemos por el principio y por más sencillo: ¿Cuál es el motor de la risa foucaultiana? El motor de la risa foucaultiana es el asombro, la sorpresa ante el hecho de que aunque las cosas son y tienen razones para ser, podrían, sin embargo, no haber sido, puesto que antes no eran, por lo cual en el futuro podrían muy bien no ser, incluso en el momento presente ya están cambiando. Y la filosofía foucaultiana al quedar sorprendida por este descubrimiento, en lugar de sonreír o de lamentarse por esto, en lugar de pasar de largo, se detiene tratado de buscar las razones de dicha sorpresa, adoptando, de esta manera, una actitud de análisis crítico (Deleuze, G., 1990).

Humor y no ironía, como vemos, es lo propio de la filosofía foucaultiana, pues la ironía ríe porque juzga desde arriba el alejamiento de las cosas respecto de su modelo originario, es, por ello, una forma de coerción encubierta. El humor, en cambio, es superficial y, como tal, es una perversión, es decir, se interesa por lo ínfimo, por lo que ha sido despreciado y, de esta manera, descubre que lo que pasa por evidente y natural o por universal, necesario y eterno por ser un origen o una condición incondicionada, en realidad tiene una procedencia minúscula, azarosa y, en efecto, irrisoria, pues no es más que un acontecimiento

histórico, no es nada más que el resultado, el efecto del encuentro provisional de un conjunto de deferencias y de acontecimientos. El humor foucaultiano ríe ante el ocurrir de las cosas, ante las ocurrencias de la historia, ante las historias que se cuentan para fundamentar las cosas y ante las simplezas de quienes creen estar más allá de ellas.

La filosofía foucaultiana no recurre vergonzosamente y a escondidas a la filosofía sino que ella es una filosofía alegre, desenvuelta, afortunada, carcajeante, pues no deja de descubrir que las cosas que son consideradas tradicionalmente como las más importantes y profundas, son literalmente las más superficiales, pues no hay nada más allá de los acontecimientos y las diferencias, pero, también, no cesa de exhibir que lo que se considera como lo más sencillo disimula una serie de problemas que es necesario enfrentar.

La filosofía foucaultiana tiene buen humor, porque aunque el mundo no tiene fundamento, y en ese sentido es risible, si embargo, no podemos dejar de tomarlo en serio pues dentro de él nos encontramos y no hay otro es decir de todas maneras tenemos que enfrentarlo, por eso hay que enfrentarlo con buen humor.

La risa foucaultiana es, pues, una risa crítica, activa, es una risa que sacude, inquieta, preocupa, conmueve, remueve a todo lo evidente, lo supuestamente seguro, indiscutible, en general, a todo lo supuesto y a todos los supuestos, convirtiéndolo en problemático, difícil, inseguro,

peligroso simplemente posible, es decir, mostrando que es únicamente una posibilidad.

La filosofía foucaultiana, en verdad, hace reír, pero no tranquiliza ni reconforta, sino que produce un malestar pues trastorna todas las superficies ordenadas por las cuales creemos detener la dispersión de diferencias y de acontecimientos, provoca un malestar porque produce una vacilación en nuestra manera de ser, no nos deja estar, continuar o permanecer sino que nos obliga a cambiar, a movernos, a actuar. La risa foucaultiana es una risa incómoda porque sacude todo lo familiar a nuestro pensamiento. (PC, pp. 1/3)

Pero lo anterior es de manera general el sentido filosófico de la risa foucaultiana, por eso en los siguientes apartados intentaremos precisar el procedimiento propio de la filosofía histórica foucaultiana que, no sólo por broma, hemos denominado "risa foucaultiana".⁽²⁾

2. La ontología histórica del presente

Las historias foucaultianas comienzan siempre de una manera explícita y autoreflexiva con análisis descriptivo de la situación presente: localiza una práctica problemática, preocupante, importante o peligrosa actualmente y busca en la historia dónde surgió, cómo tomó forma etc. , para de esta manera responder a la pregunta ¿Cómo llegamos aquí? Hace historia, entonces, en función de los problemas actuales (aunque evita el

(2) Esta propuesta la continuaremos en el apartado G de "Reflexiones finales".

presentismo, como veremos en los siguientes apartados). El objetivo de la filosofía histórica foucaultiana es mostrar que lo que para nosotros es un problema, una preocupación o un peligro antes no lo era o que en el pasado las cosas eran diferentes, en cualquier caso trata de mostrar que lo que sucede ahora, igual que lo que sucedió en el pasado, es sólo una posibilidad, entonces, su evidencia y sacude la cómoda tranquilidad con que la aceptamos. La filosofía histórica foucaultiana parte, en resumen, de un conocimiento histórico de la situación actual, de lo que está sucediendo, pero no, desde luego, por un mero afán erudito sino para saber a qué se tiene que enfrentar (cf. D y R, 1988).

Una de las diversas maneras en que puede ser entendida la filosofía foucaultiana es como una "ontología histórica del presente", nosotros así la analizaremos en este capítulo. Pero lo anterior puede sonar inadecuado pues parece que el presente y la historia son incompatibles así como parece, también, que la historia y la ontología se oponen por no decir que el presente no parece un objeto adecuado para la ontología.

La filosofía de la historia en el siglo pasado, como hemos visto en el capítulo tercero, ciertamente trató de conjuntar a la ontología y a la historia, pues hizo de la historia el despliegue de un sujeto considerado como origen de la misma, sin embargo, al hacer esto convirtió al presente en un momento de una sucesión de etapas que conducirían a una identidad, el presente quedó encuadrado entre un principio y en fin que formaban una totalidad cerrada. El presente, en todo caso, quedó convertido en "una parte de una era determinada del mundo distinta de las otras debido a

algunas características inherentes o separada de ellas por algún acontecimiento dramático " (FR, pp. 33-34). De esta manera, el presente fue valorado negativa o positivamente (retroceso, anticipación, culminación, etc.) pero nunca se le consideró por él mismo sino siempre como parte, signo de otra cosa más grande, más verdadera y más verdadera, y más importante que él.

Hay una explicación del desinterés de la filosofía por presente: la filosofía, en tanto que metafísica, se ha preguntado siempre por el fundamento último de todo, por su razón de ser o por lo que lo hace ser, pues en su ausencia dejaría de serlo. La filosofía, repetimos, siempre se ha interesado por aquello que está más allá de lo pasajero, lo que se mantiene constante, lo que permanece, es decir, la esencia inmutable o el ser concebido como presencia plena. Por ella la pregunta esencial, fundamental, ontológica por excelencia ha sido "¿Que es?", la cual pone de manifiesto su interés por "proclamar una verdad que pueda valer para todos y para siempre" (universal, necesaria y eterna) (cf. F1982 a, F 1981, F 1982a.).

Y si la filosofía tenía como fin conocer las esencias eternas, el presente, lo que pasa, el ocurrir, por consiguiente, fue considerado como lo no filosófico, como lo impensable, el no ser, lo absolutamente casual y efímero. No hay duda de que el presente tiene mala reputación filosófica, pues casi siempre se lo ha considerado negativamente, como carencia, inconsistencia, como culpable de la indignidad de lo que es incompleto, nunca se le ha reconocido entidad propia: es el paso, simplemente, entre lo que ha sido y lo que todavía no es; frente a la solidez acumulativa del

pasado es un fluido volátil, una simple apariencia, y frente al poder esperanzador del futuro es tan sólo un anuncio, un empezar a ser futuro. En resumen, el presente es lo no filosófico por excelencia: lo contingente, lo particular, lo cambiante, lo inconsistente, un mero pasar sin peso. Respecto de la esencia no es sino el accidente, frente al Fundamento es lo infundado, frente al ser es el no ser, etc. (cf. Habermas, J. 1981. Ramoneda, J. 1992).

La filosofía occidental ha sido, como han mostrado los melancólicos **hermeneutas**, una metafísica de la presencia, pues ella ha concebido el ser siempre como presencia de lo presente, sin embargo, dicen los heremeutas, la filosofía ha olvidado la diferencia entre el ser y el ente, entre la presencia y lo presente, aplicándoles las categorías del segundo al primero, es decir, ha ontificado al ser, convirtiéndolo en una presencia plena, en un ente supremo, alejado del tiempo, Los hermeneutas, no obstante, al tratar de escapar a esto proponen algo parecido, como hemos visto en el tercer capítulo, pues sigue pensando al ser como presencia en lo presente únicamente recalcan que esa presencia es siempre ausente, que se muestra ocultándose, como un **Origen diferido** o como un **Acontecer ciego**.

Para la filosofía foucaultiana ni el ser es esencia, sustancia o lo que pretende la metafísica ni es Origen ni Acontecimiento como nos dicen los hermeneutas; para la ontología histórica del presente el ser no "es" (no es una presencia) plena ni se difiere (no es origen), sino que es ser "se da", ocurre, acontece de maneras diferentes, es decir, no hay el Ser sino los seres. La ontología histórica del presente libera al presente de la oposición

presencia plena/ausencia diferida, pues es inútil buscar dentro de él o más allá de él una verdad más cierta que el mismo, es inútil, pues, sintomatologizarlo. ⁽³⁾ (cf. AS, pp.31-32).

Para la ontología histórica del presente lo que se opone al tiempo como eternidad no es el diferir, sino la actualidad, el ser en acto, lo efectivo, lo manifiesto, lo superficial. En efecto, la ontología histórica del presente permanece en la superficie pues para ella tanto la profundidad hermeneútica como la trascendencia metafísica no son sino superficie doblada y olvidada, no son sino un juego y un pliegue superficiales. La ontología del presente es una filosofía superficial (pero no frívola) o una dermatología, no es, entonces, una superación de la metafísica sino su perversión, pues pervertir es mantenerse en la superficie para cuestionar el orden de las cosas (cf. Th Ph, p. 11).

La ontología histórica del presente analiza al presente como ocupando su lugar propio, como estando por entero en su superficie, totalmente desplegado sin ninguna reduplicación, se interesa únicamente por la existencia manifiesta, la cual es frecuentemente olvidada por estar muy a la vista. La ontología del presente no se ocupa sino de lo efectivo, se asombra ante el hecho de que "hay seres" y se pregunta por su existencia singular, por lo que permite que hayan aparecido y ningún otro en su lugar.

(3) Esta es una propuesta foucaultiana frente al pensamiento de lo mismo (que busca la identidad), que mencionamos supra en 3.1 y 3.2 y frente a los imperativos de la Gubernamentalidad (tener una única identidad).

Por lo anterior se puede entender por qué la pregunta fundamental para la filosofía foucaultiana ya no es "¿qué es?" sino "¿que pasa?" o, mejor, "¿ocurre?", preguntas que pueden parecer chatas y superficiales pero que dejan en claro que no se está proponiendo ni una metafísica de la presencia ni una hermenéutica de la ausencia. Para la ontología histórica la pregunta filosófica por excelencia es la pregunta por el hoy, por el ahora, por este preciso momento, por este enigma que intenta inútilmente nombrar esta palabra precisa y absolutamente simple: presente (cf. F 1982 g, F1979 c, DSP).

Efectivamente, ¿es posible pensar en algo que no sea en el presente? Es aquello que da qué pensar, eso que hay que pensar constantemente, eso que nos desafía a ejercer de nuevo el pensamiento y a ejercer un nuevo pensamiento. El presente introduce el azar en el pensamiento, levanta la vieja necesidad de lo inmóvil, abriendo la posibilidad de pensarlo de otra manera (cf. Morey, M., 1992).

Creemos que, de nuevo, está justificado el cambio terminológico que proponemos, a saber, en lugar de hablar de una "ontología de nosotros mismos" que puede hacer pensar en una variante de la antropología filosófica, nosotros hemos hablado de una "ontología histórica del presente". La gran lección de la ontología histórica foucaultiana es que la ontología es, precisamente, susceptible de historia, no porque existen diferentes doctrinas filosóficas sobre el ser, sino porque el ser es un acontecimiento, el ser acontece, o mejor dicho, hay seres que acontecen históricamente, hay diferentes modos de ser. Por eso es necesaria una

ontología histórica que determine en qué punto se encuentra el ser, cómo se presenta o se efectúa, es decir, que analice críticamente la actualidad, el presente (cf. Jambet, C. 1990, p. 231). (4)

Si la filosofía foucaultiana es una ontología histórica del presente, entonces, también, puede ser entendida como una "etnología" es decir, estando situada en el presente intenta hacer su análisis. En efecto, la etnología toma comúnmente como objeto de estudio la relación que tienen las culturas con la historia, entonces, podemos hacer perfectamente una etnología de nuestra propia sociedad, de la relación que establece con ella misma, mejor aún, de la región que la hace posible. La ontología del presente es una especie de excavación bajo nuestros pies, trata de poner en discusión el lugar mismo desde donde habla, intenta iluminar ese campo del que forma parte, es decir, instalada en el presente lo trata de analizar. La ontología histórica de este presente lo trata de analizar la formación histórica de este presente intenta, en efecto, analizar la formación histórica de este presente que es el nuestro y en el cual estamos atrapados (PC, pp. 365-367). En efecto, si queremos entender cómo quedamos atrapados en el presente debemos referirnos a la historia, la ontología del presente no puede sino ser histórica, como ya habíamos señalado. (cf. MFP, p. 44, VC, p. 37, F1981f, F1982a)

(4) La semejanza en este punto entre la filosofía foucaultiana y la filosofía hegeliana (por lo menos si se interpreta de manera generosa a la filosofía hegeliana, como nosotros hemos hecho con la filosofía foucaultiana, v. Cortés del Moral, R., La ontología histórica de Hegel, Ed. UNAM, México) es evidente, v. la interpretación hegeliana de los textos foucaultianos de Sergio Pérez, 1986 y 1987, así como su interpretación foucaultiana de Hegel, *ibid.*, La filosofía política del concepto, Ed. UAM-Iztapalapa. Nosotros creemos, no obstante, que una diferencia decisiva entre ellas es que la filosofía hegeliana es finalmente una filosofía de la Identidad, en cambio, la filosofía foucaultiana lo es de las diferencias.

No obstante, se nos puede objetar, tomando en cuenta lo que dijimos en el tercer capítulo, que la ontología histórica se asemeja demasiado a la analítica de la finitud pues si ésta piensa a lo finito refiriéndolo a su propia finitud, aquélla piensa al presente a partir de él mismo. Sin embargo, la diferencia es que el presente no es un sujeto sino una dispersión y, segundo, la ontología histórica no busca alcanzar una identidad plena, no se interesa tanto por lo que es sino por lo que ya no es y por todavía no es, es decir, por lo posible. En efecto, la ontología histórica, como enseguida veremos, busca liberarnos de lo que somos o de lo que es, busca separar al presente del pasado para abrirlo a nuevas posibilidades de ser. Pero esto lo veremos con más cuidado en el siguiente apartado. De momento notemos que las historias foucaultianas presuponen una ontología y que no son meras historias positivistas.

3. El diagnóstico.⁽⁵⁾

Si las historias foucaultianas sorprenden no es porque introducen nuevas figuras al atlas de lo imposible, no es por que hacen brillar el relámpago de lo poético a través de la cercanía súbita de las cosas sin relación pues todos sabemos lo desconcertante que resulta la aproximación de los extremos. No, lo que cuentan las historias foucaultianas es insólito no por ser imposible, pues en ellas se distingue con sumo cuidado lo efectivo de lo imaginario, en ellas se conjuran las mezclas peligrosas por lo cual es posible dar un sentido preciso a cada palabra. No, si las historias foucaultianas sorprenden es porque contienen datos que casi nadie les había dado importancia y dichos datos son reordenados de tal manera que se convierten en escenificaciones que nos permiten observar las cosas de otra manera. Las historias foucaultianas casi siempre comienzan con relatos dramáticos o instantáneas de "antes y después" tomadas a cada lado de un momento en que se rompe la continuidad de la historia, así, en unas cuantas páginas, no solamente han cambiado las cosas sino también los conceptos encargados de describirlos. Pero, ¿por qué hace esto la ontología histórica? (cf. PC. pp. 1-3).

(5) La palabra "diagnóstico" debe ser usada con cuidado por los foucaultianos, pues el sentido que le da a esta palabra la filosofía foucaultiana no es común: determinar el carácter de una enfermedad mediante el examen de sus signos, es decir, el sentido médico; dicho significado implica que el diagnóstico tiene como fin identificar un peligro por medio de sus síntomas para poder tomar medidas normalizantes. Para la filosofía foucaultiana, en cambio, el principal peligro es la normalización y "Diagnosticar" significa (como en el griego *diagnostikos*) "dispersar". Diagnosticar tampoco es, como creen algunos foucaultianos postmetafísicos, una mera descripción objetiva y neutral, ausente de todo juicio de valor, de "lo que sucede". El diagnóstico foucaultiano, como parte de una ontología del presente, implica una intervención en el presente.

El fin de la ontología histórica no es, como ya mencionamos, recuperar el pasado sino **desfamiliarizarlo, hacerlo insoportablemente extraño.**

En efecto, se preguntará, ¿es posible que la ontología histórica logre hacer un cuadro completo de todo el presente? No, obviamente no es posible del todo, el presente no puede describirse exhaustivamente, el presente en su totalidad es incontorneable, sólo se da por fragmentos, por regiones y niveles, el presente no es una totalidad, nunca se detiene. Pero lo anterior no es un inconveniente para la ontología histórica, pues su objetivo no es hacer "un cuadro de nuestros rasgos distintivos", decir lo que somos, lo que realmente somos o descubrir nuestra identidad oculta ni, tampoco, "esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro" (AS, p. 222).⁽⁶⁾

El objetivo de la ontología histórica es **separarnos de lo que somos, disociar el presente**, sacudir su inmovilidad, desplazar sus coordenadas, mostrar que el presente no es la continuación o la anticipación de otra cosa, sino que el presente es una diferencia; la ontología histórica es, por ello, también un **diagnóstico** pero no un conocimiento de lo oculto a partir de sus síntomas sino una **dispersión de toda pretendida identidad** (cf. AS, p. 223).

Se ha dicho que la perfección de la crónica analítica de las historias foucaultianas es inquietante, pues algo nos dice en esta escritura

⁽⁶⁾ Esto hay que compararlo con lo que llamamos "moral moderna" (hacer que lo Diferente sea idéntico a lo Mismo), supra en 3.1.

"demasiado bella para ser cierta", que si es posible hablar de tal manera de lo que es, es porque ya no es, porque ya ha sido pasado, porque ya es pasado, es historia, precisamente. Es decir, si la ontología "puede establecer un cuadro tan admirable es porque opera en los confines de una época que está en vías de desaparecer" (Baudrillard, J., 1978, pp. 10-11). Así, se puede decir que la ontología histórica no ha hecho "más que darnos la última palabra en el momento en que eso ya no tiene sentido" (ibid, p. 19). ¿No es raro que siempre se detenga en la última espiral, "en el umbral de una revolución actual del sistema"? (ibid., p. 20).

Es verdad, la ontología histórica no habla desde el mismo lugar de aquello que analiza, sino a partir de esa diferencia, de esa íntima discontinuidad que lo separa de él (VyS, p. 230). La ontología histórica analiza una región privilegiada "a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad... la orla de tiempo que rodea a nuestro presente, que se cierne sobre él, y que lo indica en su alteridad ... lo que fuera de nosotros, nos delimita" (ibid, p. 221). La ontología del presente, entonces, no analiza tanto lo que somos, sino eso que acabamos de ser y el corte que nos separa de él, busca la diferencia que introduce el hoy respecto del ayer.

La ontología histórica foucaultiana sólo puede hablar de la actualidad porque en la historia hay algo así como una falla: si puede hablar del presente es porque está por nacer una nueva experiencia que lo rechaza en el tiempo y que nos lo ofrece como objeto de una percepción histórica. En efecto, la ontología histórica nos reduce a un interés por el presente o a

un sentimiento de vértigo frente al momento pasajero, a la manera modernista, sino que es una actitud difícil y deliberada que consiste en capturar lo que rompe el hilo del tiempo, en buscar lo que escapa a la historia, pero no por estar más allá de ella; en efecto, lo que escapa a la historia no es ni lo eterno ni lo universal sino el instante inevitable que fractura, que interrumpe, que rompe todo y rompe el Todo. La ontología histórica no sacraliza el presente sino, al contrario, elimina lo que trata de perpetuarlo. Peor lo anterior no quiere decir que la ontología histórica busca el último momento, la catástrofe, la revolución a algo parecido sino acontecimientos minúsculos y próximos, que no son absolutos pero sí una diferencia (cf. FR, p. 39, F 1979d).

Por lo anterior la ontología histórica es crítica, en efecto, para ella el objetivo de la filosofía no debe ser contemplar lo eterno, sino "diagnosticar nuestros devenires actuales" (Deleuze, G. 1992, 1990 y 1991), es decir, nuestro dejar de ser lo que somos y nuestro llegar a ser de otra manera. La ontología histórica no busca lo que somos sino lo que vamos siendo, nuestro llegar a ser diferentes. Lo que somos, nuestra identidad, es aquello de lo que la ontología histórica nos intenta separar, en favor de lo que vamos siendo, de lo posible.

Repetimos, la ontología histórica no busca identificarnos ni develar nuestra identidad perdida sino que lucha contra la identidad y contra lo que nos ata a ella, su objetivo" no es descubrir lo que somos sino rechazar lo que somos", abrir el espacio para nuevas formas de ser mediante el

rechazo de la identidad que nos ha sido impuesta desde hace siglos. (cf. F 1982 g).

4. La ascética.⁽⁷⁾

Es necesario hacer algunas aclaraciones sobre la ontología histórica antes de continuar, pues lo anterior puede hacer creer que estamos diciendo que la ontología histórica está proponiendo una historia discontinuista (lo cual ya hemos cuestionado en el capítulo anterior) o que cree que existen momentos en que todo deviene posible o que todo se abole para recomenzar (cf. AS, p. 245).⁽⁸⁾

La ontología histórica, por el contrario, nos dice que hay que evitar esas declaraciones teatrales, es decir, tratar al presente como si fuera la ruptura, la culminación o el retroceso de la historia, pues "el tiempo que vivimos no es el único punto irruptivo de la historia", nuestro tiempo es como cualquier otro, un acontecimiento diferente como lo son todos los momentos de la historia, nuestro tiempo es único y singular porque todo tiempo es así (cf. F 1983 d, pp. 7-8).

(7) "Ascética", en sentido foucaultiano, designa al trabajo de uno por uno mismo, un conjunto de procedimiento por medio de los cuales se busca una forma de ser, vs. UP, pp.28 y ss. En este caso, es un trabajo de análisis crítico sobre la historia. Sin embargo, el término "ascética" no tiene simplemente en sentido negativo, dejar de hacer algo (como en el caso cristiano), sino un sentido eminentemente positivo: un conjunto de ejercicios para producir algo nuevo.

(8) v. supra la diferencia entre la propuesta foucaultiana y la historia metafísica que expusimos en 3.2. estas ideas también están íntimamente relacionadas con lo que dijimos en el apartado 5.8. "La contecimentación".

La ontología histórica debe evitar, igualmente, el presentismo, es decir, juzgar al pasado en nombre de una verdad que únicamente poseería nuestro presente o el proyectar en el pasado nuestros intereses actuales (cf. D y R, 1988) la ontología histórica, lo acabamos de ver, intenta hacer lo contrario: mostrar que el pasado es diferente a nuestro presente.

La ontología histórica, sin embargo, no dice que "el progreso no existe", lo que afirma es que es "un mal método plantearse el problema: ¿cómo ha sido posible que hayamos progresado?", el problema: más bien, es ¿cómo llegamos hasta aquí? La ontología histórica sí dice que "¿cómo llegamos hasta aquí?", el problema, más bien, es ¿cómo llegamos hasta aquí? La ontología histórica recomienda una precaución o escepticismo, "pero sin agresividad, que tiene por principio no tomar el punto en el que nos encontramos como el resultado de un progreso", es decir, no tomar al presente como más o como mejor al pasado, pues "lo que ahora sucede no es necesariamente ni mejor ni más elaborado o más lúcido que lo que pasó otras veces". La ontología histórica no niega la posibilidad de reconstruir procesos generativos sino que se opone únicamente a la tendencia a cargarlos de valor positivo (MFP, p. 98).

La ontología histórica nos dice que hay que escribir la historia "sin suponer una victoria, ni el derecho a la victoria", es necesario renunciar al confort de "las variedades terminales y al juego de las recuperaciones" (F 1961b), hay que evitar, entonces, a las historias teleológicas.

Hay también otra tendencia que la ontología histórica debe evitar, a saber, la que consiste en convertir al pasado en un pasado mítico (cf. FR, p. 248) es decir, imaginario como un mundo perfecto o como una edad de oro, de tal forma que la gente piense en regresar al pasado y que crea que la solución a los problemas actuales está en el pasado (cf. *ibid.*, p. 250).

La ontología histórica considera que el análisis crítico de la historia es una de las mejores armas contra la idea del Retorno. No tiene nada de malo, desde luego, "sentir nostalgia hacia algún período a condición de que sea una manera de tener una relación de que sea una manera de tener una relación positiva y responsable hacia el propio presente. Pero si la nostalgia se convierte en una razón para mostrarse agresivo o incomprensivo con el presente debe ser excluida". Además, en realidad, la "belleza" del pasado es nuestra propia invención, es "un efecto y no causa de la nostalgia que sentimos" (TY, pp. 145-146).

Por otra parte, es falso que "se encuentra la solución de un problema en algo que ha sido propuesto en otros tiempos y para otras gentes" (VyS, p. 187). El objetivo de la ontología histórica al estudiar el pasado es mostrarlo como diferente, no como una alternativa (cf. Poster M., 1990, p. 230), el objetivo es mostrar que algunas cosas que creemos contemporáneas en realidad pertenecen al pasado, es decir, que ya no son (cf. *ibid.*, p. 109); pero, también tiene como objetivo mostrar que el presente no se apoya sobre tendencias históricas inevitables, sino que es sólo el resultado del encuentro contingente de miradas de diferencias y de acontecimientos.

La ontología histórica, como vemos, es diferente a la historia tradicional, pues no está interesada ni por el mito del progreso ni por el de la decadencia (cf. *Ibid.*, p. 232), implica, entonces, una ascética, un trabajo crítico pues evita tanto el progresismo como la nostalgia, para ella "no hay siglos de Oro ni inevitables evoluciones hacia la perfección del futuro" (Poster, M., 1990, p. 230).

La ontología histórica, como la filosofía de las diferencias y la historia de los acontecimientos, se opone a los postulados de la identidad y de la continuidad, en general, a la metafísica de lo mismo, es decir, a la idea de que todo es lo mismo o, es el terreno de la historia, de que todo es una repetición, ya sea por ser la continuación de un origen pasado o por ser la anticipación o prefiguración de un fin futuro. la ontología histórica se opone a la idea de convertir al presente en efecto de otra cosa. La ontología histórica también se opone a la idea de que el presente puede ser justificado o denunciado mostrando que es igual al pasado (cf. V y S, p. 163).

Para la ontología histórica una de las cosas más importantes para nuestra existencia, en función de lo que queremos hacer, es saber que qué aspectos el presente es realmente un presente, es decir, "cuáles son sus especificidades y qué lo diferencia de lo que podría ser el orden de los regímenes precedentes" (*Ibid.*, p. 164). Y, desde luego, no se trata únicamente de afirmar el cambio sino de ver cómo de afirmar el cambio sino de "ver cómo y por qué las cosas han llegado a ser lo que son" (F

1981b, p. 36). Lo que queda claro es que la ontología histórica busca liberar al presente de lo ya dado, sea un Origen o un Fin.

5. La ficción.⁽⁹⁾

Se ha dicho varias veces que las historias foucaultianas son pura y simple ficción, pero ¿Se ha comprendido lo que significa esto? "Ficción" es, indudablemente, una palabra que puede ser usada sin cuidado pues "sueña a psicología (imaginación, fantasma, sueño, invención, etc.}" es decir, parece conducirnos a reflexiones antropológicas o a un esteticismo irracionalista (F 1963, p. 21). Sin embargo, ficción en el sentido foucaultiano **excluye lo que no haya sido efectivamente dicho y toma precauciones contra lo fantástico** (cf. *ibid*, p. 26). Es verdad que los textos foucaultianos son ficciones pero no creaciones de Foucault, sino un **trabajo de análisis crítico sobre documentos históricos** (cf. F 1969d, AS, p. 10). La ontología histórica no hace ficción novelasca sino "un uso fictivo de los materiales", **diseña con elementos auténticos construcciones nuevas** (MFP, p. 162 y VFJ, p. 172).⁽¹⁰⁾

(9) La ficción en sentido foucaultiano no es una mera invención arbitraria (un mero juego de significantes, con el pretexto de que el lenguaje no representa la realidad) ni libera al ontólogo del presente de sus responsabilidades filosóficas e históricas; el ontólogo del presente, por el contrario, busca decir la verdad (aunque no, desde luego, la verdad absoluta, vs. la aclaración 8 del apartado 6.3), busca que lo que dice sea tomado en cuenta, que tenga efectos políticos y teóricos y, para ello, sus "historias" deben ser acordes con las prácticas existentes, a las cuales trata, ciertamente, de modificar, pero nunca de manera absoluta; de ahí la erudición con la que están escritas.

(10) La "ficción" en sentido foucaultiano no es una mera invención arbitraria (un mero juego de significantes, con el pretexto de que el lenguaje no representa la realidad) ni libera al ontólogo del presente, por el contrario, busca decir la verdad (aunque no, desde luego, la verdad absoluta, vs. la aclaración 8 del apartado 6.3), busca que lo que dice sea tomada en cuenta, que tenga efectos políticos y teóricos y, para ello, sus "historias" deben ser acordes con las prácticas existentes, a las cuales trata, ciertamente, de modificar, pero nunca de manera absoluta; de ahí la erudición con la que están escritas.

Las historias foucaultianas son ficciones porque no tienen simplemente como objetivo decir supuestamente de manera objetiva lo que pasó, sin cuestionar la manera en que es contado, el procedimiento o la ficción (cf. F 1962a), propiamente. Pues, contra lo que suele creerse no hay para los historiadores "modificaciones inmediatamente visibles" ni "acontecimientos bien individualizados" sino que, como ya hemos señalado en el capítulo, toda identidad y diferencia es resultado de un criterio previo (Morey, M 1992).

Para la ontología histórica la historia no es "la compilación de las sucesiones de hecho" ni la ciencia empírica de los acontecimientos exenta de toda reflexión y por lo tanto objetiva (Eribon, D., 1990, p. 337). En efecto, un hecho no es un dato originario, algo dado sino que implica ciertos criterios que lo determinan como tal; cualquier cosa que pasa no es un hecho histórico, ni todo lo que pasa merece ser contado, sino que toda historia supone un conjunto de criterios que determinan el "que" de lo que pasa: "desde donde se lo acoge y cuya medida se recorta, neutralizando algunos rasgos y amplificando otros" (Morey, M 1992).

La masa de lo que pasa puede ser ordenada de diferentes maneras, puede ser contada en diferentes historias (cf. AS, p. 267), lo que pasa debe ser recortado y elaborado, es decir, se debe distinguir en ella lo que es pertinente de lo que no lo es.

La ontología histórica busca "inducir efectos de realidad" o "fabricar algo que todavía no existe a partir de una realidad histórica" (MFP, p. 162). La ficción se abre, como todo lenguaje, al interior de lo ya dicho, pero no intenta comentar, no intenta decir su sentido oculto o rastrear su origen, sino que lo somete a un trabajo de análisis crítico para que aparezcan diferencias y acontecimientos (cf. RR, p. 59).

Ficcional es abolir el pasado que vive en las palabras (cf. *ibid.*, p. 69), es hacer pasara toda palabra pasada por el momento de su repetición pero no para volverla a encontrar tal cual sino para introducir entre la primera y la segunda la delgada hoja de la diferencia. Ficción es, por consiguiente, la "partición absoluta del lenguaje" que lo transforma en otra cosa de lo que era (*ibid.*, p. 22). Ficcional es introducir entre una frase y otra que pretende repetirla un "minúsculo desgarrón" que les impide ser iguales (*ibid.*, p. 34). Ficción: "mapa delgada que hiende la identidad de las cosas, que las muestra irremediabilmente dobles y separadas de sí hasta en el momento de repetición".

Si las historias foucaultianas son ficción, entonces, porque muestran que la historia que pretende repetir el pasado tal cual es, pues hace uso del lenguaje de todos los días, está presa de entrada en la producción de lo nuevo (*ibid.*, p. 36). La historia foucaultiana no es el retorno del pasado, sino la notificación de que el presente no es lo mismo que es pasado ni está en su mismo lugar, sino que es otro y está en otra parte, que el juego siempre se está recomenzando (cf. *ibid.*, p. 37).

La historia es cierta manera, para "una sociedad de dar estatuto y elaboración a una masa de acontecimientos de los que no se separa" (AS, p. 10). Cada sociedad trata de cierta manera sus documentos, los rodea de un sistema particular de referencias, utiliza siguiendo determinadas reglas, las cuales no son dadas de una vez ni para siempre ni son dadas de una vez ni para siempre ni son en todos lados las mismas. Los documentos son conservados según cierto número de técnicas e instituciones (cf. *Ibid.*, pp. 209-211). Y si lo anterior existe es porque la historia tiene una función política, función política de legitimar lo ya existente.

La ontología histórica interviene resistiendo a la manera en que es contado y que sirve para limitar el presente, la ontología histórica piensa el pasado contra el presente, convirtiéndolo en algo activo, con el fin de mostrar que el presente es diferente a ese pasado y, también, con el fin de permitir que surja algo nuevo.

Pero si la ontología histórica busca liberar nuestro presente del pasado y busca liberarnos de lo que somos, debe comenzar cuestionando la manera en que pensamos en el presente, es decir, nuestro pensamiento presente.

Es necesario, entonces, dirigirnos hacia otros aspectos de la ontología histórica: la heteronología, la problematización y la acontecientación, para acabar de entender a esta ontología histórica que piensa en el presente para dejar de ser lo que es y abrirse a nuevas

maneras o posibilidades de ser (lo cual es propio de ética foucaultiana y es opuesto a la ética moderna).

6. La heteronología.⁽¹¹⁾

Algo que intriga a los lectores de los textos foucaultianos es que en ellos hay enunciados contrafácticos, en donde la ontología histórica parece intentar situarse más allá del presente en un futuro acto de retrodicción, es decir, la ontología histórica parece pretender situarse en una perspectiva desde la cual contemplar retrospectivamente un pasado que resulta ser nuestro presente (cf casanovas, R.P, 1987, p. 76).

En efecto, en todas las historias foucaultianas aparece la voz de un apólogo que nos previene con un tono distante y jovial: quizá llegue un día en que no se entienda lo que es nuestro objeto de preocupación; llegará un día en que la figura de nuestro presente se habrá cerrado sobre sí misma dejando solo rastros indescifrables, de tal suerte que lo extraño, lo insoportable, lo insignificante, se habrán reunido con sus contrarios, formando una configuración que nosotros no podríamos designar pero que en el futuro será clara e indudable. Un día ¿Por que no?, ya no se podrá entender por qué pusimos a distancia aquello que nos era más cercano.

Quizá llegue un día, nos dice esa extraña voz que aparece en los textos foucaultianos, en que no se entenderá el objeto de nuestra

(11) El término "heteronología" (el estudio de los otros pensamientos), es un término acuñado por nosotros, pero tiene su justificación en que en PC, p.3 se habla de "heterotopías" y en Foucault, M., 1967a, se habla de "heterocronologías". La heteronología está, evidentemente, ligada a la ética foucaultiana: pensar de otra manera, v. Deleuze, G., 1987, pp. 125 y ss.

inquietud, no hay que creer inalterable lo que sin duda es lo más precario; se dirá, entonces, que nosotros hemos sido sobre la superficie de la tierra, aquella gente que, por algunos instantes, se preocupó inexplicablemente por cosas tan raras, tan sin importancia, tan eventuales; las personas en el futuro se asombrarán, sonreirán ante un ruido tan desmesurado, ante nuestra presunción por haber creído ser los primeros o los últimos, los mejores o los peores, pues ahí donde nosotros vemos una censura se verá una continuidad y ahí donde creemos que hay una continuidad, se señalará una censura insuperable (cf. HL. II, PP. 328-331).

Lo que hace la ontología histórica del presente es, pues, asumir una **actitud casi etnológica respecto de nuestro presente**, una actitud distante y distanciada para mostrarnos que el presente no es ni eterno ni inmutable, que en la historia ni hay una continuidad ni una discontinuidad, sino que el presente cambia, deja de ser lo que era y se llega a ser de otra manera de formas específicas que tienen que ser analizadas.

Lo anterior puede calificarse como una "heterocronología" o como una "heterotopía", es decir, un estudio de otros tiempos y de los otros espacios, estudio deferente de la mera historia pues busca de manera privilegiada las diferencias y los acontecimientos que nos separan de nosotros mismos. Pero la ontología histórica se interesa fundamentalmente en aquellas diferencias y en aquellos acontecimientos que se presentan en la historia del pensamiento, por eso podemos hablar de una "heteronología", un estudio de los otros pensamientos, de las otras maneras de pensar (cf. PC. 3 y F 1967 a).

En efecto, las historias foucaultianas son heteronologías pues hacen nacer en nosotros la sospecha de que nuestra forma de pensar no es la única ni la mejor sino que son posibles otras maneras de pensar, puesto que han existido otras maneras en la historia y, de hecho, en este instante existen diferentes maneras de pensar. Las heteronologías minan secretamente nuestro pensamiento, nos dificultan la tarea de encadenar tranquilamente nuestros pensamientos pues rompen la seguridad con que pensamos. Con las heteronologías descubrimos que hay cosas que ya no podemos pensar como se hacía antes, que todavía no podemos pensar, que ya hemos dejado de pensar o que empezamos a pensar. con las heteronologías hacemos, pues, la experiencia de nuestros límites, de los límites de lo pensable, es decir, de lo posible. Las heteronologías nos distancian, nos desunen de nosotros mismos, de nuestra pretendida identidad y continuidad, rompen la evidencia y la transparencia de lo que creemos inamovible, en fin, abren un espacio de libertad (cf. PC. pp. 118-122, Morey, M1990 b, Jullien, F, 1987).

Normalmente se considera que pensar es ordenar, establecer un lugar común en donde se pueden separar y unir, repartir y agrupar a los seres en base a sus semejanzas y diferencias. Y en apariencia nada parece más sencillo que la instauración de un orden, puede creerse que basta un lenguaje fiel y un poco de atención para instaurarlo, sin embargo, no existe ninguna identidad ni diferencia que no sea el resultado de una operación precisa o de la aplicación de un criterio previo (cf. PC, p. 5).

A la ontología histórica le interesa, precisamente, ese problema, es decir, ¿cómo pensamos?, ¿por qué nuestros ordenamientos no se deshacen?, ¿por qué no juntamos y separamos sin cesar sino que ciertas uniones y separaciones nos parecen naturales y las respetamos como inmutables?, ¿por qué utilizamos unos criterios y no otros?, pues no puede pensar cualquiera en cualquier momento y en cualquier lugar sobre cualquier cosa de cualquier manera, sino que pensar es un acto difícil y peligroso. La ontología del pensamiento pregunta ¿qué son estos órdenes que sabemos que no son ni a priori ni impuestos por las cosas mismas?, ¿por qué pensamos en algo?, ¿por qué no podemos dejar de hacerlo?, ¿por qué de tantas cosas pensables sólo unas nos preocupan y de una manera tan fuerte? No hay duda de que el estatuto del pensamiento es enigmático (NC, pp. 2-5).

Si algo le interesa a la ontología histórica son los acontecimientos y las diferencias en la historia del pensamiento, es decir, los cambios en la forma de pensar, mejor aún, cómo aún, cómo ha podido tener lugar una nueva manera de pensar, cómo es posible que el pensamiento cambie o que deje de pensar lo que pensaba o que se ponga a hacerlo de otro modo, por qué algo que para nosotros es fundamental antes no era ni siquiera un problema, por qué el pensamiento se puso en duda ahí y no en otra parte, por qué el pensamiento de toda una época llegó a girar en torno a algo, cuál es el precio que se ha pagado por ello, en fin, por qué esa gran caza, por qué ese intento por pensar algo, (cf. F 1967d. p. 88, PC, p. 57, F 1969d).

La ontología histórica nos viene a decir que la separación entre lo pensable y lo impensable es históricamente constituida; es verdad, "tenemos la fuerte impresión de un movimiento casi ininterrumpido de la ratio" occidental (PC, p. 7), sin embargo, "está casi continuidad al nivel de las ideas y de los temas, es sólo, sin duda alguna, un efecto de superficie" (ibid. p. 8), ya que la historia del pensamiento muestra una serie de diferencias y de acontecimientos que ponen en cuestión dicha continuidad. Y en la historia del pensamiento no hay un movimiento de superación sino que cada manera de pensar es sustituida por otra (cf. F 1983d, p. 7)

La heteronología, como vemos, no elige el camino más seguro para pensar, sino el más temerario, acepta plantear la cuestión de la historia del pensamiento. (cf. Thph, p. 5) En efecto, si la ontología histórica pertenece a alguna tradición filosófica es a la de la historia del pensamiento (cf. f 1984e, p. 992). Una cosa parece obsesionarla: el pensamiento (cf. PC, p. 57), La ontología histórica estudia, de manera privilegiada, las relaciones entre el pensamiento y la historia (cf. PC, p. 57), y en ello "radica, sin duda, la singularidad y la amplitud de su empresa" (F 1969a, p.131).

Para la ontología histórica los seres humanos somos "seres pensantes" (F 1982e, p.148).⁽¹²⁾ es decir, no actuamos únicamente

(12) Acorde con lo que venimos diciendo, para nosotros una "historia del pensamiento" debe ser entendida no como una historia positivista sino como una ontología histórica, es decir, como un análisis crítico de los presupuestos de la historia del pensamiento.

(13) Esto puede parecer escandaloso, pero en Foucault, M., 1982e y en TY, pp. 140 y ss, se lo afirma. La filosofía foucaultiana se opone a la idea, propia de la Gubernamentalidad, de que somos fundamentalmente seres biológicos cuya vida debe ser administrada como cualquier recurso natural. La filosofía foucaultiana, además, cree en la libertad, como veremos en el apartado 5.8 de este mismo capítulo.

determinados por "instintos naturales" sino por formas de pensamiento que deben ser estudiadas desde el punto de vista histórico, pues el pensamiento tiene una historia, tiene condiciones históricas y se forma "en el interior de las relaciones que tejen los hombres" y no es independiente de la forma que toma aquí y allá. (PC, p. 310).

Pero la ontología histórica no se reduce a la constatación positivista del hecho de que el pensamiento cambia, sino que se pregunta, más radicalmente, "¿qué significa para el pensamiento tener una historia?" (ibid., p. 215): "¿en qué medida el pensamiento que tiene una relación con la verdad puede tener una historia?" (vys. p. 230). La historia del pensamiento implica, entonces, una doble referencia, a la filosofía y a la historia: a la filosofía pregunta "cómo el pensamiento puede tener una historia" y a la historia pregunta por las formas concretas que el pensamiento ha asumido. La ontología histórica pregunta "¿cuál es el precio para la filosofía de una historia del pensamiento?" y "¿cuál es en la historia el efecto de la historia del pensamiento y de los eventos que son propios de ella?" (FR, p. 336)

Lo que queda claro es que la ontología histórica ha fundado "la posibilidad de una nueva historia del pensamiento" (F 1966e, p. 24) o, más precisamente, "el análisis histórico de las relaciones entre nuestro pensamiento y las prácticas en la cultura occidental" (F 1982e, p. 146). Y es claro que la ontología histórica no habla de una Historia de las ideas, pues, como estamos viendo, la historia del pensamiento tiene "otras exigencias, otros métodos" y "otros objetivos" (F 1982f, p. 85). También hay que

distinguir la historia del pensamiento de la sociología de los conocimientos pues, aunque el pensamiento no es independiente de las relaciones sociales, es distinto de ellas (cf. Ty, p. 142), igualmente hay que distinguirla del análisis lógico del pensamiento, pues a pesar de que el pensamiento puede tener "estructuras universales" para entenderlo necesitamos algo más que las categorías de la lógica (NC, p. 4). La historia del pensamiento foucaultiana parte del principio de "la irreductibilidad del pensamiento" (FR, p. 335), pues entre los enfoques sociologistas y formalistas "hay un camino, un sendero -quizá muy estrecho- que es el camino de la historia del pensamiento" (Ty, p. 142).

La historia del pensamiento supone, obviamente por lo que hemos dicho en los capítulos anteriores, una puesta entre paréntesis de los postulados antropologistas, para, de esta manera, hacer surgir "la prosa del pensamiento, más sorda, más insistente, qué todo lo que los hombres singulares han podido pensar" (F 1969e, p. 133). La historia del pensamiento deja que el pensamiento se despliegue en la dimensión del "se" (on), pues cada individuo no es sino "un episodio de la reflexión". Para la historia del pensamiento es necesario dejar de lado las necesidades extrínsecas y "dejar al pensamiento pensar totalmente sólo, peor para seguir mejor sus nervaduras y hacer aparecer sus ramificaciones, los cruzamientos, las contradicciones que diseñan las figuras visibles" (F 1966e, p. 24).⁽¹⁴⁾

(14) De ahí el anonimato que propugna la filosofía foucaultiana y de ahí nuestra negativa de hablar de Foucault.

Sin embargo, en las páginas anteriores hemos dejado pendiente un problema, a saber, el de la definición del pensamiento, es decir, qué entiende la ontología histórica por pensamiento.

7. La problematización.

Por pensamiento entiende, en principio, la filosofía foucaultiana el conjunto de condiciones de posibilidad histórica que definen lo que se puede pensar en una época determinada, es aquello en donde nacen las opiniones de los individuos, es lo que permite la dispersión de los proyectos singulares y diversos (cf. NC, pp. 15 y 16. PC. p. 81). Por pensamiento no se entiende, sin embargo, un conjunto de ideas o representaciones mentales, sino algo material que se encuentra en toda actividad humana (cf. F 1984e, p. 943). El pensamiento, en efecto, se encuentra en todas las prácticas, no sólo en las teorías (cf. F. 1970f, pp. 424-425), su cuerpo visible son las formas de acción regladas (cf. *ibid.* p. 427).⁽¹⁵⁾

Pero arriba hemos hablado del "pensamiento" y no propiamente del "pensar", ¿qué es pensar? Es el acto reglado o condicionado que pone en relación a un sujeto y a un objeto, por eso una historia del pensamiento sería una historia de las condiciones, reglas, por las cuales es fundada y modificada cierta relación de sujeto a objeto (cf. F 1984e, p. 942), es decir, de

(15) Es difícil distinguir en los textos foucaultianos los conceptos de lenguaje y de pensamiento, tanto así que algunos intérpretes los identifican, pues temen que hablar de "pensamiento" nos compromete necesariamente con el idealismo. A nosotros nos parece, en cambio, que ambos conceptos son diferentes, y que el concepto de pensamiento es más amplio que el de discurso, pero no porque, que el pensamiento se "expresa" en el lenguaje (tesis opuesta a la foucaultiana), sino porque existen otras prácticas, además del discurso, en las que se encuentra el pensamiento, por ejemplo, las discursivas. Es necesario tener cuidado en no convertir al discurso en un nuevo trascendental absoluto o en aquello que hace posible a todo.

la forma en que se articulan ciertos tipos de objetos a ciertas modalidades de sujeto. Una historia del pensamiento debe determinar, a la vez, los modos de subjetivación, es decir, "determinar eso que debe ser el sujeto, a qué condiciones está sometido, que estatuto debe tener, que posición debe ocupar" para llegar a ser un sujeto pensante, pero, también, la historia del pensamiento debe determinar el modo de objetivación, o sea, bajo qué condicione algo puede llegar a ser un objeto pensado, cómo ha llegado a ser un objeto de preocupación para el pensamiento. En resumen, una historia del pensamiento debe analizar las reglas a través de las cuales se ejerce la actividad del pensamiento, reglas a partir de las cuales se constituyen los objetos y los sujetos.

Hablar de sujeto y de objeto puede hacer temer a algunos que se propone una teoría del conocimiento la cual parte de un sujeto ahistórico y dado que busca conocer un objeto exterior haciendo representaciones de él), sin embargo, queda claro con lo dicho arriba que para la filosofía foucaultiana "el sujeto y el objeto se forman y se transforman el uno en relación al otro y en función del otro", dicho de otro modo, primero es la relación, las reglas o condiciones, y después los términos. **Sujeto y objeto** no son entidades ahistóricas sino que son **constituídos bajo ciertas condiciones simultáneas** que no cesan de modificarse; objetivación y subjetivación no son independientes sino históricamente constituídos (cf. *ibid.* p. 993). Una historia del pensamiento es, pues, un análisis de las condiciones o reglas por medio de las cuales un sujeto puede pensar en algo; pensamiento es, entonces, una actividad reglada.

Pero es necesario aclarar que dichas reglas o condiciones no son determinaciones absolutas que se imponen a los individuos, haciendo de su actividad una ilusión. La ontología histórica no está diciendo que todo el mundo en una época pensaba lo mismo (cf. AS, pp. 242 y 252), la ontología histórica no busca "el espíritu unitario de una época" o "la forma general de su consciencia" (VyS, p. 50). La ontología histórica no busca, tampoco, "una forma obligatoria, soberana y única" (loc. cit.), pues el pensamiento, entendido en el sentido que mencionamos al principio de este apartado, no es el límite a la iniciativa de los sujetos, sino el campo en que ella se articula (cf. AS, p. 352). La historia del pensamiento intenta determinar, por el contrario, "los puntos de difracción posible" así como los puntos de incompatibilidad (ibid, p. 107), mostrar cómo al interior de un mismo pensamiento diferentes sujetos han podido pensar cosas diferentes (cf. ibid., p. 355).

Pensar es, en efecto, para la ontología histórica, es "lo que permite a uno retroceder" respecto a lo que hace para convertirlo en 'un objeto de pensamiento y preguntarse por su significado, sus condiciones y sus objetivos". Pensar "es libertad frente a lo que uno hace, el movimiento por el cual uno se separa de ello, estableciéndolo como un objeto y reflexionando como un problema" (FR, p. 338).

En el último párrafo hemos introducido un nuevo concepto, el de problema o, mejor dicho, problematización, que es sumamente importante para entender la propuesta de la ontología histórica. la problematización aparece cuando la relación entre el sujeto y el objeto pierde su naturalidad

o cuando en alguna práctica o actividad reglada aparecen dificultades u obstáculos, convirtiéndose, entonces, en objeto de preocupación o de interrogación. Problematizar es, por consiguiente, transformar una serie de dificultades u obstáculos en problemas para los cuales diferentes respuestas pueden ser dadas. Una problematización es un conjunto de condiciones bajo las cuales diferentes respuestas pueden ser dadas, pues cuando el pensamiento actúa nunca lo hace de una única forma (cf. *ibid.* pp. 389-390).

Una historia del pensamiento es, por lo tanto, también, una historia de las problematizaciones, o de las condiciones históricas bajo las cuales una cultura "problematiza lo que es, lo que hace y vive" (UP, p. 14), es decir, su presente, es decir, analiza la manera en que el presente se convierte en algo pensable, en algo que debe ser pensado, más en concreto, analiza los obstáculos y las dificultades que se convierten en problemas u objetos de interrogación y de preocupación. Una historia de las problematizaciones cumple la función, por consiguiente, de buscar las condiciones que hacen posibles nuestros problemas y preocupaciones presentes.

La ontología histórica es la problematización de nuestras preocupaciones, la transformación de nuestras dudas en análisis históricos para responder la pregunta acerca de cómo han sido posibles estas (cf. Poster. M., 1990, p. 210). La ontología histórica busca inflexiblemente las condiciones que suscitan sus cuestiones, trata de investigar, por ello, como

dijimos en el segundo apartado de este capítulo, el suelo en el que reposa o un punto de posibilidad histórica (cf. AS. p. 345).

Para la ontología histórica del presente la tarea fundamental de la filosofía es problematizar, hacer una historia de los problemas que el pensamiento ha enfrentado (Rachman, J., 1990b. p. 214), hacer un análisis de los problemas que son constitutivos de nuestra historia y que son constituidos por ella, planteándolos como históricamente únicos. Con lo dicho arriba creemos que se puede entender mejor lo que se propone la ontología histórica, pero antes de pasar al siguiente apartado, en donde pondremos más en claro su función crítica, haremos algunas aclaraciones acerca de la problematización.

Para la ontología histórica tiene como fin mostrar las diferencias y los acontecimientos que existen en la historia del pensamiento, es decir, poner de manifiesto las diferentes maneras de pensar, por eso pone en cuestión la idea de que existen problemas o preguntas eternas o universales, "aún y sobre todo si su nombre se ha perpetuado...con cierta analogía de sentido" sin tomar en cuenta las condiciones históricas que lo hacen posible o "el sistema del que toma su positividad" (PC, p 164), pues, sólo se puede creer que hay problemas inmutables por hipótesis retrospectivas o "por un juego de analogías formales o de semejanzas semánticas", sin embargo, una ontología histórica puede mostrar fácilmente que en la historia del pensamiento no hay continuidad absoluta. (AS, p.36).

Pero, se dirá, el que un término aparezca en tal siglo ¿merece que se le conceda una atención tan particular? En efecto, es algo que debe llamar nuestra atención y que debe ser estudiado pero que "no hay que sobrestimar ni sobreinterpretar, señala algo más que un cambio de vocabulario pero evidentemente no marca el surgimiento súbito de aquello con lo que se relaciona" (cf. Up. p.1), es decir, no significa que haya surgido un objeto de la nada sino que se han alterado "sus reglas de elaboración" (VC, p.127), o la forma en que se lo problematiza.

Es necesario aclarar, igualmente, que para hacer una historia de las problematizaciones es necesario librarse del esquema según el cual la problematización surge de la represión (lo cual es dar como solución la propia pregunta: algo es reprimido porque nos preocupa y nos preocupa porque es reprimido), pues hace pensar de que las cosas siempre son las mismas y lo único que cambia es si se las acepta o no. La interdicción es una cosa y la problematización es otra: la problematización "no siempre está, en intensidad y en formas, en relación directa con el sistema de prohibiciones", ya que con frecuencia sucede que la preocupación es fuerte "allí donde precisamente no hay ni obligación (Up, p. 25). Por ello en lugar de prohibiciones ocultas, es mejor buscar las formas de problematización bajo las cuales ellas se convierten en "objeto de inquietud, elemento de reflexión, materia de estimación" (ibid., p. 26).

Hay de evitar plantear los problemas en términos negativos, o sea, como irreales, falsos, engaños, ilusiones, etc., pues los problemas no son el residuo, el reflejo, la apariencia, etc., de una realidad oculta sino que son

"un pleno presente". Así, no se trata de preguntarse "por medio de qué error, desviación, ignorancia, distorsión" se llegó a plantear los problemas actuales, sino preguntarse que es lo que ha permitido y sigue justificándolo. Hay que evitar pensar que los problemas son "una especie de enfermedad, absceso, infección, degeneración, involución", es decir, como algo a eliminar o como un disfuncionamiento a corregir, es mejor preguntarse en términos de su eficacia: ¿para qué sirve?, ¿que función asegura?, ¿en qué estrategias se integra?" (Dsp, p. 75). Igualmente, hay que evitar la "disolución universalizante" que consiste en hacer a algo la causa de todos los problemas o decir que "todos los problemas son iguales" (ibid., p. 76), la crítica, por el contrario, debe ser específica. Por último, hay que eliminar los "significantes flotantes" o la "política de las comillas" y mejor hacer análisis específicos (ibid., p. 79 y 75-76).

La ontología histórica hace historia del pensamiento para mostrar que son posibles otras maneras de pensar, que nuestra forma de pensar es únicamente una posibilidad como lo son los problemas que tiene que enfrentar. La ontología histórica no busca pensar lo impensable, el origen, ni busca la identificación del pensamiento con el ser, ni siquiera busca pensar completamente el ser inmutable de las cosas sino que la ontología histórica "piensa su propia historia (pasado) pero para liberarse de lo que piensa (presente) y pensar, finalmente, 'de otra manera' (futuro)" (Deleuze, G., 1990, pp. 151-155). La ontología histórica nos ofrece una nueva posibilidad de pensamiento en esta aparente reflexión sobre la historia, sobre lo ya sido (que supuestamente es lo que no se puede cambiar). La ontología histórica nos ofrece una nueva concepción de lo que significa pensar, la cual nos de

la posibilidad de pensar lo nuevo, de pensar de nuevo, con ella el pensamiento es, de nuevo, posible: lo posible es pensable.

La ontología histórica es, por lo anterior, una ontología de lo posible, un análisis de los problemas actuales que tenemos que enfrentar así como de los peligros que nos amenazan al hacerlo pero, también, de las posibilidades que tenemos. La ontología histórica nos libera del pasado para poder enfrentar los problemas presentes, pero mostrando que esos problemas no son ni eternos ni universales ni necesarios, es decir, aconteciéndolos, es decir, mostrando su carácter de acontecimientos.

8. La aconteciencia

La tarea de la ontología histórica es aligerar el presente de todas sus plenitudes, es decir, quitarle su fijeza, conmoviendo el pasado sobre el que supuestamente reposa, pero, principalmente, sacudiendo las evidencias y todo lo que pasa por natural.

La ontología histórica es, en efecto, una aconteciencia de todo lo que se presenta como eterno, universal y necesario, mostrando que no es sino un acontecimiento histórico o "el resultado de algunos cambios históricos muy precisos" (Ty, p. 143), de un conjunto de circunstancias heterogéneas. La tarea de la ontología histórica es "romper las evidencias" para hacer aparecer "no lo arbitrario pero sí la compleja vinculación de procesos múltiples" (cf. Dp, pp. 219-220), de diferencias y de acontecimientos cambiantes, su tarea es mostrar que lo que se acepta como

"completamente natural, evidente e indispensable" es en realidad frágil, contingente.

La ontología histórica por medio de análisis históricos precisos busca determinar "en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio qué lugar es ocupado por lo que es... singular, contingente y el producto de coacciones arbitrarias (FR. p. 45). lo cual no debe ser interpretado como una actitud pesimista sino, al contrario, como un optimismo que consiste en pensar que las cosas pueden ser cambiadas, que nada es permanente (cf. 46).

La prueba decisiva para la filosofía tradicional es su capacidad para racionalizar, fundar o justificar las cosas, es decir, para volverla soportables, par convencernos de que las cosas tienen que ser así como son. Para la filosofía tradicional los problemas concretos e inmediatos no son nada sino efecto, apariencia, etc., de los problemas fundamentales y eternos, los problemas particulares, igualmente, no son nada para ella en comparación con la racionalidad de conjunto que lo explica todo.

La ontología histórica, en cambio, abandona la resignación ante lo que ocurre y se pregunta "¿de qué es necesario desesperar?", es decir, qué es lo que ya no se puede tolerar, a qué es necesario resistir, en fin, qué se se puede cambiar. El objetivo de la ontología histórica es volver a las cosas más angulosas, más apremiantes, más inaceptables, ¿irracionales?, sí, si se entiende por ello volverlas accesibles al cambio (cf. F 1977g, p. 84 y 89-90).

La ontología histórica supone una sensibilidad alerta ante las agitadas condiciones del presente, un cuidado extremo para determinar las posibilidades y los peligros actuales, para juzgar las posibilidades y calibrar los peligros actuales, para juzgar las posibilidades y calibrar los peligros. La ontología del presente debe poner de manifiesto los peligros a los que estamos expuesto, distinguiendo los más amenazadores, pero, también, buscar puntos débiles, las aperturas, las alternativas, las posibilidades (DSP, pp. 163-164, cf. F 1967c, p. 75).

La ontología del presente no dice que todo es malo, sino que todo implica riesgos y que si todo implica riesgos, entonces, tenemos que hacer constantemente algo; no conduce, como vemos, a la apatía sino al activismo; es verdad, en la medida en que sacude las evidencias y despierta un conjunto de peligros y de posibilidades, la dificultad para actuar puede aparecer, pero eso es su objetivo, precisamente, complicar las cosas; hacer que las cosas no sean dichas con facilidad y que los gestos no sean hechos sin vacilación.

El análisis de los peligros es, desde luego, peligroso, pues se enfrenta a situaciones que escapan al razonamiento deductivo y ante las que se sabe que hay que hacer algo sin saber aún lo que hay que hacer.

La ontología histórica intenta, repetimos, determinar las "líneas de fragilidad del presente", es decir, los lugares en donde es posible hacer cambios. Investiga, por consiguiente, la línea quebrada y movable entre lo posible y lo necesario, es decir, determinar lo que todavía no es pero es

pensable a partir de distinción respecto a lo que ya no es y de mostrar que las cosas son eventos históricos y que, por lo tanto, podrían no ser o ser de otro modo. La ontología histórica debe mostrar que lo que es y lo que fue están lejos de llenar todos los espacios posibles. (F 1983d. p. 8 y cf. Rachman, J., 1990 pp. 215-216).

Para la ontología histórica el análisis de los límites que se nos imponen, es también el análisis de las posibilidades de ir más allá de ellos, ello implica, pues, una análisis del juego entre lo que es y lo que podría ser, entre la realidad y la libertad. (F 1977b, p. 31 y cf. Ty p. 148).

Y si la ontología histórica intenta abrir espacios para la transformación es porque su motor es la libertad. Aunque esto lo trataremos de nuevo en el siguiente capítulo al hablar de la "Análisis de los poderes", es necesario decir en este momento que el procedimiento de la filosofía foucaultiana, a saber, la ontología muestra claramente, contra lo que piensan los críticos que la filosofía foucaultiana no sólo cree en al libertad sino que la presupone.⁽¹⁷⁾

La ontología histórica no nos dice que "estamos siempre atrapados sino que estamos libres", por eso la ontología histórica es una ontología del cambio y de lo posible. La ontología histórica, lo repetimos, "cree en la libertad de la gente" y su principal función es mostrar que la gente "es mucho más libre de lo que se siente" y mostrarle cuál es "el espacio de

⁽¹⁷⁾ La libertad en sentido foucaultiano no es un atributo ni una facultad de los sujetos, sino un ejercicio, o una práctica efectiva, no es algo que preexiste sino algo que acontece, algo que sólo existe en acto, v. la aclaración 13 del 6.2

libertad" del que todavía puede disfrutar y "qué cambios pueden realizarse" (Rachjman, J., 1990 a, p, 14).

La ontología histórica, y en general la filosofía foucaultiana, intenta dar "nuevo ímpetu" al "trabajo de la libertad" (FR, p. 46), es "una labor paciente de dar forma a la impaciencia de la libertad (ibid., p. 50).

Aún nos falta, para acabar de caracterizar el procedimiento foucaultiano que nosotros hemos llamado ontología histórica, mostrar las implicaciones que tiene lo que hemos dicho arriba en el ejercicio de la filosofía, es decir, en la actividad del sujeto filosófico.

9. El sujeto filosófico de la ontología histórica.⁽¹⁸⁾

La ontología histórica, como dijimos en el segundo apartado de este capítulo, reflexiona sobre el momento específico en el cual reflexiona y por el cual reflexiona (cf. Fr. p. 38), se plantea, en efecto, la cuestión del presente como suceso filosófico del cual forma parte y en relación al que tiene que situarse (cf. Vy S. p. 199). La ontología del presente, entonces, se interroga por el "estatuto contemporáneo de su empresa", es decir, problematiza su propia actualidad (cf. loc. cit.)⁽¹⁹⁾

(18) Aquí trataremos de aclarar algunas confusiones que mencionamos en el apartado C del segundo capítulo, referentes al "comportamiento político de Foucault".

(19) La propuesta foucaultiana está construida, como se sabe, frente a la concepción tradicional del intelectual, a saber, el intelectual universal, v. MFP, pp. 183-189; lo que nosotros llamamos "el filósofo de la ontología histórica" allí se lo denomina "intelectual específico".

La ontología histórica no se pregunta solamente como la filosofía tradicional la cuestión de su naturaleza, de su fundamento o de sus derechos, sino, principalmente, "aquella de su historia y de su geografía, en cuanto a su pasado inmediato y a sus condiciones de ejercicio, aquella de su momento, de su lugar y de su actualidad" (F 1978a. p. 5). es decir, se pregunta por "sus posibilidades actuales" y por "las libertades a las cuales puede tener acceso" (ibid., p. 7) La ontología histórica no se pregunta únicamente por su figura actual sino por la forma que puede revestir y los efectos de los que es capaz (cf. ibid., p. 5); es decir, trata de "especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esta actualidad" (VyS. p. 200).

La ontología histórica no sólo se sitúa históricamente, en relación al pasado y al futuro sino que indica "su propia perceptiva, lo que tiene que hacer" y las operaciones que debe efectuar en el interior de su presente: dirigir su actividad al presente, no sólo prestar atención a lo que ocurre sino responder a los problemas del presente, intervenir con una participación apasionada, hundiéndose en el detalle preñado de decisiones (cf. Habermas, J. 1981, pp. 98-101).

La ontología histórica, el procedimiento foucaultiano, deja en claro que para la filosofía foucaultiana la filosofía es una actividad. En efecto, la Filosofía, como tal, no existe hoy día, pero "no es que haya desaparecido; sino que se ha dispersado en una multitud de actividades" es cualquier actividad capaz de suscitar algo nuevo (F 1967 b. p. 79 y cf. F 1977 h, p. 49).

Para la filosofía foucaultiana filosofar es una acción, es "un acto peligroso" (F 1975b).

La filosofía foucaultiana no se plantea el problema de la anterioridad de la teoría respecto a la práctica o viceversa, sino que hace análisis teórico-activos (F 1975b). Pero ¿qué actividad le corresponde al sujeto de la filosofía foucaultiana?

No hay duda de que el comportamiento político o intelectual de Foucault fue admirable y que es una referencia obligada en las historias intelectuales de los últimos años, pero no se puede reducir el problema de la función del filósofo foucaultiano a un problema puramente personal. Y, de hecho, existe una clara e importante reflexión en los textos foucaultianos sobre este problema.

La filosofía foucaultiana nos dice, en efecto, que el filósofo no debe intentar decir a los demás lo que deben hacer, como un legislador, ni debe intentar representar a los demás ni hablar en nombre de un más allá, como un profeta, pero, tampoco, debe conformarse con ser un técnico o un retórico, sino que su función debe ser de instrumentación y de intervención: instrumentación por que debe dar instrumentos a los que actúan y de intervención porque él mismo debe comprometerse. (UP, p. 12, Ty, p. 241, MFP, p. 78)

El filósofo no debe proponer programas pues "a partir del momento en que se presenta un programa se establece una ley y queda prohibido

inventar", en todo caso, el programa debe estar vacío, debe ser una caja de herramientas. El filósofo debe dar tan sólo un conocimiento concreto de la situación actual debe hacer un cróquis topográfico del presente, dibujando las posibles vías de ataque, los peligros y las posibilidades: "si quieren atacar en tal o cual dirección ahí hay un nudo de resistencia y allá, un paso posible" (cit. (en) Veyne, p., 1987, p. 143). **Debe dar instrumentos que puedan ser utilizados por quienes quieran y de maneras que están aún por descubrirse, pues los objetivos los deben dar quien los usan y quienes luchan con ellos pues es en su lucha misma donde ellos se descubren.**

La filosofía foucaultiana compromete su actividad con la política (VYS, p. 40), su objetivo no es hacer "una historia correcta limpia, conceptualmente aceptizada" a la manera positivista, sino, al contrario, una historia con un sentido, con una utilidad y con una eficacia política: sólo hace historia en la medida en que está ligada a los combates. La filosofía foucaultiana busca una historia verdadera que sea **estratégicamente eficaz**, indaga cómo puede la verdad de la historia tener efectos políticos. La ontología histórica se despliega y funciona en el campo de las luchas pues ella misma es el perfil contemporáneo de la batalla: el diagrama de los modos de ataque y de contrataque. (cf MFP, p. 109).

Pero el filósofo debe tener bien claro que si la realidad se transforma no es porque se le metió a la cabeza la idea de reformarla sino porque han habido luchas concretas para cambiarla. También debe tener claro que la

actividad política es un asunto de compromiso físico y no de pronunciar palabras.

La ontología histórica, como hemos visto presupone un procedimiento (una serie de actividades) por medio del cual han sido construidas las historias foucaultianas. Lo anterior, creemos, apoya nuestra tesis: los textos foucaultianos presuponen una filosofía, el trabajo foucaultiano es filosófico.

CAPITULO 6
ACLARACIONES

6. ACLARACIONES

En este último capítulo trataremos de acabar de delinear lo que para nosotros es la filosofía foucaultiana y de responder a algunas de las principales críticas que se le han hecho así como despejar algunos de los malentendidos que existen sobre ella y que hemos expuesto anteriormente en el capítulo dos; ahí como se recordará, organizamos las críticas y los malentendidos que existen en torno a la filosofía foucaultiana en núcleos, partiendo de la periodización tradicional de los textos foucaultianos: el primer núcleo estuvo dedicado al problema de la "consistencia lógica" (verdad) de la filosofía foucaultiana, el segundo a el supuesto "estructuralismo" (discurso) foucaultiana y el tercero a lo que se supone es "la teoría del poder" foucaultiana.

Aquí trataremos de responder a dichas críticas y de aclarar los malentendidos siguiendo un orden inverso: primero lo referente al discurso, después lo que atañe al poder y finalmente la cuestión de la verdad.

Proponemos un cambio de nombres: en lugar de "arqueología" (nombre con implicaciones metafísicas) utilizaremos el de "analítica de los discursos"; en lugar de "genealogía" (que también tiene implicaciones metafísicas) el de "análítica de los discursos"; en lugar de "historia de la verdad" (que puede hacer creer que el trabajo foucaultiano es meramente histórico) el de "ontología histórica de la verdad".

Dichos cambios no son arbitrarios, y aunque su justificación se podrá encontrar en cada uno de los apartados que los llevan por título, de momento

aclaremos que su pertinencia radica en que los dos primeros dejan en claro que la filosofía foucaultiana no tiene "métodos" sino medios o instrumentos de análisis y que ambos son parte de una filosofía de las diferencias, la cual no habla ni del Discurso ni del Poder sino de los discursos y de los poderes y, en cuanto al tercero de los nombres éste explica que la "ontología histórica de la verdad" es tan sólo una aplicación, entre muchas otras posibles, de la ontología histórica.

También informamos al lector que el tercer apartado es el más importante de los tres, pues en él trataremos de mostrar que la filosofía foucaultiana no está invalidada por una autocontradicción presumen los críticos; no obstante, una discusión más a fondo acerca del problema de la consistencia del proyecto foucaultiano tendrá que esperar al siguiente capítulo, "Reflexiones finales".

Igualmente aclaramos que la respuesta a los dos últimos núcleos de críticas y malentendidos, centrados en la cuestión del sujeto y en la supuesta metafísica foucaultiana, han sido, por lo menos en parte, contestados el primero en la "Obertura" y el segundo en el capítulo anterior, aunque, de hecho, una respuesta completamente satisfactoria a los problemas que existen alrededor de la cuestión del sujeto tendrá que esperar, por lo que a nosotros respecta, a un próximo trabajo. Prevenimos al lector de que nuestra exposición será un tanto engorrosa (aclaratoria) el hecho de que simplemente enumeremos las aclaraciones no por dogmatismo (por lo menos no lo es de manera voluntaria) sino con un afán de hacer más breve y más sencillo nuestro texto; una estructura dialógica entre las críticas y los malentendidos que mencionamos y las respuestas y las aclaraciones que proponemos es quizá

un defecto de nuestro texto, pero un defecto que, en parte, puede aminorarse recurriendo a la guía que proporcionan las notas de pie de página.

1. La analítica de los discursos.⁽¹⁾

Antes hemos visto que una de las consecuencias del fin del pensamiento clásico es la aparición del ser disperso e histórico del lenguaje y mostramos que tanto el formalismo como la hermeútica, en sus distintas modalidades, son intentos por eliminar esa dispersión. En la tradición occidental, en efecto, ya sea que se suponga al lenguaje depositado en la figura del mundo

⁽²⁾ o como el lugar de la verdad (como en la episteme clásica) o como producidos por el hombre (como en la Modernidad) nunca se lo interroga sobre su "ser propio" (VFJ, p.162). La filosofía foucaultiana, por el contrario, "suspende la negación que ha recaído sobre el discurso en su existencia propia" (VyS, p.61), pues para ella el discurso es un dominio autónomo, aunque relacionado, que puede ser descrito en su propio nivel (c.f. AS, p.207), la analítica de los discursos foucaultiana es, precisamente, una "descripción intrínseca" de los discursos, un análisis de su dispersión (ibid., p.11). La filosofía foucaultiana, en efecto parece obsesionada con los discursos no por la esencia del Lenguaje sino por su realidad materia, azarosa y cargada de poderes y peligros.

Para la analítica de los discursos, el discurso es "lo que en ningún caso

¹⁾ Análisis, como dijimos en el apartado 4.1, no es la separación de lo que está unido (del ser indiviso del lenguaje), sino la diferenciación de lo que de por sí está diferenciado (del ser disperso del lenguaje).

²⁾ Hay que distinguir, desde luego, el concepto de "discurso" tal y como se lo usa en, por ejemplo, AS o OD, del concepto de "Discurso" que se emplea en PC para referirse a la representación de la representación propia de la episteme clásica.

podrá ser pensado a partir de la técnica de la significación pero, tampoco, al nivel de su forma significante, la analítica de los discursos ni busca una significación oculta ni una regla de construcción, ni el origen ni lo trascendental, suspende tanto la soberanía del significante como la del significado.

La analítica es un modo de ataque de las actuaciones verbales cuya característica fundamental es mantenerse en la superficie, pues tiene poca afición a las nociones de profundidad o de trascendencia, pues para ella ambas no son sino un juego y un pliegue de la superficie. La analítica de los discursos puede ser llamada, entonces, "dermatología general", análisis no superficial de las superficies (cf. Deleuze, G.).

La analítica de los discursos considera a los discursos como ocupando su lugar propio, como estando desplegados por entero en su superficie sin ninguna reduplicación (c.f. AS,), ella sólo se interesa por su existencia manifiesta (cf. F 1969d, p.vii), la cual puede llegar a ser invisible por estar muy en la superficie. La analítica de los discursos no se ejerce sino sobre lo "efectivamente dicho", se interesa más por la extensión del discurso que por su organización, su superficie más que su contenido: es un análisis de "lo manifiesto del lenguaje efectivo" (AS, p. 351.).

Pero ¿qué le interesa además de lo efectivo? Le interesa la irrupción de los discursos, su presencia súbita, su carácter de acontecimiento, pues los discursos no son sino que "hay discursos", por eso hay que preguntar a las cosas dichas "lo que es para ellas haber aparecido y ninguna otra en su lugar" (ibid., p. 184) la analítica de los discursos se pregunta "¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que dice, y en ninguna otra parte?"

(ibid., p. 188), se pregunta por su emergencia, por su lugar y su momento, por esa singularidad que las hace existir.

Para la analítica de los discursos, también, hablar es hacer algo, es una actividad, un gesto complicado y costoso y, como tal comporta unas condiciones y obedece a unas reglas. Un discurso es, en efecto, "una práctica que obedece a unas reglas" (ibid., p. 351). Todos los discursos obedecen a unas regularidades que son las condiciones de lo que se dice y de lo que se calla (cf. ibid., p.219.), pero dichas reglas, desde luego, no escapan a la historia: son transformables (cf. ibid., pp. 216-217). Todo discurso es un objeto histórico (cf. Dosse, ..1991), pero no a la manera de una biblioteca sino como una red "en la que cada punto, distinto de los demás, a distancia incluso de los más próximos, se sitúa por relación a todos los otros en un espacio que los contiene y los separa al mismo tiempo" (cf. F 1963d, pp. 12 y 21)..

El lenguaje durante siglos ha estado dominado por el tiempo (y, por consiguiente, a la conciencia), de ahí su orden lineal y de que se buscara su identidad. Sin embargo, para la analítica de los discursos el discurso es una "cosa especial", es en el espacio donde "se despliega, se resbala sobre él mismo, determina sus elecciones, designa sus figuras y sus translaciones.

Es en él donde se transporta -que su ser mismo se metamorfosea" (F 1964a, p.278), de ahí que una serie de términos se nos imponga para hablar de los discursos: "la distancia, lo intermediario, la dispersión, la fractura, la diferencia" (ibid., p.279).

En fin, la superficialidad del discurso, su carácter de acontecimiento, la regularidad que le es propia así como su ser histórico y disperso, son bien conocidos gracias a diversos intérpretes, por eso no insistiremos en eso. Más interesante e importante es tratar de deshacer algunas confusiones que existen a propósito de la analítica de los discursos.¹³⁾

1.- Es falso decir que la analítica de los discursos considera que "el Discurso solamente habla de él mismo", como un Sujeto absoluto. Por el contrario, como acabamos de ver, para ella lo característico del lenguaje moderno es su dispersión que escapa a toda identidad o interioridad, de tal suerte que su ser tiene más que ver "con una distancia que con un doblamiento, una dispersión más que un retorno de los signos sobre sí mismos". Para la analítica de los discursos los discursos son "una sola y la misma cosa con la erosión del tiempo" (PA, p.13).

La analítica de los discursos no afirma que "lo único que existe en el discurso y fuera de él no hay nada", a la manera textualista o semiológica, lo que sucede es que prácticas del pasado casi siempre las recibe a nivel de "huellas verbales" (F, 1960b, p.10) pero no por ello dice que en el fondo interpretativo común a todos los fenómenos culturales es el lenguaje o que todas las cosas quieren decir algo, ella levanta, por el contrario, el privilegio del lenguaje, pues no todas las prácticas son lingüísticas (cf. F 1967b, pp. 49-50)

3.- La analítica de los discursos no es únicamente un análisis interior del discurso, no se limita a señalar las relaciones entre discursos sino, también

¹³⁾ Este capítulo es una respuesta a las críticas que expusimos en el apartado del segundo capítulo, las que se relacionan con el "estructuralismo metafísico foucaultiano".

con otras prácticas, es decir, los ubica en "el seño de las prácticas sociales" (OD, p.27 y cf. VFJ, pp.159-160). Insistimos, ella no encierra al discurso sobre sí mismo, sino que se dedica a describir el juego de las relaciones entre él y otras prácticas, analiza "la forma de permeabilidad del discurso" (AS, pp. 202-203).

4.- Es falso por decir que habla de "regularidades que se regulan así mismas", lo que ocurre es que así como se pueden analizar las relaciones entre el discurso y el ámbito no discursivo también se pueden analizar los isomorfismos discursivos y los discursos no siempre obedecen a reglas comunes a los ámbitos prácticos e institucionales con los que se relaciona sino a reglas comunes a otros discursos pertenecientes a otros ámbitos, y, en ese sentido, se puede hablar de la autonomía de los discursos. Pero decir que los discursos de una época tienen relaciones de isomorfismo no quiere decir que se cree que escapan a la historia y flotan en el aire, sino que no es posible analizar el funcionamiento de los discursos en una sociedad sin tomar en cuenta esos isomorfismos y su morfología interna (cf. F 1967b, pp. 65-68).

5.- Para la analítica de los discursos los discursos no son un mero reflejo de otras prácticas sociales o del poder, pues el discurso tiene una configuración propia y ofrece posibilidades inmediatas de modificación (cf. Vy S, pp.69 y KM, p.196.), sino únicamente modificaciones específicas; lo no discursivo no define la constitución interna de los discursos no sólo sus condiciones de existencia y de funcionamiento (cf. VyS, pp.36-37 y AS, p. 112).

6.- Es falso e impreciso afirmar que hasta los años 70s debido a algunos fenómenos políticos coyunturales, la filosofía foucaultiana se interesó por la

relación entre el discurso y las relaciones de poder, pues en la mismísima Arqueología del saber se afirma que es necesario "estudiar el régimen y los procesos de apropiación del discurso", pues en toda sociedad la propiedad del discurso está reservada (AS, p.73.), en efecto, "no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo" (ibid., p.11), pues el discurso es "un bien finito-limitado, deseable, útil", un bien que es "objeto de lucha y de una lucha política" (ibid., p.209).

7.- Pero no por lo anterior la analítica de los poderes cae en el simplismo de decir que los discursos están sometidos al poder o contra él o de que existe un Silencio, pues el discurso, es verdad, "puede ser instrumento y efecto del poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia", pues de un mismo discurso pueden hacerse diferentes usos y lo importante es analizar esto (cf. VS, pp. 123-124).

8.- La analítica de los poderes no tiene por modelo a la lingüística estructural ni es una versión extraña de estructuralismo sino que su modelo es guerrero y estratégico (cf. VFJ, pp.125). El discurso, ya lo hemos dicho, tiene una existencia material y es una actividad cargada de riesgos cuyo modelo debe ser los juegos y las luchas: los discursos son como formaciones de soldados ubicadas tácitamente en un campo de lucha (cf. VFJ, pp.15, 155-157 y 160.).

9.- Contra la idea de que el llamado giro lingüístico es la superación de la metafísica, la analítica de los discursos nos dice que, a pesar de nuestra aparente logofilia, el formalismo y la hermeneútica, son una manera de

defenderse "contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra lo que puede haber allí de violento, de azaroso, de batallador y, también, de desordenado del discurso" (OD, p. 19.), a través de las sospechas formalistas y hermeneúticas se intenta borrar "la materialidad de la irrupción del discurso" (ibid., p.5.).

2. La analítica de los poderes.⁽⁴⁾

No hay duda de que uno de los grandes problemas que interesan a la filosofía foucaultiana es el problema de la política y no hay duda, tampoco, que desde sus primeros textos su trabajo ha estado ligado a la actividad política, pues para ella la política es un ámbito donde se define buena parte de nuestra existencia (cf. F 1971c, pp. 181-182). Sin embargo, la filosofía foucaultiana ha sido considerada como enemiga tanto por los políticos y teóricos de derecha como por los de centro y de izquierda, ya que propone un trabajo de análisis y de experimentación que no corresponde a los paradigmas políticos dominantes (marxismo, liberalismo, funcionalismo, ecologismo, etc.). La filosofía foucaultiana nos obliga, por el contrario, a repensar nuestras ideas sobre la política junto con las que tenemos sobre la iniciativa política.

La filosofía foucaultiana, en efecto, parte del hecho de que no contamos con instrumentos para estudiar adecuadamente las relaciones de poder, por lo cual ellas son mal conocidas. Y lo que necesitamos no es "teorías" sobre el poder sino análisis de las relaciones de poder, es decir, un trabajo crítico y

⁽⁴⁾ En este apartado intentaremos aclarar algunos malentendidos que mencionamos en el apartado C del segundo capítulo y que se refieren a la "Teoría del poder de Foucault".

limitado, directamente relacionado con el presente y las luchas políticas, pero, también, basado en investigaciones históricas concretas.

La analítica de los poderes foucaultiana parte, precisamente, de la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y de la determinación de los instrumentos que permiten analizarlas. La analítica de los poderes no es una especulación sobre la naturaleza del poder sino el cuestionamiento de las relaciones de poder en una sociedad determinada, de su función, de lo que las mantiene y de lo que permite cambiarlas. Una analítica de los poderes es siempre el estudio concreto de la manera en que los hombres son gobernados, es decir, de los procedimientos y de las técnicas, que en diferentes contextos institucionales e históricos, permiten actuar sobre la conducta de los individuos o de los grupos. Para la filosofía foucaultiana la tarea de la filosofía no es simplemente vigilar o denunciar los excesos del poder ni intentar fijar sus límites de derecho, sino analizar la racionalidad política existente.

La analítica de los poderes foucaultiana, como se sabe, ha hecho una crítica de la concepción jurídico-negativa del poder ¹⁵, pues para ella esta concepción es una manera de no plantearse el problema del poder o de plantearse de tal manera que no pueda ser resuelto, pues el poder es "algo mucho más complicado, más denso y más difuso" (F 1977b, p.25). Todo esto es conocido de sobra pero poco entendido pues los malentendidos sobran.

¹⁵La concepción jurídico-negativa del poder, según la filosofía foucaultiana, se la puede encontrar presentada en VS, pp. 99-112,

1.- La analítica de los poderes no dice que nunca se ha prohibido, reprimido, ignorado, etc., lo cual es, evidentemente, falso, sino que, únicamente, trata de desprender el análisis de las relaciones de poder de "los privilegios que de ordinarios se otorga a la economía de la escasez y a los principios de rarefacción para buscar instancias de producción ...que ciertamente también manejan silencios... cuya función es a veces prohibir" o "que a veces hacen circular errores o ignorancias sistemáticas" (VS, p.20), lo que trata de mostrar es que "el poder es algo más complejo que la simple exclusión" (F 1978g, p.59). Para la analítica de los poderes "no se trata de denegar la existencia de la represión. Se trata de mostrar que la represión es siempre de una parte de una estrategia política mucho más compleja" pues los efectos negativos de inhibición son contrabalanceados por los efectos positivos de estimulación (PPC, p.9.). Las relaciones de poder funcionan porque son productoras y la noción de represión por sí sola es incapaz de dar cuenta de esto.

2.- La analítica de los poderes no dice que "la liberación no existe o que es un engaño", lo que dice es que hay que tomar con cuidado esta noción porque ella presupone la idea de una naturaleza humana que es "alienada o aprisionada por algún mecanismo represivo", de tal suerte que "bastaría con desatar esas cerraduras represivas para que el hombre pueda ser reconciliado consigo mismo" (ibid., p.2.), pero la liberación no es suficiente, sino que ella debe ser encausada por las prácticas de libertad (cf. ibid., p.4.). No hay nada absolutamente liberador o represivo, sino que la garantía de la libertad es el ejercicio de la libertad misma (cf. FR, pp. 245-246.).

3.- Para la analítica de los poderes no existe algo que sea el poder, por ello no pregunta "¿qué es el poder?" sino que pregunta "¿cómo sucede?" o "cómo se ejerce?" y comenzar preguntando por el "cómo" implica que "el poder como tal no existe" (F 1984c, p. 211.); el poder, en efecto, no es una cosa, sino un suceso, un ejercicio, un efecto, un acto (cf. F 1982a, p.238, VC, p.33-34 y F 1974a, pp. 211-22.), es tan sólo el "nombre" que se da a una situación (cf. VS).

4.- La analítica de los poderes no habla de Un Poder (F 1982a, p.9.), por el contrario, se opone a esa idea (cf. 1982a, p.237.), trata de mostrar que no existe el Poder que exista "universalmente de forma masiva" (op.cit.), que "no existe un Poder, sino varios poderes" (cf. F 1984c, p.13.), sólo tiene sentido de hablar del "poder" entendiéndolo por ello una relación, una articulación, en fin, no hay Poder sino relaciones de poder.

5.- Las relaciones de poder no son "estructuras inmóviles" sino "matrices de transformación" (GR, p.278.), relaciones complejas, siempre reversibles, permanentemente cambiantes y provisoras, locales y múltiples (cf. *ibid.*, p.25).

6.- No se puede hacer una deducción descendente a partir de un Poder único sino que es necesario hacer un análisis ascendente que arranque de "mecanismos infinitesimales que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y racionalidad" (MFP, p.145), es decir, hay que tomar al poder por sus "extremidades", en su "capilaridad" (*ibid.*, p.143), pues el poder "viene de abajo" (VS, p.114) es necesario un microanálisis de las relaciones de poder.

7.-La analítica de los poderes no habla de Omnipotencia del poder sino de que el poder esta en todas partes", no porque englobe todo bajo su invisible unidad sino porque es producido "a cada instante", en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro", el poder, pues, "viene de todas partes" (ibid., p.113), "se ejerce en todo el espesor y sobre toda la superficie del cuerpo social"(F 1974c, p.211)..

8.-No se afirma que "todo es Poder", por el contrario , que las relaciones de poder son específicas y autónomas (cf. F 1978d, p. 16). Pues, aunque las relaciones de comunicación, de producción, etc., "se traslapan, se apoyan recíprocamente y se utilizan mutuamente como instrumentos", sin embargo, "no constituyen el principio o la naturaleza básica del poder"(F. 1982g, p.236.).Las relaciones del poder no son meros reflejos sino que "desempeñan, allí donde se sitúan, un papel directamente productor"(VS; p. 114)

9.-No se intenta demostrar que no hay escapatoria del poder , se trata de demostrar que lo que da solidez a las relaciones de poder es que se ejercen por medio de instituciones que parecen independientes cuando no lo son, el poder no es una fatalidad sino que toda acción y relación implica riesgos"(MFP p.219) que es necesario conocer.

10.- No se trata de desaparecer a los sujetos sino lo que se afirma es que para analizar las relaciones de poder no hay que partir de los términos de la relación sino de la relación misma, por cuanto que ella determina los elementos entre los que se mueve, es decir, no hay primero sujetos y después relación, por el contrario, los sujetos se constituyen en la relación que "se

apoya en ellos del mismo modo en que ellos en su lucha se apoyan en ella" (cf. VC, pp.33-39, MFP, p.143).

11.-La forma en que los hombres son gobernados supone una racionalidad, pero las relaciones de poder son " a la vez inteligibles y no subjetivas ", su racionalidad es, como adelante veremos con más cuidado, de las " tácticas" (VS, p.115.) pero no son explicables en los términos del querer de los sujetos.

12.- No niega la posibilidad de acción a los sujetos, por el contrario, parte del hecho de que " ciertas personas ejercen el poder sobre otras" (F 1982á, p.235.), que " sólo existe el poder que ejercen 'unos' sobre otros". El poder no es un sujeto, es " un modo de acción sobre las acciones", es " un conjunto de acciones que inducen y se siguen unas a otras". Ejercer el poder es determinar la conducta, obligar a comportarse de cierta manera a un sujeto. (VH); p.304).

13.- No se niega la existencia de la libertad pues las relaciones de poder no existen sino entre " sujetos libres" y en la medida que lo son. " Ser libre significa que ante un campo de acciones, se tiene diferentes posibilidades de respuesta. (cf. VC, pp. 33-39, MFP, p.143) " Ser libre" significa que, ante un campo de acciones, se tiene diferentes posibilidades de respuesta. Alguien es libre si puede actuar de manera distinta ante una misma situación. la

libertad no es una propiedad ni un atributo, sino un ejercicio efectivo, una práctica, sólo existe en acto, es algo que sucede.(F 1982a, p.238.) Por lo tanto, el problema del poder es un problema de gobierno, es estructurar "el posible campo de acción", es "arreglar las probabilidades"(F 1982a, p.239.).

14.- No se confunde ni se identifica a las relaciones de poder con las relaciones de la fuerza física. El poder no es violencia, la cual sólo actúa sobre los cuerpos y cuyo opuesto únicamente puede ser la pasividad(cf. F 1977b, p.21) o una respuesta inmediata igual(cf. F 1977b, p.21). En efecto un hombre encadenado y apaleado está sometido a la fuerza que se ejerce sobre él, no al poder"VHI, p.304.) pues ahí donde las determinaciones son absolutas y "no hay posibilidad de resistencia, no existe relación de poder"

15.-El modelo para analizar las relaciones de poder no la física sino los juegos (jeu,game) agonísticos, no como diversión, desde luego, sino como "un conjunto de procedimientos a través de los cuales se logra cierto resultado", es decir, un ejercicio reglado(ibid., p.16.) en donde las reglas no son completamente determinantes, pues no hay juego sin libertad de movimiento y sin término incierto. Un juego implica una táctica o un cálculo racional de las posibilidades de acción para obtener victoria(cf. F 1982a, p.239. y VyS, pp. 243-249.).

16.-No hay exclusión entre las relaciones de poder y libertades, ni se está "en" el poder ni "fuera" de él, pues no es una cosa, las libertades están ahí donde los poderes se ejercen y por eso son eficaces, ambas son "las unas para las otras, una especie de límite permanente, un punto de inversión

posible”, entre ellas hay un llamamiento recíproco, una modificación mutua y cada ofensiva de unas nos sirve de apoyo para la contraofensiva de las otras(F 1982a, pp.239-240, cf. VS, p117 y MFP, p.171).

17.- La analítica de los poderes propone la revuelta y no la revolución, no emancipación última . . . de una revuelta permanente;nada es más importante para ella que los raros momentos en que alguien se rebela, en que arriesga su vida en lugar de obedecer, en que se rechaza lo constituido y se busca una nueva manera de ser;las revueltas rompen el hilo del tiempo y son irreductibles al poder, pues si los poderes no son absolutamente absolutos es gracias a las revueltas puntuales(cf. F1979e, F 1978j).

18.-No se habla de la resistencia sino de las resistencias, múltiples, discontinuas, móviles y transitorias(cf. F 1982g, pp. 203-231.). Las resistencias no son una sustancia ahistórica permanente sino acontecimientos, algo que sucede(cf. DSP, pp. 77-78).

19.- El derrumbe de los poderes no obedece a “la ley del todo o nada; no se obtiene de una vez y para siempre”(cf. VD, p. 34.), sino que nunca se completa(cf. ibid., p166.) pues las resistencias no tienen como objetivo acabar con el Poder, sino que son luchas transversales, que atacan los efectos de tecnologías de poder precisas y cercanas(cf. F 1982g,pp. 230-231).

20.- No se afirma que el Estado no existe, lo que se dice es que el poder no está localizado en una sólo parte, aunque a veces las relaciones de poder cristalizan institucionalmente y toman la forma de aparatos estatales, pero

unicamente como estructura de apoyo de un sistema de relaciones de poder que desbordan ampliamente.

21.-La analítica de los poderes habla de la guerra pero no de una guerra ideal, como la famosa guerra de "todos contra todos" del iusnaturalismo, la cual es, en realidad, un cálculo racional para evitar la guerra en tanto que realidad histórica(cf. GR, pp 280 y 106), ni tampoco habla de una guerra militarizada, la guerra normalizada de un ejército, pues el aparato militar surge cuando el Estado se apodera del derecho y de los medios para la guerra con el fin de acabar con las revueltas(cf.VC. p. 173)..

22.-No se apela a la justicia pues justicia no es una esencia intemporal sino una inversión histórica, en efecto, nuestra idea de justicia ejercida a través de un tribunal (un juez intermediario que se basa en una regla universal para pronunciar un juicio objetivo)(cf. MFP, p. 51), tiene su procedencia en el proceso por el cual el Estado se apoderó de la justicia popular para obtener beneficios económicos(cf. VFJ. pp 75-76 y MFP p.49.).

23.- La analítica de los poderes foucaultiana no está "con el poder", sino que toma como "punto de partida las formas de resistencia contra los diversos tipos de poder"(F 1982a, p.235), trata de determinar "las posibilidades de resistencia y contraataque" y propone instrumentos para disociar las relaciones de poder.(F 1977 b, p.31)

3. La ontología histórica de la verdad.¹⁶¹

En este apartado o trataremos de poner de manifiesto el interés de la filosofía foucaultiana en la verdad y cual es su manera de tratar esta cuestión fundamental, pues, como dijimos al principio de este capítulo, buena parte de las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana giran en torno a dicha cuestión. Lo que acabamos de decir no solo sorprenderá a algunos sino que, incluso, escandalizará a muchos pues tanto críticos como apologistas están de acuerdo, como vimos en el segundo capítulo que la filosofía no está actualizada en la verdad, de hecho, dicen ellos para ella no existe; nosotros trataremos de mostrar que esta última afirmación, junto con otras que existen sobre el supuesto irracionalismo Foucaultiano, es falsa.

El tratamiento que hace la filosofía foucaultiana del problema de la verdad es, desde luego, diferente al que tradicionalmente se ha hecho, pues la filosofía foucaultiana hace una ontología histórica de la verdad no se pregunta ¿qué es la verdad?" sino ¿qué pasa con la verdad?, ¿cómo van las cosas con la historia de la verdad?" (cf. F 1983d.).

Para la ontología histórica de la verdad "no está en el orden de lo que es, sino de lo que acontece", no es algo dado en el mundo sino un efecto producido; la verdad no acontece misteriosamente como un destino sino que reside en determinadas sedes y aparece en ciertas coyunturas únicamente, tiene

¹⁶¹ La filosofía foucaultiana habla de manera casi indiferente de "la historia del pensamiento" y de "historia de la verdad" nosotros, sin embargo creemos que una historia del pensamiento (un análisis crítico de las actividades regladas o de las prácticas) es más amplia que la historia de la verdad pues esta última, se refiere únicamente a las prácticas del conocimiento, en cambio, la primera incluye, las prácticas del poder, las prácticas de sí las prácticas artísticas, etc.

lugares y ocasiones (cf. F 1974d, p.35)), es el resultado de una "práctica"(VFJ, pp. 23-24 y OD p. 20) .La verdad es pues, de este mundo, no es trascendente, la de los juegos de la verdad, las veridicciones, los regímenes de la verdad o del saber, es decir de las reglas por medio de las cuales se puede decir la verdad(cf. F. 1978a, pp. 8-9.). Por saber hay que entender en efecto "un conjunto de procedimientos irregulares para la producción, para la circulación y el funcionamiento de la verdad"(MFP, p. 189), es decir, lo previo a toda determinación de verdad o falsedad de algo. Y cada sociedad tiene sus tipos de saber, "Los tipos del discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y los instrumentos que permiten distinguir los enunciados verdaderos y falsos; la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y procedimientos que son valorados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir que es lo que funciona como verdadero"(ibid., p. 187). Podemos concluir que la verdad tiene una historia, es un acontecimiento, por que existen diferentes saberes o reglas prácticas para decir la verdad(cf, F1983c).

Y si la ontología histórica de la verdad analiza los saberes, entonces, analizan el suelo en donde reposan las epistemologías y las filosofías de las ciencias tradicionales pero no hace una investigación trascendental en términos de condiciones de posibilidad últimas sino que busca "a priori" constituidos en el tiempo"(PC, p.206), pues para ella solo la historia puede dar cuenta de la aparición, de la permanencia, la transformación y el eclipse de los saberes(cf. Vy S, p.261.)

Ahora bien la ontología histórica de la verdad parte de un diagnóstico del presente en lo referente a la verdad y encuentra que, primero, “la verdad esta centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen”, segundo, “esta sometida a una constante incitación económica y política” y, tercero, “es el núcleo de la cuestión de todo debate político y de todo enfrentamiento social” (MFP, pp.187-188). Esto último es fundamental, pues la cuestión crítica urgente actualmente no es preguntar por los límites y fundamentos del conocimiento sino “las relaciones entre el saber y la política : ¿Cómo se realiza la apropiación y la dominación del saber ¿Cómo un saber puede tener lugar en una sociedad y desarrollarse, movilizar recursos y ponerse al servicio de una economía? ¿Cómo el saber se forma y se transforma en una sociedad?” (F 1970c, p.38) La historia filosófica de la verdad debe hacerse por lo tanto, desde el punto de vista político, pues en Occidente existe un combate por la verdad” no es en favor de la verdad sino por ella, por su estatuto y por su papel económico político (cf. Mfp, p.188.):

Como hemos venido haciendo en los apartados anteriores en este dedicaremos las siguientes páginas a tratar de desbaratar algunas confusiones que existen acerca de la propuesta foucaultiana (recordemos que una discusión más rigurosa de dicha propuesta se podrá encontrar en “Reflexiones finales”).⁷⁾

1.-La ontología histórica de la verdad foucaultiana no está limitada a las ciencias humanas, a las pseudociencias o a las ideologías, lo que sucede es que la historia de las ciencias “se ha ocupado largo tiempo (con preferencia, si no exclusivamente) de algunas disciplinas ‘nobles’ y que obtenían su dignidad de la antigüedad de su fundación, de su aptitud para matematizarse”, (F 1978a,

⁷⁾Nos referimos a las confusiones que mencionamos en el apartado A del segundo capítulo.

p.7).sin embargo, "La importancia teórica de los problemas despertados por una ciencia no están forzosamente en proporción directa al grado de formalización alcanzado por ella"(ibid, pp. 7-8); la ontología histórica de la verdad, por su parte, se interesa en las disciplinas sólo en la medida en que están relacionadas con prácticas sociales(cf. F 1969e, p.25); además, como lo que le interesa es analizar las condiciones de existencia y de formación de los saberes, necesita dirigirse a "grupos enunciados poco formalizados y en los cuales los enunciados no parecen engendrarse por las reglas de pura sintaxis"(AS, pp. 48-49); la ontología histórica de la verdad analiza disciplinas con una estructura epistemológica muy fuerte, las cuales están claramente ligadas a prácticas sociales, porque son un hecho histórico y muy determinado y, por consiguiente, no pueden remitirse a una fundación originaria(cf. ibid, p. 176)

2.-El poder, o las relaciones sociales en general, no influye únicamente a través de efectos negativos (prohibición, represión, etc.), sino que tiene efectos positivos y actúa desde el interior del saber: "produce saber"(DEP, p 224), hay en efecto, una "superposición" de las relaciones de poder y de las relaciones de saber"(VC, p. 184), pues "no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber ni saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder"(cf. F. 1978d, p16). En efecto, "todo mecanismo de objetivación puede valer como un instrumento de sometimiento y todo dispositivo de poder da lugar a unos conocimientos posibles"(MFP, p. 227).

3.-La ontología histórica de la verda foucaultiana no está diciendo que "saber y poder son lo mismo", pues si hubiese dicho esto "Lo habría dicho una vez hecho esto no tendría nada que añadir", efectivamente, identificándolos no hay por qué esforzarse en mostrar las diferentes relaciones que existen entre ellos, relaciones, por cierto, no son relaciones ni de identidad ni de causalidad sino relaciones complejas: una misma forma de poder puede dar lugar a "saberes extremadamente diferentes en sus objetos y en sus estructuras"(VS, p. 239); en resumen, saber y poder poseen su propio papel específico" y sólo se articulan "a partir de su diferencia"(ibid., p.120).

4.- El saber no es el reflejo de algo exterior, las prácticas sociales no actúan directamente sobre el saber sino a nivel de "sus condiciones de emergencia , de inserción y de funcionamiento", pues el saber tiene una configuración propia y no ofrece posibilidades indefinidas de transformación(ibid., p.69, VC, p. 190 y AS, p.74 y 112).

5.-la ontología histórica de la verdad no dice que las verdades no valen, lo que dice es que no son ni definitivas ni completas ni únicas, sino sólo un "episodio"(F 1978a, p.10); lo que se dice es que no hay que tomar una verdad como la Verdad, como el patrón para juzgar a todas las formas de verdad, sino hay que ver el papel que desempeñan en el sistema de prácticas del que forman parte(cf. DP, pp. 22-223); "no afirma que la verdad no existe" sino que no existe una única verdad que se de en todos los lugares y tiempos igual, lo que afirma es que han existido y existen diferentes tipos de saber.

6.-De los puntos anteriores no se deduce que es "la verdad falsa o irracional", sino que ninguna verdad es única ni necesaria, sino una de muchas, significa que si "residen en una práctica e historia humana", puesto que han sido creadas, "pueden deshacerse", pueden ser modificadas, cambiadas, etc., por otras(F 1983d, p.8)..

7.-La ontología histórica de la verdad muestra que la historia de la verdad es quebrada, con ramificaciones múltiples, lo cual se significa que nunca ha habido un momento o un lugar en que la verdad fue fundada u obstaculizada, pues lo que existen diferentes fundaciones(si se quiere), emergencias y modificaciones y si ninguna verdad es la Verdad, entonces, la desaparición de una verdad no es el colapso de la Verdad, pues otras formas son creadas interminablemente(cf. *ibid.*, p7).

8.-La última y la más importante, la ontología histórica de la verdad foucaultiana "no reivindica el derecho a la ignorancia" ni afirma que "la verdad no existe"(MFP, p. 130 y VyS p.23) Hacer una historia de la verdad no implica negar su existencia, al contrario, la supone(Ewald, F., 1990, p.33). Decir que no hay diferentes verdades y diferentes maneras de decirla" no es lo mismo que decir que "la verdad no existe", dejar de oponer la verdad al tiempo tampoco significa eso.(Veyne. p., 1990, p33). La ontología foucaultiana no es clínica ni busca destruir toda la verdad,(cf. DyR, 1990, pp.131-132), pues para ella la filosofía no puede prescindir de la relación con la verdad,(cf. DyR, 1990, pp. 131-132). para la filosofía foucaultiana si la filosofía tiene una función como pensamiento crítico, es aceptando esta suerte espiral, de

puerta giratoria que es el preguntarse por la verdad, por su necesidad y por sus "peligros intrínsecos" (FR, p. 249).

Decir "liberémosnos de la verdad" es quizá un excelente slogan pero nunca será más que un slogan (MFP, p.1990, p.33), lo que hay que hacer es buscar nuevas posibilidades de decir la verdad (cf. *ibid.*, p.184).. Hay que buscar formas que no estén al interior de los sistemas dominantes (cf. VFJ, p.134), pero no escapamos a la dominación a través de algo más allá de la verdad, sino jugándolo de otra manera, inventando nuevas jugadas, etcétera (cf. F, 1984a, p 15). Principalmente, "mostrando que hay otras posibilidades", que siempre es posible "descubrir otra cosa y cambiar más o menos tal regla y, algunas veces, la totalidad del juego de la verdad" (*ibid.*, p.17) pero de un juego no del Juego. La ontología foucaultiana busca nuevos espacios de libertad, pero no pretende una abolición de todo sino que rompe las reglas en el acto mismo en que las hace jugar (cf. 1982c, p. 96).

Repetimos, la filosofía foucaultiana "no es ajena como se ha pretendido, a la búsqueda de la verdad", aunque pone de manifiesto sus peligros, ella busca "dónde y cómo es posible un discurso de superficie, espejeante, pero sin espejismos" (Blanchot, M., 1988, p.15), es decir, dice la verdad pero no la Verdad absoluta, pues "la tarea de decir la verdad es un trabajo sin fin" (TY, p.42). Por eso, al final es simplista ver en la filosofía foucaultiana un simple irracionalismo (cf. Boyne, R., 1990, p.3). Volveremos en el capítulo siguiente sobre esto, pero, de momento creemos haber respondido a las principales críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana en lo referente a la cuestión de la verdad.

Las conclusiones de este sexto capítulo son la filosofía foucaultiana no hace del Discurso un sujeto trascendental o un principio metafísico, no dice que no hay nada fuera del discurso y que el discurso se regula a sí mismo ni busca estructuras trascendentales, sino que una analítica de los discursos para la cual los discursos son acontecimientos, materiales, reglados, históricos y dispersos que deben ser analizados en su configuración interior propia y en sus relaciones específicas y complejas con otras prácticas; la filosofía foucaultiana no convierte al poder en un sujeto trascendental o en un principio metafísico, tampoco dice que el poder es omnipotente ni niega la libertad ni sustancializa a las resistencias ni propone un anarquismo sino que es una analítica de los poderes para la cual los poderes son acontecimientos, unas relaciones cambiantes y reversibles que presuponen el ejercicio de la libertad o de distintas posibilidades de acción; la filosofía foucaultiana no dice que el poder y la verdad son lo mismo, no dice que todos los saberes son ideológicos, no dice que la verdad no existe o en realidad es falsa, no es un irracionalismo ni un relativismo, la filosofía foucaultiana, por el contrario, propone una ontología histórica de la verdad para la cual las verdades existen pero son de este mundo, son unos acontecimientos históricos producidos a través de ciertas reglas y cumplen una función social; es decir, la conclusión general de este capítulo es que la mayoría de las críticas que se le han hecho a la filosofía foucaultiana se basan en un desconocimiento o en una incomprensión de la filosofía foucaultiana, la cual es, como hemos tratado de mostrar en todo nuestro texto, una filosofía de las diferencias, alejada tanto del absolutismo de la metafísica como el de la presunta postmetafísica; el supuesto Error de la filosofía foucaultiana, (la supuesta autocontradicción que la invalida totalmente) no existe.

CAPITULO 7
REFLEXIONES FINALES

CAPITULO 7

REFLEXIONES FINALES.

Un texto no debe llevar conclusiones pues un texto, por definición, nunca está concluido, pero no porque, hegelianamente, como el saber absoluto, que es un círculo de círculos, no tiene ni principio ni fin, ya que es una totalidad, ni porque, derridianamente, no hay nunca una primera o una única vez, sino que todo es la repetición de una ausencia que se difiere sin fin. Un texto no debe llevar conclusiones, más bien, porque es superficial, no oculta nada, lo que dice está enteramente dicho en lo que dice efectivamente, además, porque es siempre parcial y provisional. Sin embargo, a pesar de nuestros deseos no hemos elaborado un texto (un tejido de citas, sin autor, sin cuerpo y sin contenido, a no ser el espacio y la figura inesperada que forman los trozos entrelazados), sino, simplemente, una tesis, por eso, algunas conclusiones son indispensables.

Nuestro texto ha sido extenso pero sus conclusiones serán breves en comparación con él.

En lo que respecta a la primera parte:

hemos concluímos que por los procedimientos por medio de los cuales comúnmente se ha leído e interpretado a los textos foucaultianos

son propios de la historia de las ideas, segundo, el trabajo foucaultiano no tiene su explicación en el querer de su autor ni tiene un único tema, objeto o método repetido y desarrollado a través del tiempo, por el contrario, el trabajo foucaultiano es anónimo, disperso y cambiante, es un conjunto de herramientas para realizar distintas actividades en diferentes campos y con diversos objetivos.

En lo que respecta a la segunda parte

- a) Hemos demostrado que la crítica que se ha hecho de manera repetida a la filosofía foucaultiana es acusarla de haber violado el principio de no contradicción, pero que, sin embargo, las críticas que se han hecho al trabajo foucaultiano hacen uso de procedimientos propios de la historia de las ideas para su lectura e interpretación, además, de que críticos y apologistas parten de una concepción equivocada de lo que es la filosofía foucaultiana, a saber, un nihilismo vitalista.
- b) También hemos mostrado que la propuesta de la filosofía foucaultiana presupone la caracterización que ella misma ha hecho del pensamiento moderno como un pensamiento antropológico que intenta reunir y fundar la dispersión del ser a través de un sujeto finito, lo cual lo conduce a la búsqueda de la identidad, mostrándose como una metafísica de lo mismo, así como a una historia continuista, teleológica y totalizante en la cual el origen está siempre en retroceso; igualmente, mostramos

que el llamado giro lingüístico de la filosofía contemporánea, ya sea en su vertiente formalista o ya sea en su vertiente hermeneútica, lejos de ser una superación del pensamiento moderno es parte del mismo.

- c) Lo anterior nos sirvió como antecedente para tratar de probar nuestra hipótesis de partida que fue, como se recordará que existe una filosofía foucaultiana, que dicha filosofía no es ni una filosofía metafísica ni una presunta postmetafísica, que no es una filosofía de la Identidad ni de la Diferencia, ni del Origen presente ni del Origen diferido sino que la filosofía foucaultiana es una filosofía de las diferencias, es un análisis crítico de las diferencias (o de los acontecimientos), cuya característica es no ser absolutista en ningún sentido sino ser provisional y parcial.
- d) Para acabar de probar que sí existe una filosofía foucaultiana mostramos que las historias foucaultianas presuponen un procedimiento filosófico, un procedimiento y no un método limitado a un objeto de estudio sino un conjunto de actividades de análisis crítico; comenzamos mostrando que el procedimiento foucaultiano presupone una ontología, más en concreto, una ontología histórica para la cual el ser acontece, se modifica históricamente, el ser se actualiza, es lo efectivo y está la superficie, por lo cual es necesario hacer un análisis crítico de él, es decir, una ontología del presente; lo anterior nos sirvió para mostrar que las historias foucaultianas no son ni historias

positivistas ni meras invenciones literarias sino que están hechas a partir del presente, pero no con el fin de encontrar una identidad perdida ni de demostrar que el pasado es igual al presente sino para mostrar que es diferente, que las cosas han cambiado, más aún, que existen otras posibilidades de ser, pues, de hecho, lo que pasa en el presente por evidente y natural, es decir, eterno, universal y necesario es en realidad un acontecimiento histórico; en efecto, la forma en que pensamos el presente y los problemas que nos preocupan no son inmutables, al contrario, podemos enfrentarlos y cambiarlos; las historias foucaultianas tienen, entonces, además de unos presupuestos ontológicos, una función política pues nos permiten reconsiderar los problemas del presente; el procedimiento foucaultiano, además implica una actitud filosófica, una manera de comportarse propia del sujeto de la filosofía foucaultiana: dar instrumentos a quienes actúan e intervenir en el presente.

- e) Finalmente tratamos de responder a algunas de las críticas así como de deshacer a algunos de los malentendidos que existen en torno a las cuestiones del discurso, del poder y de la verdad, principalmente el referente a la supuesta autocontradicción del trabajo foucaultiano; nuestra conclusión, en general, es que la filosofía foucaultiana es una alternativa real y novedosa en el panorama filosófico actual.

No presentaremos más conclusiones pues ellas se encuentran en la propia introducción de nuestro texto y al interior de cada capítulo; intentaremos, mejor, hacer una última reflexión filosófica, es decir, volveremos a considerar lo que hemos hecho para buscar lo que presupone y ver, de esta, si puede ser abierto o modificado. No buscaremos, desde luego, condiciones de posibilidad últimas o incondicionadas, presentes o ausentes, profundas o trascendentes, sino que trataremos de mantenernos en la superficie, al modo foucaultiano.

- A. En nuestro texto hemos partido del presupuesto de que los dos ámbitos fundamentales de la filosofía son la ontología (lo que hay que pensar) y la política (lo que hay que hacer). Lo característico de la filosofía es plantearse cuestiones ontológicas pues no es posible discutir filosóficamente sin poner en cuestión los presupuestos ontológicos, pero, también, es característico de la filosofía hacer algo a partir de lo que hay. Existe una mutua implicación entre estos dos aspectos de la filosofía: toda política presupone una ontología y toda ontología señala una política: lo que hay que hacer depende de lo que se presupone que hay.

Los presupuestos anteriores son, sin duda, cuestionables, como lo son todos los presupuestos. Primero, se nos puede objetar que hablar de ontología es propio de las filosofías de la representación, es decir, aquellas filosofías que suponen que hay algo, el ser, la realidad, una presencia en general, que tiene que ser representada, a través de las ideas o del lenguaje, lo cual

conduce a los problemas típicos de la teoría del conocimiento (¿lo representado es tal como la representación lo presenta?, ¿existe algo fuera de nuestras representaciones?, etc.). Y se nos dirá que lo anterior es insostenible pues no hay hechos sino únicamente interpretaciones, es decir, no hay nada fuera del lenguaje: la realidad, el ser, la presencia, no son sino una construcción o un efecto del juego de los significantes.

Esta objeción es cuestionable, sin embargo, pues presupone eso que critica, en efecto, presenta una representación de la representación, presenta una representación para acabar con la representación, más aún, es una representación que se quiere hacer pasar por la realidad misma, como la presentación de lo que son las cosas objetivamente. No basta, como vemos, con afirmar que el problema de la representación es un falso problema, una ilusión, un engaño, etc., y que, por tanto, basta con que nos demos cuenta de ello, para que, mágicamente, desaparezca. Lo que debe hacerse ante los problemas filosóficos es enfrentarnos analizándolos críticamente, o poniendo en cuestión lo que presuponen, es decir, discutiéndolos a nivel ontológico. El problema de la representación no proviene, simplemente de una confusión (lo cual supone plantear los problemas en términos negativos y antropológicos), el problema de la representación presupone la diferencia entre lo original y lo repetido, entre el modelo y la

copia, presupone, pues, una estructura binaria en la cual uno de los términos está marcado positivamente.

Lo anterior nos deja en claro algo: no se puede cuestionar a la filosofía sin adaptar una posición entre ella, sin plantearse algo y, como ya dijimos, todo planteamiento presupone algo, una ontología. El positivismo es la peor de las filosofías, pues cree poder prescindir de la filosofía y ocupar su lugar, incluso, acabar con ella, convirtiéndola en un objeto de una descripción objetiva, sin poner sus propios y endebles presupuestos.

No se puede, repetimos, discutir filosóficamente sin situarse en el terreno ontológico, pues toda filosofía presupone algo, simplemente, toda filosofía presupone, es decir, supone que hay algo o supone antes de proponer lo que sea que hay algo en donde es posible dicha propuesta. Pero, obviamente, que la filosofía no sólo presupone sino que pone en cuestión los presupuestos, sacudiendo su evidencia y abriendo los problemas que entrañan.

¿Que hay que entender por ontología? No, desde luego, el estudio del ser en cuanto ser, pues ello presupone una determinación de lo que hay. La pregunta ontológica no es ¿qué es? (la cual presupone la concepción del ser como esencia o presencia), la pregunta ontológica es ¿qué hay? o ¿que pasa?,

antes de determinar la incógnita de alguna manera, la ontología pregunta: ¿ocurre?

Ahora bien, sin nos situamos en el terreno ontológico el problema filosófico más urgente es el problema de si es posible la superación de la metafísica. Se recordará que en el capítulo tercero de nuestro texto mencionamos que lo característico de la filosofía moderna es intentar superar a la metafísica (adoptando, con ello, un aspecto antifilosófico, pues la filosofía moderna considera como metafísicas a todas las filosofías anteriores).

- B. Qué es la metafísica? La metafísica es la búsqueda de condiciones de posibilidad últimas, lo que hace posible a todo lo demás, es decir, el origen: la condición que por ser la fuente de toda condición es ella misma incondicionada. La metafísica busca la condición incondicionada pues a través de ella puede establecer una estructura binaria en la cual cada uno de los términos adquiere significado por oposición al otro, pero en la cual uno de los términos es valorado positivamente, como condición incondicionada, mientras que el otro recibe los atributos negativos de lo condicionado, de lo limitado por el otro término.

Para nosotros, el problema fundamental de la metafísica no es el ser, pues la diferencia entre lo que es y lo que aparece, entre la presencia y lo presente, presupone con anterioridad la

estructura que hemos descrito. La metafísica antes de buscar el ser busca la esencia, pues el ser es la respuesta a la pregunta por la esencia ¿qué es? La filosofía, en efecto, siempre ha buscado lo que realmente es, lo que permanece a pesar de los cambios y eso es, precisamente, la esencia: lo que hace ser a las cosas lo que son, pues en su ausencia dejarían de serlo, es lo que las determina o lo que las hace posibles. Y si lo que le interesa a filosofía es la esencia, entonces, la esencia no puede ser el ser, pues el ser es uno de los términos variables que se pueden poner como contenido de la estructura. Lo esencial, lo metafísico, no es el contenido que se da a la estructura, lo que se pone a cada lado del límite, sino el límite mismo, la estructura.

Nos parece que una categoría fundamental para la metafísica es la categoría de posibilidad, pues la metafísica busca determinar lo posible, buscar las condiciones de lo posible, lo que condiciona a lo posible y si condicionar es delimitar y delimitar es poner límites, entonces, lo que busca la metafísica es la estructura de lo posible, lo que determina previamente a lo posible, como un mero ejemplo suyo, la filosofía busca limitar en lo posible a lo posible a través de lo que, por no cambiar, es lo necesario: la esencia o la estructura. Metafísica es, entonces, todo aquel pensamiento que dice sí, pero o en el fondo lo que pasa es..., es decir, es todo pensamiento que cree haber descubierto algo a partir de lo cual se puede explicar lo demás, algo presupuesto en lo que se da por hecho,

algo a partir de lo cual se puede explicar lo demás, algo presupuesto en lo que se da por hecho, algo a partir de lo cual lo que normalmente se considera como fundamental queda desenmascarado como mero efecto de otra cosa. No se supera, por consiguiente, a la metafísica en base a opiniones, propuestas o tesis, es decir, cambiando de contenido la estructura o moviendo de lugar del límite, sino que si se quiere cuestionar los presupuestos metafísicos es necesario, repetimos, situarse en el terreno ontológico.

- C. Ahora bien, en la Modernidad, como vimos en el tercer capítulo, la estructura metafísica pierde fijeza, pues el fundamento es el sujeto finito que ocupa los dos lugares del casillero, el del fundamento y el de lo fundado, por lo cual la estructura está atrapada en la autoreferencialidad, en la relatividad. Y el fundamento finito conduce al proyecto de anular todo límite, de alcanzar la unidad del sujeto a través de la fusión de los dos términos, conduce, pues, al proyecto de acabar con las oposiciones y las dualidades, es decir, acabar con la metafísica.

El pensamiento antropológico, en efecto, trata de demostrar que todo límite es un falso límite, que lo positivo es igual a lo negativo, que lo diferente es idéntico a lo mismo, pues todo límite es interior al sujeto y autoimpuesto por él. Pero el límite, como también vimos antes, no se borra sino sólo se desplaza, se difiere a través del tiempo. Lo dicho arriba queda

cabalmente expresado en la categoría de superación: una negación que conserva lo negado y lo lleva más adelante, por lo cual no es realmente una negación sino una denegación o una manera de afirmar, de proponer, de otra manera. Debido a la finitud del fundamento moderno la superación nunca puede conseguirse, la limitación es insuperable porque el límite no está fijo sino que es siempre temporal.

Partiendo de lo anterior se puede decir que la postmodernidad no es una moda sino la consecuencia lógica de los presupuestos del pensamiento moderno pues al pensamiento moderno le es consustancial, paradójicamente, intentar autosuperarse, es decir, ser postmoderno. Si el pensamiento moderno intenta superar la metafísica es porque considera a la modernidad, el presente, como la culminación de la metafísica y porque busca una salida a los problemas políticos que plantea la actualidad. La filosofía moderna no puede dejar de intentar, por ser moderna, precisamente, postmoderna y postmetafísica, es decir, buscar metafísicamente un más allá.

Es obvio que la metafísica así como la presentamos no ha existido nunca, pues, de hecho., la **Metafísica concebida como una esencia inmutable nunca ha existido**, incluso hay que decir que hablar de la Metafísica es ya metafísico y que la pregunta acerca de qué es la metafísica sólo puede conducir a una respuesta metafísica, pero nuestra propuesta de análisis de la

metafísica tiene, creemos, la virtud de que nos permite entender algunos problemas de la filosofía actual.

- D. Actualmente la discusión filosófica parece haberse estancado entre los racionalistas y los postmetafísicos, pues cada grupo está seguro de sí y seguro del otro, pero ambos parten de presupuestos falsos e ingenuos.

En efecto, los racionalistas defienden una Razón que nunca ha existido, una Razón única, histórica y omnipotente, capaz de construir sistemas completamente coherentes y exhaustivos, capaz de descubrir leyes deterministas, universales y sencillas en la naturaleza, etc., lo cual es un supuesto falso porque dicha razón no ha existido nunca ni siquiera en las matemáticas o en la física, es, de hecho, una concepción irracional, insensata de la racionalidad. Los racionalistas, también, confeccionan su enemigo a su gusto de tal suerte que sea fácil de vencer: su enemigo es aquellos que están a favor de lo irracional en contra de la Razón, lo cual es un supuesto simplista pues supone que los problemas están limitados a oposiciones binarias sencillas y excluyentes: Razón o Irracionalidad. La forma de responder a los racionalistas es apelando a las razones, haciendo uso de distintas razones, es decir, haciendo las diferencias. Los postmetafísicos, en cambio, apenas merecen ser considerados.

Los postmetafísicos parten, también, de supuestos falsos e ingenuos: para ellos o la racionalidad es lo que los racionalistas dicen de la Razón o la racionalidad no existe. Son ingenuos, pues creen poder prescindir de la filosofía, bajo el supuesto de que toda discusión filosófica es metafísica y que basta no plantearse los problemas para que estos desaparezcan. Bastará un ejemplo para probar lo anterior. Algunos de ellos dicen que el cuestionamiento de la metafísica occidental (entiéndase: Nietzsche, la filosofía heideggeriana así como la propia filosofía foucaultiana y la deconstrucción) al cual reducen a un simple antihumanismo no es sino una de las manifestaciones (falsa apariencia) de la segunda revolución individualista, la cual es el proceso histórico real (fundamento) que da cuenta de ello. Según esto, la ontología histórica del presente no es sino la expresión (superficial) del interés que el sujeto manifiesta por él mismo debido a el proceso de personalización (fundamento), por eso, en lugar de partir de un análisis crítico o de una puesta en cuestión de los presupuestos de dicha ontología, lo que hay que hacer es hacer una descripción histórica de dicho proceso.

Una lectura simplista de la filosofía histórica del sujeto como la anterior tiene el defecto de que da por supuesto aquello que está en discusión: la posibilidad del sentido, es decir, entre otras cosas, de la historia misma, pues si es verdad, por ejemplo, como pretenden los deconstructivistas que el sentido siempre se eclipsa, entonces, la historia no tiene sentido; tiene, además del

defecto anterior, otro Inconveniente: cree que puede convertir en un objeto de descripción neutral lo que la pone en cuestión a ella misma.

La postmetafísica no es un más allá seguro, como pretende, sino tan sólo una posición al interior de la estructura metafísica, es una forma ingenua de hacer metafísica: convierte a lo positivo, a lo histórico, etc., en el fundamento. En efecto, según su descripción de la actual es lo flexible, lo hedonista, lo regional, etc., pero pasan de una cuestión de hecho a una de derecho: así son las cosas, luego entonces, está bien que así sean, así deben ser y quien intente cuestionarlo sigue preso de lo que ya ha sido superado, no hay problemas ni críticas sino malos entendidos y atrasos discursivos; siempre la misma cantinela: eso ya no tiene sentido.... Los postmetafísicos creen que la falta de Fundamento de algo hace que ese algo desaparezca, que si lo efectivo no tiene un Fundamento es entonces un fantasma.

Cabe presentarse si la postmetafísica no es, además, de un vulgar positivismo (creer que es posible una descripción neutral situándose es un más allá, en un post-algo), también, una forma de existencialismo, pues deriva de la falta de Fundamento únicamente consecuencias a nivel del individuo; como ya ha señalado la filosofía heideggeriana el existencialismo es un humanismo que confunde las cuestiones ontológicas con las ónticas (por ejemplo, la angustia existencial con la angustia

existencial). La postmetafísica parece un existencialismo menos ansioso, menos obsesionado con la nada, menos responsable y comprometido, más tranquilo, seguro de que no hay Fundamento, seguro de que todo vale, es decir, que nada importa y todo da lo mismo. El existencialismo era la ética moderna llevada a su extremo: el sujeto se da a sí mismo su propia ley, pero debido a su finitud, la ley es irrepresentable, por lo cual sabe que tiene que hacer algo, aunque no tiene ningún Fundamento para hacerlo ni sabe qué tiene que hacer. La postmetafísica, en cambio, convierte en positivo el hecho de que el sujeto es dominado por lo ya dado, se olvida de el proyecto heroico de recuperación de lo Otro y se deja llevar plácidamente por el flujo universal de las comunicaciones.

A los postmetafísicos les quedan dos opciones: dedicarse a jugar, a pasarla bien, no tomando en serio nada, es decir, olvidarse de la filosofía, creyendo falsamente que ya la superaron o dedicarse a ser guardianes de la falta de Fundamento, denunciar la falta de Fundamento y defendernos de los intentos fantasmales por fundamentar todo.

La postmetafísica tiene otro pequeño problema: es autocontradictoria no sólo lógicamente (a nivel textual), pues con los significantes se puede jugar tanto como se quiera, sino, radicalmente, a nivel pragmático, es decir, a nivel de su actividad diaria.

En efecto, los postmetafísicos afirman que no hay Fundamento (pues para ellos la alternativa es Fundamento o Ausencia de todo fundamento), pero, sin fundamento, tratan de demostrar que no hay fundamento, pero si es verdad lo que dicen ¿como o para qué hacerlo?. Su actividad presupone que aceptan algún fundamento y que no pueden dejar de hacerlo. Los postmetafísicos, además se creen en posición de una verdad más verdadera que la Verdad, a saber, la Verdad de que la Verdad no existe y por ello se dedican a el desenmascaramiento, al desilusionamiento, etc. Es verdad, los postmetafísicos pueden decir que no critican, que, en verdad, lo que dicen no tiene fundamento, pero si no lo tiene, entonces, no importa, no tiene porqué ser tomado en cuenta y el Fundamento (ese fantasma que quieren destruir) sigue en pie, pues no han hecho nada. O pueden decir que simplemente hacen las cosas sin una razón de ser, sin embargo, obviamente están siguiendo una regla: hacer siempre las cosas sin ningún fundamento. Pueden decir, incluso, que no les importa contradecirse lo cual sería coherente con sus presupuestos pero mostraría que les sigue importando la coherencia: si no hay algo (el Fundamento) entonces lo que hay que hacer es...

Los postmetafísicos no pueden ser sino tibios defensores de la diferencia, quizá con sueños apocalípticos y transgresivos, siempre aprovechándose y sacando beneficio de aquello que supuestamente quieren destruir pero que su actividad sigue

presuponiendo. En fin, ya dedicamos demasiado espacio a esta posición apenas sostenible.

- E. La reflexión contemporánea tiene que partir no de la discusión entre racionalistas y postmetafísicos sino de la demostración, por parte de los heremutas, más en concreto, de los deconstructivistas y de los pensadores débiles, ambos partiendo de la filosofía heideggeriana, de la imposible superación de la metafísica, lo que es lo mismo, de la necesidad de la metafísica, de su permanencia insuperable.

En efecto, los hermeneutas nos han enseñado, como mencionamos en el tercer capítulo, que no es posible superar la metafísica, que no hay más allá de la metafísica, pues el intento mismo por superarla, el post, es ya metafísico, más aún, intentar superar la metafísica es la manera típicamente moderna de hacer metafísica: pues la superación la niega pero la conserva y la lleva más allá, es decir, la mantiene en su esencia; a ella le es esencial ser superada para mantenerse. La metafísica, nos dicen los hermeneutas, no tiene límites, no hay límite que la limite pues todo límite es metafísico, tratar de ponerle límites sólo hace que se extienda más.

La única alternativa para la filosofía, dicen los deconstructivistas es la superación de la superación, es decir, hacer girar a la superación sobre sí misma, autofrustrando

interminablemente las propias aspiraciones metafísicas, mostrando que la metafísica llevada hasta sus últimas consecuencias es lo contrario de lo que pretende. Recordemos, para entender esto, que lo característico de la metafísica es buscar la condición incondicionada de todo y que ella es la estructura o esencia. Bueno, la desconstrucción no propone un nuevo contenido a la estructura ni se conforma con invertir los términos ni pretende establecer unos nuevos límites sino que cuestiona la estructura misma, muestra que la condición de posibilidad no es lo fundamental, el término marcado positivamente, sino que lo es la estructura misma, el límite, la diferencia que une y separa a el fundamento y a lo fundado, en general, a todas las oposiciones metafísicas. La desconstrucción demuestra que es la diferencia lo que en realidad, en verdad, posibilita y determina a lo demás, pero que, sin embargo, no es en absoluto una condición incondicionada, primero, porque en tanto que condición de posibilidad escapa a toda determinación, es pues, indeterminada, indecible, indecidible, segundo, por lo anterior, siempre está diferida, nunca está presente, siempre se aplaza o se desplaza. Lo que hay, dicen los desconstruccionistas, es una diferencia diferida.

Los pensadores débiles no dicen algo diferente: el ser no es una presencia plena, la cual es una concepción que proviene de una confusión entre el ser y el ente, proviene del olvido de la diferencia, óntico-ontológica, el ser es una presencia siempre

ausente o nunca presente en lo presente, el ente. el ser siempre se oculta al dar algo, el ser es, pues, condición incondicionada, origen, nunca presente sino siempre diferido. Incluso hay que decir que el ser no es, no está sino que acontece, mejor, es un Acontecer, es una Apertura que abre lo abierto, hay ser. En efecto, nos dicen los pensadores débiles, el olvido del ser no es accidental, sino esencial al ser, pues el ser devela lo velado ocultándose.

Ahora bien, si lo anterior es cierto, la manera de recordar el olvido del ser es olvidándolo, buscar dándolo por perdido, o, como proponen los deconstructivistas, seguir las huellas, impresas por una ausencia, que no conducen a ninguna parte. La única alternativa dicen deconstructivistas y pensadores débiles es la hermética, pues el lenguaje es la casa siempre vacía del ser, es por medio del lenguaje que el ser nos susurra palabras que no oímos ni podemos entender. La actitud, es decir, la manera de actuar de ellos es, sin embargo, un tanto diferente: los pensadores débiles, son más bien conservadores, tradicionalistas, ponen énfasis en que no se puede hacer tabla rasa de lo ya sido, que necesariamente nos movemos en un círculo hermeneútico y entre mensajes que provienen del pasado. Los deconstructivistas, en cambio, son modernistas, a pesar de que han demostrado que la primera vez es una ilusión, pues se dedican activamente a mostrar que las estructuras metafísicas binarias se pueden invertir, que la metafísica llevada hasta sus

últimas consecuencias se contradice, que el sentido siempre desfallece, en fin, se dedican a demarcar, borrar, desplazar, etc., pero sabiendo, igual que los pensadores débiles, que su tarea no tiene límites.

Ya antes hemos mostrado que la hermenéutica es parte del pensamiento moderno, pues las ideas de la diferencia diferida o del ser presencia-ausencia son reelaboraciones del Origen en retroceso que resulta del postulado moderno del sujeto finito. También hemos mencionado repetidamente en nuestro texto que nosotros consideramos a la filosofía foucaultiana una alternativa, no desde luego un más allá o una superación a un Alter, un Otro, de la metafísica, sino una posibilidad, una de muchas posibles, pues, como también hemos dicho incansablemente, la filosofía foucaultiana no es absolutista de ningún modo.

Es verdad que, dicho en términos lyotardianos, hay una diferencia o disparidad entre la filosofía foucaultiana y las otras posiciones que hemos mencionado pues parten de presupuestos diferentes y, como todo lenguaje presupone algo, entonces, no hay un lenguaje para resolver el conflicto sino que son inconmensurables, de tal forma que no es posible afirmar algo sobre cualquiera de ellas sin cometerle una sinrazón o injusticia. Esto no es, sin embargo, una objeción definitiva para nosotros pues la alternativa no es, de nuevo, Comensurabilidad absoluta vs. Incomensurabilidad absoluta, sino comensurabilidades e

inconmensurabilidades diferentes que hay que diferenciar por medio del análisis, además, como indicamos claramente en la introducción de este texto no tenemos pretensiones absolutistas, no buscamos demostrar que todos se equivocan y que nosotros tenemos la razón en todo, simplemente discutimos algunos presupuestos de algunas posiciones filosóficas para mostrar la importancia de la propuesta foucaultiana.

Así como nos hemos opuesto a las interpretaciones que se han hecho de los textos foucaultianos así como a las críticas que se les han hecho, igual se puede y se debe analizar los textos derridianos, por ejemplo, mostrando que muchas de las críticas que se les han hecho parten de presupuestos falsos (lo cual, es sin duda, urgente, basta un ejemplo: la desconstrucción nunca ha dicho que no hay nada fuera de la escritura, a dicho exactamente lo contrario).

- F. Como sea, para la filosofía foucaultiana la cuestión no es Fundamento absoluto vs. ausencia absoluta de todo fundamento, Razón única, ahistórica y omnipotente vs. irracionalismo, etc.

La filosofía foucaultiana nos ha mostrado que en la Modernidad debido al fundamento finito que la sostiene, todo puede ser relativizado, nada es incondicional o absoluto, Pero de lo anterior no hay que sacar conclusiones absolutistas, pues del hecho verdadero de que no hay un Fundamento absoluto no se

deduce que no hay ningún fundamento, es decir, que no hay fundamentos múltiples, cambiantes y provisionales. Sólo si se los sigue comparando con el fantasmal Fundamento se puede decir que son falsos fundamentos.

En efecto, del hecho de que la Verdad absoluta no existe no se debe sacar la consecuencia absurda, insostenible, de que no hay verdad, que no hay verdades, pues las verdades existen, son producidas por medio de reglas e instituciones y nos constituimos a través de ellas, son efectivas, actuantes, no son esencias inmutables pero son lo único que tenemos, son las únicas que existen. Y nuestra conciencia de su falta de Fundamento no las hace desaparecer.

La filosofía foucaultiana no usa a la Razón contra ella misma para acabar con todas las razones, sino que usa a las razones en contra de la idea de una Razón absoluta, usa unas razones para cuestionar otras, no pretende prescindir totalmente de la racionalidad ni estar más allá de ella, se mueve, por el contrario, entre las racionalidades.

Pero se nos objetará: lo que proponemos es, simplemente, un politeísmo en lugar del Monoteísmo, pero los dioses siguen siendo dioses. No obstante, esta objeción sólo tiene sentido para quien cree, equivocadamente, que la única alternativa es el sí o el no, además, que se puede estar sin fundamentos, razones,

verdades, en general, sin reglas, lo cual es un presupuesto falso, pues, como hemos venido mostrando no se puede estar sin presupuestos.

La filosofía foucaultiana no es un vitalismo nihilista, no es ni una filosofía de la Diferencia ni una metafísica de la presencia ni una presunta metafísica. La filosofía foucaultiana no opone a la Identidad (la Razón, la Verdad, el Fundamento, etc.) lo Otro (la Sinrazón, la Arbitrariedad, etc.) sino las diferencias (las razones, las verdades, etc.). La filosofía foucaultiana, tampoco se limita a constatar el hecho de que hay diferencias ni deduce de ello que no es posible pensar sino que se dedica a analizarlas con erudición. La filosofía foucaultiana, por tanto, rechaza tanto el absolutismo de la metafísica (solucionar los problemas) como el de la postmetafísica (disolver los problemas) ya que se presenta como parcial y provisional.

El procedimiento foucaultiano, como hemos visto, no pretende estar afuera o más allá de lo que analiza críticamente (el presente) ni pretende abandonarlo completamente sino que hace un diagnóstico que muestre las posibilidades que hay de cambiarlo. La filosofía foucaultiana muestra que lo que pasa por evidente, es decir, por eterno, universal y necesario es, simplemente, un acontecimiento histórico, pero no quiere decir que considere que las cosas son ilusiones o mentiras que nuestra arbitrariedad puede hacer desaparecer con sólo quererlo, por el

contrario, muestra que las cosas tienen razones de ser, no, desde luego, absolutas, profundos o trascendentes, pero sí tienen una eficacia propia y real, que determinan nuestra actividad aunque es nuestra actividad lo que puede transformarlas.

La filosofía foucaultiana no abandona el antropologismo humanista para convertir al Lenguaje, al Poder, a la Vida o a cualquier otra cosa en un nuevo sujeto trascendental sino que es un análisis de las dispersiones. Repetimos: la filosofía foucaultiana es un análisis crítico, parcial y provisional, activo, que pone en cuestión lo que se presenta como evidente.

- G. La filosofía foucaultiana, como hemos visto a lo largo de nuestro texto, parte del estudio de las prácticas da prioridad a la actividad y hablar de prácticas y actividad nos remite a las reglas pues las primeras no se dan sin las segundas. No hay actividad sin reglas aunque no existen Reglas absolutas sino únicamente reglas diversas, locales y cambiantes que conforman distintas prácticas históricas.

Sólo hay prácticas porque hay reglas, es más, una práctica es un conjunto de reglas y lo que distingue una práctica de otra son las reglas de cada una. En efecto, toda práctica supone un conjunto de reglas que determinan los límites de la práctica, cómo, con que, dónde y cuando se ejerce, cuál es el estatuto que tienen que tener los sujetos que intervienen en ellas, qué

movimientos pueden hacer y cuáles no, qué sucede cuando alguien se equivoca o hace trampa, etc. **Actuar es hacer uso de unas reglas en un caso concreto, es utilizar, aplicar unas reglas de manera hábil.**

Las reglas garantizan, entonces, el desarrollo de una actividad, garantizan que ésta pueda llevarse a cabo efectivamente.

Toda actividad humana está reglamentada, participar en una actividad humana supone la aceptación de unas reglas, presupone la aceptación de que existen unas maneras correctas y unas incorrectas de hacer las cosas. Y aunque seguir una regla es actuar del mismo modo ante las mismas circunstancias, es decir, actuar de manera uniforme, sin embargo, **las reglas son inseparables de la posibilidad del error, pues una regla implica que no todo lo que puede hacerse es correcto, es decir, que existe la posibilidad de que la regla no sea seguida (en eso tienen razón los desconstruccionistas: no hay regla sin error, pero la regla no tiene prioridad pues sin la regla no hay error). Pero lo correcto y lo incorrecto no depende de una decisión subjetiva sino de reglas de carácter público, aplicables a una pluralidad de casos y por distintos sujetos, a pesar de sus diferencias. Quien participa en una actividad humana se expone, por consiguiente, en caso de cometer, voluntaria e involuntariamente, un error a ser corregido.**

Los seres humanos nacemos al interior de actividades ya reglamentadas, sujetas a reglas que nosotros no hemos elegido ni hemos establecido y que, tampoco, podemos cambiar totalmente ni de manera instantánea. Pero las reglas no son leyes absolutas, no son independientes de la actividad humana, son convenciones, en el sentido de que no tienen un Fundamento absoluto aunque sí tienen fundamentos o razones de ser, lo importante es que no sólo se pueden modificar, sino que, de hecho, se modifican a través de su ejercicio.

Partiendo de estos presupuesto, nos parece, se puede combatir a algunos de los genios malos de la filosofía que sirven como vacuna para prevenir la crítica y mantener las pretensiones absolutistas. En efecto, si no existen reglas absolutas tampoco se puede prescindir absolutamente de toda regla, una situación sin regla es impensable, porque no se podría pensar en una situación así, no se podría ejercer el pensamiento, pues todo pensamiento presupone unas reglas, criterios para distinguir y relacionar y sin reglas todo sería igual o diferente, sería nada, ni siquiera eso, pues sería impensable.

El relativismo absoluto, por ejemplo, es imposible, pues en el fondo el relativista absoluto está siguiendo una regla absoluta: considerar siempre a todo como relativo, sin embargo, esta sería una regla totalmente impráctica porque haría imposible su aplicación. No todas las reglas son aplicables ni todas las reglas

se pueden dejar de lado, pues, como acabamos de ver, hay reglas que hacen imposible su ejercicio o que dependen de otras.

Pero lo anterior no quiere decir que la crítica sea autocontradictoria, sólo lo sería si existiera una única Regla, idea que es falsa. La racionalidad no es una única entidad, ahistórica y omnipotente, sino que depende de las reglas, pues sólo a partir de un criterio previo, de un conjunto de disposiciones a las que han de sujetarse las acciones se puede determinar lo coherente y lo incoherente, lo consistente y lo contradictorio, etc. La racionalidad presupone unas reglas o condiciones de carácter histórico, lo cual no conduce a un relativismo absoluto porque, en principio, no hay una Regla absoluta con la cual medir a todas las demás reglas, segundo, porque las reglas no aparecen y desaparecen de la noche a la mañana, sino que forman conjunto y se modifican gradualmente con su ejercicio.

Si es verdad que el hombre es el único animal racional como dice la tradición, también es cierto que el hombre es el único ser que ríe, que ríe cuando algo no corresponde o no es conforme a las reglas, cuando alguien o algo rompe o pasa por encima de las reglas, cuando se aplican reglas a casos equivocados, etc., es decir, el hombre es el único ser que critica, de ahí la risa foucaultiana, de ahí nuestro interés en la filosofía foucaultiana.

Sin duda es difícil encontrar a todas las filosofías que han existido, quizá lo único que tienen en común es su interés por saber qué es la filosofía, cuestión que siempre parecerá absurda a quienes son ajenas a la filosofía. La filosofía tradicionalmente ha sido considerada como amor por el saber y si el amor nace del deseo, el deseo es la búsqueda de lo que no se tiene, el deseo tiene su origen en la carencia, es posible por la distancia entre el deseante y el objeto deseado, entonces la tendencia del deseo es ser uno con lo deseado, eliminar la distancia, es decir, acabar con el deseo, autodisolverse, alcanzar una identidad plena, el amor es, pues, el deseo del deseo, su utopía, su ideal inalcanzable pues el deseo no tiene fin pues una vez que se tiene lo deseado se deja de quererlo y se desea otra cosa. El amor es un sentimiento metafísico. La sabiduría, por su parte, es conocerlo todo, tener un conocimiento seguro y completo de lo que realmente son las cosas, es tener la respuesta a todas las preguntas que pueden hacerse, es conocer el porqué último de todas las cosas, su origen y su fin. La concepción tradicional de la filosofía es metafísica.

La metafísica, pero también la desconstrucción, presupone una concepción negativa de las reglas pues las considera únicamente como leyes que prohíben hacer, que dicen no, que introducen la separación, que dividen. La desconstrucción pone, en efecto, de manifiesto esto pues muestra que la ley sólo se muestra a través de ejemplos pero nunca en persona, muestra

que la ley es irrepresentable porque es lo que hace posible toda representación, la ley remite, distinta pero nunca se presenta. La transgresión es consustancial a dicha idea de ley, la transgresión la confirma y la hace necesaria, es un intento, siempre en vano, por hacerla presente.

Mencionamos lo anterior porque la filosofía foucaultiana nos ofrece una alternativa a dicha concepción, pues, en principio para ella la sabiduría es saber que no se puede conocer todo, es tener en conocimiento adecuado para actuar en determinadas circunstancias, la filosofía no es, tampoco, amor o búsqueda de una Identidad plena sino es amistad, entendiéndolo por ello una relación, no exenta de pasión ni de problemas y de trabajos, basada en la libertad por la que se busca una salida a uno mismo, por la que se busca, haciendo uso de un saber racional, dejar de ser lo que se era y abrirse a nuevas posibilidades de ser. Filosofía es, entonces, buscar de manera provisional y limitada algo que no se conoce. Filosofía es analizar críticamente los supuestos de lo que se hace para ver si es posible cambiarlos.

Los conceptos no son términos estructurales no son, tampoco, meras ideas, sino que son instrumentos y herramientas para hacer algo o, mejor, son reglas para realizar distintas actividades, entender un concepto no es captar su sentido sino adquirir una habilidad, ser capaz de usarlo ante circunstancias diversas. Se entiende a la filosofía foucaultiana si se puede hacer

algo con ella, pero se filosofa sobre ella sólo si se propone en cuestión lo que presupone su actividad, es decir, sus reglas. Eso es lo que intentamos hacer en este texto.

Nosotros no hemos pretendido haber encontrado el verdadero y único sentido de los textos foucaultianos (lo cual no existe únicamente hemos querido mostrar que si se analizan los supuestos del trabajo foucaultiano de la manera en que nosotros lo hemos hecho es posible responder a algunas de las críticas que se le han hecho, además de que se convierte en una alternativa efectiva. En la "Obertura" dijimos que no nos interesaba Foucault, bueno, después de tantas páginas tenemos que declarar que tampoco nos interesa demasiado la filosofía foucaultiana, lo que nos interesa es entender lo que pasa, estar en condiciones de cuestionar lo que presupone y ser capaces de hacer algo ante él. En cualquier caso es hora de abandonar lo hecho, pero, según nuestro estilo, lo haremos haciendo un rodeo.

En el siglo XIX, con la aparición del ser disperso e histórico del lenguaje (acontecimiento que está ligado a la aparición de nuevas técnicas de saber-poder propias de la Gubernamentalidad), se hizo posible un fantástico nuevo, el cual no surge del sueño, de la inconsciencia o del espacio entre el cuerpo y el alma sino que surge del cielo erudito, de la lectura meticulosa y paciente de los textos. En efecto, en la Modernidad los poderes de la imaginación, y de la locura también, residen en

el intersticio entre los libros, las citas y los comentarios. Es la dispersión lingüística la que hace nacer los proyectos locos, como el de tratar de encerrar, resumir integralmente, todos los textos, todo lo dicho, en un solo libro, incluso, en una única palabra o como el proyecto, aún más absurdo, de hacer un texto únicamente de citas y sin autor.

Según algunos la única alternativa filosófica viable es el comentario, nosotros, por el contrario, partiendo de los textos foucaultianos hemos tratado de mostrar que existen otras posibilidades, claro está que algunos sólo verán la tesis, no la manera en que hemos tratado de hacerlo. En fin, continuemos.

A nosotros, como cualquiera que escribe, nos paralizó o nos apasionó, el sueño de un texto infinito, que plantearía todas las cuestiones, que tomaría en cuenta todo lo que ha sido dicho y que nada podría concluir, nada salvo la muerte o el arrepentimiento, un texto que sería, sin embargo, el más frágil que se hubiera escrito, pues estaría siempre sujetado por una mano que lo acercaría o lo alejaría el fuego cada vez que un nuevo pensamiento diera un salto o que apareciera un abatimiento, Sin embargo, en lugar de un texto infinito, hemos elaborado, tan sólo un rompecabezas lleno de inexactitudes, un texto, por su procedimiento, insensato.

Nuestro texto ha sido infiel y desagradecido, incluso con él mismo, ya que, en lugar de estar hecho únicamente en base a citas, como estas palabras precisamente, en lugar de que cada cita fuera como un instrumento de una orquesta hemos hecho algo parecido a una tesis.

Hagamos de cuenta que esto es un texto ¿como concluirlo entonces? Imaginemos una última broma foucaultiana: poco a poco, en plena ejecución, los instrumentos, unos tras otros, se callan y se retiran, hasta quedar sólo el último, incluido el soplo con el que los músicos apagan las velas de los atriles y el ruido de sus pasos al marcharse discretamente haciendo rechinar el piso de la sala, en la cual, antes de quedar vacía, se escucha una carcajada.

INTRODUCCION

BIBLIOGRAFIA

Nota aclaratoria:

La bibliografía que presentamos no es ni pretende ser exhaustiva ni respecto a los textos de la filosofía foucaultiana ni acerca de los textos escritos sobre ella. A quien le interese una bibliografía (casi) exhaustiva de los textos de la filosofía foucaultiana ("escritos por Foucault") debe consultar The final Foucault. Útiles sugerencias en lo referente a los textos sobre la filosofía (interpretaciones, comentarios, críticas, etc.) se pueden encontrar en Clarck, M., 1983, Corradi, E., 1971, Eribon, D., 1990, Gabilondo, A., 1990, García del pozo, R., 1988, Merquior, G., 1989 así como en The Philosopher Index. Los textos escritos en francés que mencionamos en general se encuentran en la biblioteca "Paul Rivet" del Instituto Francés de América Latina (IFAL) (aprovechamos para dar las gracias a dicha institución y a sus empleados por las facilidades prestadas para la consulta de su biblioteca).

a) Abreviaturas utilizadas para los libros foucaultianos.

- EMP Enfermedad mental y personalidad, Ed. Paidós, México, 1987.
HL Historia de la locura en la época clásica, Ed. FCE, México, 1990.
NC El nacimiento de la clínica. Arqueología de la mirada médica, Ed. Siglo XXI, México, 1987.
RR Raymon Rousset, Ed. Siglo XXI, México, 1992.
NMF Nietzsche, Marx y Freud, Ed. Anagrama, Barcelona, 1972.
PC Las palabras y las cosas. Arqueología de las ciencias humanas, Ed. Siglo XXI, México, 1986.
AS La arqueología del saber, Ed. Siglo XXI, México, 1987.
OD El orden del discurso, Ed. Tusquets, Madrid, 1973.
VFJ La verdad y las formas jurídicas, Ed. Gedisa, México, 1984.
VC Vigilar y castigar, Ed. Siglo XXI, México, 1988.
GR Geología del racismo, Ed. La piqueta, Madrid, 1992.
VS La voluntad de saber, Ed. Siglo XXI, México, 1987.
UP El uso de los placeres, Ed. Siglo XXI, México, 1986.
IS La inquietud de sí, Ed. Siglo XXI, México, 1986.
MP Microfísica del poder, Ed. La piqueta, Madrid, 1979.
DP El discurso del poder, Ed. Folios, México, 1984.
DSP Un diálogo sobre el poder, Ed. Alianza, Madrid, 1988.
VyS Verdad y Saber, Ed. La piqueta, Madrid, 1989.
VHI La vida de los hombres infames, Ed. La piqueta, Madrid, 1990.
TY Tecnologías del Yo, Ed. Paidós, Barcelona, 1990.
Rés. Resumés des cours au Collège de France, Ed. Julliard, Paris, 1989.
FR The Foucault reader, Ed. Pantheon Books, Nueva York, 1984.
LCM Language, Counter Memory, Practice: Selected essays, Ed. Cornell University, Ithaca, 1977.
PPC Politics, philosophy, culture, Routledge, Nueva York-Londres, 1988.
- Th Ph Théatrum Philosophicum, Ed. Anagrama, Barcelona, 1972.
PA El pensamiento del afuera, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1988.
b) OTRAS ABREVIATURAS EMPLEADAS.
DyR Deyfus, H., y P. Rabinow, Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica, Ed. UNAM, México, 1988.
KM Kremer-Marietti, A., Foucault et l'archéologie du savoir, Ed. Le livre de poche, Paris, 1974.

c) Artículos foucaultianos (no incluidos en los libros).

- 1957 a "Histoire de psychologie de 1850 à 1950" (en) *Tableau de la philosophie contemporaine*, Ed. Fibsacher, Paris, 1957, pp. 591-606.
- 1957b "La recherche scientifique et la psychologie" (en) *Des chercheurs Français s'interrogent*, Ed. PUF, Paris, 1957, pp.171-201.
- 1961a Traducción de *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Ed. Vrin, Paris, 1961.
- 1961b "Preface" (a) *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Ed. Plon, Paris, pp.7-11.
- 1961c "La révolution astronomique", *La nouvelle Revue Française (NRF)*, No. 108, diciembre, 1961, pp.1123-1124.
- 1962a "Introduction" (a) *Rousseau juge de Jean-Jaque: Dialogues*, Ed. Librairie Armand Colin, Paris, 1962, pp.VII-XXIV.
- 1962b "Jean Laplanche: Holderling y el (no)mbre del padre" (en) Abraham, T., *Los senderos...*, op. cit. 135-148.
- 1962c "Le cycle des grenouilles", *NEF*, No. 114, junio, 1962, pp.1159-1160.
- 1962d "Un si cruel savoir", *Critique*, No. 182, julio, 1962, pp.597-611.
- 1963a "Preface à la transgression", *Critique*, No. 195-196, agosto-septiembre, 1963, pp.751-769.
- 1963b "La biblioteca fantástica" (en) Flaubert, G., *Las tentaciones de San Antonio*, Ed. 1963c "Guetter le jour qui vient", *NRF*, No. 130, octubre, 1963, pp. 709-716.
- 1963d "Distancia, aspecto y origen" (en) *Teoría de conjunto*, Ed. Seix Barral, Madrid, 1971, pp.13-28.
- 1964a "Le langage de l'espace", *Critique*, No. 203, abril, 1964, pp. 378-382.
- 1964b "Le Mallarmé de J-P Richard", *Annales*, No. 5, septiembre-octubre, 1964, pp. 996-1004.
- 1966a "La superfábula" (en) Verne, *revolucionario subterráneo*, Ed. Paidós, Madrid, 1972, pp.37-47.
- 1966b "Primera entrevista" (en) Bellour, R., *El libro de los otros*, op. cit., pp. 7-19.
- 1966c "Carta a Magritte" (en) Foucault, M., 1968a, op. cit.
- 1966d "L'homme, est-il mort: Un entretien avec Michel Foucault" (en Corradi, E., *Filosofia della morte...*, op. cit., pp. 243-249.

- 1975b "Foucault, passe-frontières de la philosophie", Le Monde, 6 de septiembre, 1986, p. 12
- 1975c "La machine à penser s'est-elle détournée?", Le Monde Diplomatique, No.256, julio, 1975 pp.18-22.
- 1975d "Faire les fous . Reflexions sur Histoire de Paul" Le Monde, No.9559, 16 de octubre, 1975, p. 17.
- 1975e "La peinture photogénique" (en) Fromanger. Le desir est partout, Ed. Galerie Jeanne Bucher.
- 1976a "Sur Histoire de Paul", Cahiers du Cinéma, No. 262-263, enero, 1976, pp.63-65.
- 1976b "Crimes et chatiments en URSS et ailleurs", NO, No.585, 26 de enero, 1976, pp.34-37.
- 1976c "Sorcellerie et folie", Le Monde, No.9720, 23 de abril, 1976, p.18.
- 1976d "Bio-histoire et bio-politique", Le Monde, No. 9869, 17 de octubre, p.5.
- 1976e "L'Occident et la vérité du sexe", Le Monde, No.9885, 5 de noviembre, 1976, p.24.
- 1976f "Redes de poder", Ed. Almagesto, Bs. As., 1992., pp. 7-30.
- 1976g "Entretien avec Michael Foucault" Cahiers du Cinéma, No. 271, noviembre, 1976, pp.52-53.
- 1976h "Malraux", NO, No.629, noviembre, 1976, p.83.
- 1977a "Preface" (a) Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, Ed. Viking, Nueva York, 1977, pp.IX-XIV.
- 1977b "El ojo del poder" (en) Bentham, J., El panóptico, Ed. Premiá, México, 1989., pp.11-32.
- 1977c "Les Juges kaki", Le Monde, No.10214, 1 de diciembre, 1977, p.15
- 1977d "Michel Foucault: à bas la dictature du sexe", L'Express, No. 1333, 24 de enero, 1977, pp.56-57.
- 1977e "Les matins gris de la tolérance", Le Monde, No.9998, 23 de marzo, 1977, p.24.
- 1977f "El asilo ilimitado", (en) Castel, R., El orden psiquiátrico, Ed. La piqueta, Madrid, 1980, pp.7-11
- 1977g "Le grand colère des faits", NO, No.652, 9 de mayo, 1977, pp. 84-86.
- 1977h "Une mobilisation culturelle", NO, No.670, 12 de septiembre, 1977, p.49.
- 1977i "Va-t-on extraditer Klaus Croissant?", NO, No.679, 14 de noviembre, 1977, p.59.
- 1977j "Lettre à quelques leaders de gauche", NO, No.681, 28 de noviembre, 1977, p.59.
- 1978a "La vie: l'expérience et la science", Revue de métaphysique et de morale", No.90, enero-marzo, 1985, pp.3-14.
- 1978b "El verdadero sexo" (en) Herculine Barbin llamada Alexina B., Ed. Revolución, Madrid, 1985, pp.11-20.
- 1978c "Alain Peyrefitte s'explique...et Michel Foucault lui répond", NO, No.689, 23 de enero, 1978, p.25
- 1978d "Lo que digo y lo que dicen que digo", El viejo topo, No. 29, febrero, 1978, pp. 16-17.
- 1978e "Le citron et le lait", Le Monde, No.10490, 21 de octubre, 1978, p.14.
- 1978f "La gubernamentalidad" (en) Espacios de poder, Ed. La piqueta, Madrid, 1981, pp.9-26
- 1978g "Du pouvoir", L'Express, No.1722, 13 de julio, 1984, pp.56-62
- 1978i "Réponse de Michel Foucault à une letrice iranienne", NO, No.731, 13 de noviembre, 1978, p.26.

- 1966 e "Une histoire restée muette", La Quinzaine Littéraire, No. 8, 1 de julio, 1966, pp. 3-4.
- 1967a "Of other spaces", Diacritics, No. 16, primavera, 1986, pp. 22-27.
- 1967b "Segunda entrevista" (en) Bellour, R, El libro..., op. cit, pp.61-79.
- 1967c "Conversación con Michel Foucault" (en) Caruso, .. Conversaciones con..., Ed. Anagrama, Barcelona, 1969, pp.67-91.
- 1967d "Les mots et les images" Le Nouvel Observateur (NO), No. 154, 25 de octubre, 1967, pp.49-50
- 1968a Esto no es una pipa, Ed. Anagrama, Barcelona, 1981.
- 1968b "Carta de Michel Foucault a Jaques Proust" (en) Análisis de Michel Foucault, op. cit. p.209.
- 1969a "Jean Hyppolite (1907-1968)", Revue de Mataphysique et de Morale, No. 74, abril-junio, 1969, pp.131-136.
- 1969b "Ariadne s'est pendue", Nov. Obv. No. 229, 31 de marzo, 1969, pp.36-37.
- 1969c "En bref: precisión", NO. 229, 31 de marzo, 1969, pp.39.
- 1969d "Le naissance du monde", Le monde, No. 7558, 3 de mayo, 1969, p.VII.
- 1969e "Michel Foucault explique son dernier livre", Magazine Littéraire, No. 28, abril-mayo, 1969, pp.23-25.
- 1969f "¿Qué es un autor?", Dialéctica, No. 16, diciembre, 1984, pp.15-82.
- 1970a "Presentation" (a) Bataille, G., Oeuvres Complètes, v.I, Ed. Gallimard, París, 1970, pp.5-6.
- 1970b "Sept propos sur le stième ange", Ed. Fata Morgana, Montpellier, 1986.
- 1970c "La piège de Vincennes", NO. No. 274, 9 de febrero, 1970, pp. 33-35.
- 1970d "Il y aura scandale, mais...", NO, No. 304, 7 de septiembre, 1970, p. 40.
- 1970e "Croître et multiplier", Le Monde, No. 8037, 15 de noviembre, 1970, p.13.
- 1970f "Memoria redactada para la candidatura al College de Francia" (en) Didier, E., Foucault, op. cit., pp. 423-237.
- 1971a "A conversation with Michel Foucault", Partisan Review, No. 38, 1971, pp. 192-201.
- 1971b "Lettre". La pensée, No. 159, septiembre-octubre, 1971, pp. 141-144.
- 1971c "Naturaleza humana: Justicia vs. Poder." (en) La filosofía y los problemas actuales, Ed. Fundamentos, Madrid.
- 1971d "Le discours de Toul", NO, No. 372, 27 de diciembre, 1971, p.15.
- 1972a "Michael Foucault on Attica", Telos, No.19, 1974, pp. 154-161
- 1972b "Table ronde", Espirit. No. 413, abril-mayo, 1972, pp.678-703.
- 1972c "Medice et lutte de classes", Le Nef, No. 49, octubre-diciembre, 1972, pp. 67-73.
- 1972d "Les deux morts de Pompidou", No. No.421, 4 de diciembre de 1972, pp.56-57.
- 1973a "En guise de conclusion", NO, No.435, 13 de marzo de 1973, p.92.
- 1973b "Presentación (a) Yo, Pierre Rivière...", Ed. Tusquets, Madrid, 1976, pp. 7-14.
- 1973c "La force de fluir", Derrière le Miroir, No. 202, marzo, 1973, pp.1-8.
- 1973d "Convoques à la P.J.", NO, No.468, 29 de octubre, 1973, p.53.
- 1974a "El poder y la norma" (en) Discurso, poder, sujeto, op.cit., pp. 211-216.
- 1974b "Les rayons noirs Byzantios" NO, No.483, 11 de febrero, 1974, pp.56-57
- 1974c "Entretien", Cahiers du cinéma, No.251-252, julio-agosto, 1974, pp 5-15.
- 1974d "La casa de la locura" (en) Basaglia, .. Los crímenes de la paz, Ed. Siglo XXI, México, 19, pp. 135- 150
- 1975a "Un pompier vend la mèche", NO, No.531, 13 de enero, 1975, pp. 56-57.

- 1978j "A quoi revent les Iraniens?", NO, No.726, 9 de octubre, 1978, pp.48-49.
- 1979a "Manières de justice", NO, No.743, 5 de febrero, 1979, pp.20-21.
- 1979b "Lettre ouverte à Mehedi Bazargan", NO, No.753, 23 de abril, 1979, p.46.
- 1979c "Pour une morale de linconfort", NO, No.755, 30 de abril, 1979, pp.82-83.
- 1979d "Vivre autrement le temps", NO, No.755, 30 de abril, 1979, p.88.
- 1979e "Inutile de se soulever?", Le Monde, No.10661, 11 de mayo, 1979, pp.1-2.
- 1979f "La stratégie du pourtour", NO, No.759, 28 de mayo, 1979, p.57.
- 1979g "Luttes autour des prisons", Espirit, No.35, noviembre, 1979, pp.102-111.
- 1980a "Lettre", NO, 14 de enero, 1980.
- 1980b "Le philosophe masqué", Le Monde, No.10945, 6 de abril, 1980, pp. I y XVII.
- 1981a "Sexualidad y soledad" (en) Foucault y la ética, op.cit, pp. 171- 1981.
- 1981b "De la amistad como modo de la vida", Del otro lado, pp. 11-14
- 1981c "Is is really important to think?", Philosophy and Social Critique, No. 9, primavera, 1982, pp. 29-40.
- 1981d "Toujours les prisons", Espirt, No 1, enero, 1980, pp.184-185.
- 1981e "Notes sur ce qu'on lit et entend", NO, no.893, 19 de diciembre, 1981, p.21.
- 1981f "France's philosopher of power", Time, 16 de noviembre, 1981,
- 1982a "Opción sexual, actos sexuales" (en) Steiner, G., Homosexualidad: literatura política, Ed. Alianza, Madrid, 1985,
- 1982b "Que fabriquent donc les hommes ensembles?", NO, no.1098, 22 1982, pp. 51-52.
- 1982c "Pierre Boulez ou l'écran traversé", NO; No.934, 2 de octubre, 1982, pp 51-52.
- 1982d "En abandonnat les Polonais, nous reconçons à une parte de nousmemes", NO, no. 935, 9 de octubre, 1982.
- 1982f "L'âge d'or de la lettre de chachet", L' Express, No. 1638, 3 de diciembre, 1982, pp 35-36.
- 1982g "El sujeto y el poder" (en) DyR, op. cit. pp 227-244.
- 1983a "La escritura de sí" (en) Abraham, T., Los senderos..., op. cit., pp. 175-189.
- 1983b "An exchange with Michel Foucault", The New York Review of Book, 16 de diciembre, 1983, pp. 42-44.
- 1983c "Estructuralismo y post-estructuralismo", Nematihuauí, Revista. psicología y Ciencias Sociales. ENEP- zaragoza, enero, 1990.
- 1983d "La Pologne, et après? Edmond Maire: Entretien avec Michel Foucault", Le débat, No. 25. mayo 1983, pp. 33-34.
- 1983e "La musique contemporaine et le publique", CNAC Magazine, No. 15, mayo-junio, 1985, pp. 100-105.
- 1983f "Archéologie d'une passion", Magazine Littéraire, No.221, Julio-agosto, 1985, pp.100-105.
- 1984a " The ethics care for the self as Practice of freedom" (en) The final Foucault, op. cit., pp 1-20.
- 1984b "Le souci de la vérité", No, no. 10006, 17 de febrero, 1984,
- 1984c "Une esthétique de l'existence", Le Monde, 15 de julio, 19-84, p.XI.
- 1984d "Pour finir avec les mesonges", NO, No. 1076, 21 de junio, 19-85, pp. 76-77.
- 1984e "Michel Foucault" (en) Dictionnaire de philosophes, Ed. PUF, Paris, 1984, pp. 992-994.

d) NÚMEROS ESPECIALES DE REVISTAS DEDICADOS A LA FILOSOFÍA

FOUCAULTINA

- "A propos d' une livre de Michel Foucault ", Critique, No. 342, 1975.
- "Michel Foucault", Le Monde, 21 de febrero, 1975.
- "Dossier Michel Foucault, Le Magazine Littéraire, No. 101, junio, 1984.
- "Dossier Michel Foucault, Le Magazine Littéraire, No. 207, mayo, 1984.
- "Michel Foucault du monde entier", Critique. No. 471, agosto-septiembre, 1986.
- "Foucault", Le Débat, No.41, septiembre-noviembre, 1986.
- "Foucault", Revue International de philosophie, No. 173, 1990.

e) LIBROS QUE INCLUYEN DIVERSOS ARTÍCULOS SOBRE LA FILOSOFÍA FOUCAULTIANA.

- Análisis de Michel Foucault, Ed. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault, Universidad de Santiago Compostela, 1987.
- Foucault, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- Foucault y la ética, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988.
- The final Foucault, Ed. MIT, Cambridge, 1988.
- Feminism and Foucault. Reflections on resistance, Ed Northeastern University, Boston, 1988.
- Foucault filósofo, Ed. Gedisa, Barcelona, 1990.
- Lire l'oeuvre. Foucault, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1992.

F) BIBLIOGRAFÍA GENERAL (SOBRE LA FILOSOFÍA FOUCAULTINA).

ABRAHAM, T.,

1987 *Pensadores bajos. Sartre*, Foucault, Deleuze, Ed. Catálogos, Buenos Aires.

1988 "Prólogo" (a) *Foucault y la ética*, Ed. Biblos, Buenos Aires, pp. 5-11

1989 *Los senderos de Foucault*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

1992 "Prólogo" (a) GR, op.cit., pp. 9-14.

ALMIRA, J.,

1986 "la reconnaissance d'un écrivain", *Le Débat*, No. 41, septiembrenoviembre, pp.159-163.

ALIO, J.,

1986 "Les derniers paroles du philosophe", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 61, marzo, pp. 89-88.

ALTHUSSER, L.,

1989 *Para leer el Capital*, Ed. Siglo XXI, México.

ALVAREZ-URÍA, ., y J. VARELA,

1987 "Marginados" (en) *Discurso, poder, sujeto*, op.cit., pp.97-114

1989 "Introducción" (a) *SyV*, op.cit., pp. 7-29.

AMIOT, M.,

1970 "El relativismo culturalista de Michel Foucault" (en) *Análisis de Michel Foucault*, op.cit., pp.58-93.

ARON, J.P.,

1984 *Los modernos*, Ed. FCE, México.

ARON, O.,

1985 "Foucault vivant", *Nouvel Observateur*, No. 1067, 19-25 de abril, p. 57.

AUZIAS, J.M.,

1990 "Les géants et les pleureses", *Revue Internationale de Philosophie*, No. 173, pp. 262- 276.

BALIBAR, E.,

1990 "Foucault y Marx. La postura del nominalismo" (en) *Foucault filósofo*, op.cit., pp. 48-66.

BARREJO-BARRERA, J.C.,

1987 " Ni en grecia ni en Roma: Michel Foucault y la antigüedad clásica" (en) *Discurso, poder, sujeto.*, op.cit., pp. 188-197.

BARTHES, R.,

1967 "Por ambas partes" (en) *Ensayos críticos*, Ed. Seix Barral, Barcelona., pp. 201-210

19 "Entrevista" (en) *La teoría*, Ed. Anagrama, Barcelona, pp. 7-22

1986 "Lección inaugural" (en) *El placer del texto*, Ed. Siglo XXI, México, pp.111-150

BARRET-KRUEGEL, B.,

1984 " De l'Etat de police à l'Etat de Droit", *Le Monde*, 13 de octubre, pp. 42-43

- BATERSHILL, CH D.,**
 1986 "Reseña" de *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics...*,
 Philosophy of the Social Sciences, V.16, No.3, septiembre, pp. 394-397.
- BAUDRILLARD, J.,**
 1978 *Olvidar a Foucault*, Ed Pre-Textos, Valencia.
 1989 *Cool Memories*, Ed. Anagrama, Barcelona.
 1991 *La transparencia del mal*, Ed. Anagrama, Barcelona.
- BELL D.,**
 1989 *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Ed. Alianza, México
- BELLOUR, R.,**
 1975 "L'homme, les mots.", *Le Magazine Littéraire*, No. 101, junio, pp. 20-23
 1984 "Une rêverie morale", *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, pp. 20-30
 1990 "Sobre la ficción" (en) *Foucault filósofo*, op.cit., pp.145-151.
- BENOIST, J.M.,**
 1976 *La révolution structurale*, Ed. Grasset, París.
- BERMAN, M.,**
 1990 *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Ed. Siglo XXI, México.
- BERNAHUER, J.,**
 1990 "Más allá de la vida y la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz"
 (en) *Foucault filósofo*, pp.254-275.
- BERTHERAT, Y.,**
 1970 "La pensée folle", *Espirit*, mayo 1970, pp.862-863.
- BLANCHOT, M.,**
 1972 "El olvido, la sinrazón" (en) *El diálogo inconcluso*, Ed. Monte Avila, Caracas,
 pp. 317-421.
 1988 *Michel Foucault tal como lo imagino*, Ed. Pre-textos, Valencia.
- BLANQUART, P.,**
 1970 "Un discours sanssujet" (en) *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*,
 Ed. Desclée, París.
- BODEI, R.,**
 1985 "Foucault: la mirada del poder" (en) *La cultura del 900*, v.3, Ed. Siglo XXI,
 México, pp.110-117.
 1986 "Foucault:pouvoir, politique et maîtrise de soi", *Critique*, No.471, agosto-
 septiembre, pp.898-917.
- BÓLIVAR BOTIA, A.,**
 1989 *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Ed. Cincel, Madrid.
- BORIN DES ROZIERES, E.,**
 1986 "Une recontre à Varsovie", *Le Débat*, No.41, septiembre-noviembre, pp.132-
 136.
- BOYNE, R.,**
 1990 *Foucault and Derrida. The other side of the reason*, Ed. Unwin Hyman, Gran
 Bretaña.

- BOUCHINDIOMME, C.,**
1990 "Foucault, la moral y la crítica" (en) *Foucault filósofo*, op.cit., pp.313-322.
- BOUCHIER, P.,**
1984 "Le Penseur citoyen", *Le Monde*, 27 de junio, p.11.
- BOUNDON, P.,**
1986 *L'Idéologie. L'origine des idées reçues*, Ed Fayard, París
- BOURDIEU, P.,**
1984 "Le plaisir de savoir", *Le Monde*, 27 de junio, pp. 1 y 10.
1992 *Les règles de l'art. Gènesis et structure de champ littéraire*, Ed. Seuil, París.
- BOUVERESSE,.,**
1990 *El filósofo entre autófalos*, Ed. FCE, México.
1991 *Cynisme et raison*, Ed. Minuit, París.
- BROEKMAN, J:M;**
1979 *El estructuralismo*, Ed. Herder, Madrid.
- BULNES, J.M.,**
1987 "Leyendo a Foucault" (en) *La herencia de Foucault*, op.cit., pp.95-114
- BURGELIN, P.,**
1970 "La arqueología del saber" (en) *Análisis de Michel Foucault*, op.cit., pp.9-34
- BUTLER, J.,**
1989 "Foucault and the paradox of bodily inscriptions", *The Journal of Philosophy*, No. 11 noviembre, pp.601-607.
- CACCIARI, M.,**
1979 "Poder, teoría y deseo", *El viejo topo*, No. 29, febrero, pp.24-27
- CANGUILHEM, G.,**
1970 "¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito" (en) *Análisis de Michel Foucault*, op.cit., pp. 122-147
1986 "Sur L'Histoire de la folie en tant qu'événement", *Le Débat*, No. 41, septiembre-noviembre, pp.37-40
1990 "Presentación" (a) *Foucault filósofo*, op.cit., pp.11-12.
- CASANOVAS ROMEU, P.,**
1987 "Notas sobre pragmática y metapragmática en el lenguaje literario de Michel Foucault" (en) *Discurso, poder, sujeto*, op.cit., pp.69-95.
- CASTEL, R.,**
1986 "Les mesaventures de la pratique", *Le Débat*, No. 41, septiembre-noviembre, pp.41-51.
- CIXOUS, H.,**
1986 "Cela n'a pas de nom, ce qui se passait", *Le Débat*, No. 41, septiembre-noviembre, pp.153-158.
- CLARCK, M.,**
1983 *Michel Foucault, and annotated Bibliography. Tool kit a New Age*, Ed. Garland,

Nueva York-Londres

- CLAVEL, M.,**
1968 "La fin du pur philosophe", *Le Nouvel Observateur*, 3 de abril, p.42.
- CEBALLO, H.,**
1985 *Foucault y el poder*, Ed. Premiá, México
- COMAY, R.,**
1987 "Escaving the repressive hypothesis: aporys of liberation in Foucault". *Telos*, verano, pp.111-119
- COLOMBEL, J.,**
1986 "Contrepoints poétiques", *Critique*, No. 471. septiembrenoviembre, pp.775-787
- CORRADI, E.,**
1977 *Filosofia della morte dell'uomo. Saggio sul pensiero di Michel Foucault*, Ed. Vita e Pensiero, Milán.
- CORVEZ, M.,**
1972 *El estructuralismo*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- COURTINE, J.J.,**
1992 "Entre la vie et la mort" (en) *Lire l'oeuvre*, op. cit., pp.111-116
- COUTINHO, C.N.,**
1973 *El estructuralismo y la miseria de la razón*, Ed Era, México.
- COUZENS HOY, D.,**
1988 "Introducción" (a) *Foucault*, op. cit., pp.7-34
- CRIMPT, D.,**
1985 "sobre las ruinas del museo" (en) *La postmodernidad*, Ed Kairos, pp. 75-91.
- CHATELET, F.,**
1966a "Les nouveaux prophètes", *Le Nouvel Observateur*, 31 de agosto, p. 28.
1966b "Sartre en question", *Le Nouvel Observateur*, 2 de noviembre, p. 32.
1968 "Le fantome du 'cibernanthrope'", *Le Nouvel Observateur*, 24 de abril, p. 40.
1982 *Histoire des idées politiques*, Ed. PUF, París.
- CHARTIER, R.,**
1984 "Les chemins de l'Histoire", *NO*;29 de junio, p.44.
- DAGONET, F.,**
1965 "Arquèologie ou histoire de la médecine?", *Critique*, mayo, pp.436-447.
- DAIX, P.,**
1969 *Claves del estructuralismo*, Ed. Caldén Buenos Aires
- DARAKI, M.,**
1979 "Michel Foucault's journey to Greece"; *Telos*, verano, pp. 87-110.
- DE CERTEAU, M.,**
1986 "Le rire de Michel Foucault"; *Le Débat*, No.41. septiembrenoviembre, pp.140-152.
- DELACAMPAGNE, M.,**
1984 "Michel Foucault. La position du politique", *Le Monde*, 13 de octubre, pp.42-

DANIEL, J.,

1984 "La passion de Michel Foucault", NO; 29 de junio, pp, 20- 21.

DELEUZE, G.,

1966 "L'homme, une existence douteuse", Le Nouvel Observateur, 1 de junio, pp. 32-34.

1973 "¿En qué se reconoce el estructuralismo?" (en) *História de la filosofía*, Ed Espasa- Calpe, Madrid, pp. 567-599

1974 *Lógica del sentido*, Ed Paidós, Barcelona.

1980 *Diálogos*, Ed. Pre-textos, Valencia.

1985 *El anti-edipo. Esquizofrenia y Capitalismo*, Ed. Paidós, México.

1987 *Foucault*, Ed. Paidós, México.

1988a *Diferencia y repetición*, Ed. Júcar, Madrid.

1988b *Mil Mesetas*, Ed. Pre-textos, Valencia.

1989 *Pericles y Verdi*, Ed Minuit, París.

1990 "¿Que es un dispositivo?" (en) *Foucault filósofo*, op.cit., pp.155-163.

1991 *Pourparles*, Ed. Minuit, París.

1992 *Qu'est que-la philosophie?*, Ed. Minuit, París.

DELIVOVATSI, S.,

1990 "Le pouvoir de la différence", *Revue Internationale de Philosophie*, No. 173. pp. 179-197

DELOS, T.,

1986 "Après Foucault: parler, dire, penser", *Les études philosophiques*, No.4, pp 441-450.

DE MAN, P.,

1989 *La resistencia a la teoría*. Ed. Visor. Madrid

1990 *Alegorías de la lectura*, Ed Lumen, Madrid.

DERRIDA, J.,

1989a "Cogito e historia de la locura" (en) *La escritura y la diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, pp. 47-89.

1989b "La palabra soplada" (en) *La escritura y la diferencia*, op.cit., pp. 233-270.

1989c "Los fines del hombre" (en) *Márgenes de la filosofía*, Ed. Cátedra, Madrid, pp.145-173.

DESCAMPS, Cit.,

1986 *Les idées philosophiques contemporaines en France (1960-1986)*, Ed. Burdos, París.

DESCOMES, V.,

1982 *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Ed. Cátedra, Madrid.

1990 "Le moment français de Nietzsche" (en) *Pourquoi nous ne sommes pas nietzchéens*, Ed. Grasset, París. pp.99-128.

DEWS, P.,

- 1984 "Power and subjectivity in Foucault", *New left review*, marzo-abril, pp.72-95.
- DIAMOND, I.,**
1988 "Introducción" (a) *Feminism and Foucault...*, op.cit., pp.5-15.
- DONZELÓI, J.,**
1986 "Les mesaventures de la théorie", *Le Débat*, No.41, septiembre-noviembre, pp.52-62.
- DOMENACH, J.M.,**
1970 "Le Système et la personne", *Esprit*, mayo, pp.771-7780.
1991 *Le structuralisme*, 2v, Ed. Grasset, París.
- DONNELTY, M.,**
1984 "Reseña" de Power-Knowledge, *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, pp.55-56.
- DREYFUS, H. Y P. RABINOW,**
1982 *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2da. edición Ed. The University Chicago.
1988 *Michel Foucault: mas allá del estructuralismo y la hermeneùtica*, Ed. UNAM, México.
1990 "¿Que es la madurez?" (en) *Foucault*, op.cit., pp.125-138
- DREYFUS, H.,**
1990a "Sobre el ordenamiento de las cosas. El ser y el poder en Heidegger y Foucault" (en) *Foucault Filósofo*, op. cit., pp. 87-103
1990b "foucault et la psychothérapie"; *Revue International de Philosophie*, No.173, pp.209-230.
- DRUFRENNE M.,**
1970 "La philosophie du néo-positivisme", *Esprit*, mayo, pp.781-784.
- DUMÉZIL, G.,**
1984 "Un homme heureux", *Le Nouvel Observateur*, junio
1987 *Entretiens avec Didier Eribon*, Ed Gallimard, París.
- DURING, S.,**
1992 *Foucault and Literature. Toward a Genealogy of Writing*, Ed. Routledge, Londres- Nueva York.
- ECO, H.,**
1978 *La estructura ausente. Introducción a la semiótica* Ed. Lumen, Barcelona.
1989 *La estrategia de la ilusión*, Ed Lumen, Barcelona.
- EGLTON, T.,**
1989 *La crítica literaria*, Ed. FCE, México.
- ELSTER, T.,**
1991 *Uvas amargas. Estudios sobre la subversión de la racionalidad*, Ed. Península, Barcelona.
- ERIBON, D.,**
1986 "Foucault vivant" Y "La bonne histoire du docteur Merquior", *Le Nouvel*

- Observateur, 29 de agosto, pp. 56-57.
- 1990 "Michel Foucault, Ed. Anagrama, Barcelona.
- ESPINOSA RAFFUL, E.,**
1987 *El método genealógico de Michel Foucault*, Ed. UNAM, México.
- EWALD, F.,**
1975 "Anatomie et corps politique", Critique, No. 342. pp.1228-1265.
1977 "Foucault, une pensée sans aveu", Le Magazine Littéraire, No. 127-128, septiemb-ro-octubre.
1984 "La fin d'un monde", Le Magazine Littéraire, No. 207, mayo, pp. 23, 30-33.
1986a "Doit: systèmes et stratégies", Le Débat, No.41. septiemb-ro-noviemb-ro, pp. 63-69.
1986b "Une expérience foucauldienne; les principes généraux du droit", Critique; no. 471, agosto- septiemb-ro, pp 789-793.
1990 "Un poder sin un afuera" (en) *Foucault Filósofo*, op. cit., pp. 164-169
1991 *L'état providence*, Ed. Grasset, París.
- 1992 "Michel Foucault et la norme" (en) *Lire L'oeuvre*, op. cit., pp. 201-221
- FANO, M.,**
1986 "Author de la musique", Le Débat, No. 41, septiemb-ro-noviemb-ro pp.132-136.
- FARGE, A.,**
1984 "Face à l'histoire", Le Magazine Littéraire, No 207, mayo, pp. 40-43.
1986 "Travailler ave Michel foucault", Le Débat, no. 41, septiemb-ro-noviemb-ro, pp. 164'167.
1992a "Foucault et les historiens", L' histoire, No.154, abril, p74-76
1992b "Un récit violent" (en) *Lire l'oeuvre*, op.cit., pp. 181-187.
- FERRARIS, M.,**
1983 "Envejecimiento de la 'Escuela de la sospecha" (en) *El pensamiento débil*, Ed Cátedra, Madrid, pp.169-1991.
- FERRETER MORA J.,**
1992 *Diccionario de la filosofía*, 2v., Ed Alianza, Madrid.
- FERRY, L., Y A. RENAUT,**
1985 *La pensée du 68*, Ed. Gallimard, París.
1991 "El fundamento Universal de los derechos humanos", (en) *El mestizaje cultural*, Ed. Jucar, Salamnca pp.37-70
- FERRY, L.,**
1984 Foucault. L'inconscient du savoir", L'Express, 13 de julio, pp. 14-15.
1990 "La cuestión del sujeto en el pensamiento contemporáneo" (en) *El sujeto europeo* , Ed. Pablo Iglesias, Madrid.
- FINKELKRAUT, A.,**
1988 *La derrota del pensamiento*, Ed. Anagrama, Barcelona.
- FLYNN, T.R.,**
1985 "Truth and subjectivation in the latter Foucault", The journal of philosophy,

- No. 10, octubre, pp. 531-540.
- 1988 "Foucault as parrhesiat" (en) *The final Foucault*, op. cit., pp. 102-118.
- GAILLONDO, A.,**
1990 *El discurso en acción. Foucault y la ontología del presente*, Ed. Anthropos, Barcelona.
- GARCÍA CANAL, M.,**
1990 *El loco, el guerrero, el artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, Ed. Plaza y Valdés, México.
1991 "La visión del hombre en Foucault" (en *Seminario. La postmodernidad*, Ed. UAM-Xochimilco, México.
- GARCÍA DEL POZO, R.,**
1988 *Michel Foucault, una arqueología del humanismo*. Universidad de Sevilla.
- GANDAL, K.,**
1986 "Michel Foucault., intellectual work and politic", Telos, verano, pp.121-134.
- GARAUDY, R.,**
1969 "El estructuralismo y la muerte del hombre", (en) *Marxismo y estructuralismo*, Ed. Martínez Roca, Barcelona.
- GAUSSSEN, F.,**
1984 " Michel Foucault: les plaisirs et la morale", *Le Monde*, 22 de junio, pp. 17-10
- GIARD, L.,**
1992 "Une dette", (en) *Lire l' oeuvre*, op.cit., pp. 7-16.
- GIMÉNEZ, G.,**
1987 " Foucault: poder y discurso", (en) *La herencia de Foucault*, op.cit., pp.332-334
- GORDON, CII**
1984 " Reseña" de. *Madness and civilization*, *Le Magazine Littéraire*, No.207, mayo, p. 57.
1986 "Foucault en Inglaterra", *Critique*, No.471, agosto-septiembre, pp.826-839.
- GLÜSKMAN, A.,**
1990 "El nihilismo de Michel Foucault" (en) *Foucault filósofo*, op.cit., pp. 332-334
- GRUBER, D.F.,**
1989 "Foucault's critique of the liberal individual"; *The journal of philosophy*, No.11, noviembre pp. 615-621.
- GUEDEZ, A.,**
1975 *Lo racional y lo irracional. Introducción al pensamiento de Michel Foucault*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- GUILBERT, H.,**
1987 *El amigo que no me salvó la vida*, Ed. Tucquets, Barcelona.
- GUTTING, ,,**
1989 *Michel Foucault's Archeology of scientific reason*, Ed. Cambridge University.

HABERMAS, J.,

1980 *Teoría de la acción comunicativa*, v.I y II, Ed. Taurus, Madrid.

1981 *Perfiles filosófico-políticos*, Ed. Península, Madrid.

1989 *El discurso filosófico de la Modernidad*, Ed. Taurus, Madrid.

1990 *El Pensamiento postmetafísico*, Ed. Taurus, México.

HACKING, I.,

1985 "Reseña" de Michel Foucault. *Beyond Structuralism and Hermeneutic*, The Journal Of Philosophy, No. 5, mayo, pp. 273-277.

1988 "La arqueología de Michel Foucault" (en) *Foucault*, op.cit., pp. 35-50.

HEWITT, M.,

1991 "Bio-politics and social policy: Foucault's account of welfare" (en) *The Body Social Process and Cultural Theory*, Ed. Sage, London, pp. 223-253.

HONNETH, A.,

1986 "Foucault et Adorno. Deux Formes d' une critique de la modernité", *Critique*, No. 271-272, agosto-septiembre, pp. 801-815.

JACCARD, R.,

1984 "La Hantise du grand rentermoment"; *Le Monde*, 27 de junio, p.11

JAMBET, Ch.,

1975a "Une interrogation sur les pouvoirs", *Le monde*, 12 de febrero, p.17.

1984 "Une esthétique de l'amour", *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, pp 24-29.

1975b "L'unité d' une pensée", *Le Monde*, 21 de febrero, p. 17.

1990 "Constitución del sujeto y prácticas espirituales" (en) *Foucault filósofo*, op.cit., pp. 227-241.

JAMESON, F.,

1980 *La jaula del lenguaje*, Ed. Ariel Barcelona.

JANICAUD, F.,

1990 "Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas" (en) *Foucault Filósofo*, op.cit., pp. 279-297.

JARAUTA, F.,

1979 *La filosofía y su otro. Cavailles, Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Ed. Pre-textos, Valencia.

JARRETY, M.,

1984 "Selon Toute exigence Michel Foucault", *La Nouvel Revue Francaise*, No. 381, 1 de octubre pp. 62-71

JAY, M.,

1988 " El imperio de la mirada..." (en) *Foucault*, op.cit., pp. 193-224.

JEANSON, F.,

1966 " On se cove trop tôt le cocotier", *Le Nouvel Observateur*, 2 de noviembre, pp. 33-34

JOLY, H.,

1986 "Retour aux Grecs", *Le Débat*, No. 41, septiembre- noviembre, pp. 100-120

- JULIEN F.,**
1987 "El mayor rodeo: la sinología como disciplina occidental" (en) *El mestizaje cultural*, Ed. Júcar, Madrid
- KLOSSOWSKI, P.,**
1972 "Disgression à partir d'un portrait apocryphe", *L'arc*, No. 49.
- KREMER- MARIETTI, A.,**
1974 *Foucault et l'archéologie du savoir*, Ed. Seigners, Paris.
1985 *Michel Foucault. Archéologie et généalogie* Ed. Le livre de poche, Paris.
1990a "Présentation", *Revue International de Philosophie*, No. 173, pp. 151-178.
1990b "De la materialité du discours saisi dans l'intuition", *Revue International de Philosophie*, No. 173, pp241-261.
- KRITZMAN, L.D.,**
19 "Foucault and the Politics of Experience" (en) *PPC*, pp.IX-XXV.
- KURZWEIL, ..**
1979 "Michel Foucault: teminar la era del hombre", *Cuadernos de teorema*, Valencia, No.43.
1988 "El Neo-estructuralismo de Michel Foucault" (en) *Análisis cultural*, Ed. Paidós, Barcelona, pp. 153-200
- LACROIX, J.,**
1966 *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Ed. PUF, Paris.
- LARDREAU, G.,**
1984 "La figure politique", *Le Magazine Littéraire*, No.207, mayo, pp,48-50.
- LARRAURI, M.,**
1989 "La anarquología de Foucault", *Revista de occidente*, No. 95, abril, pp.110-130
- LASH, S.,**
1991 "Genealogy and the body, Foucault, Deleuze, Nietzsche" (en) *The body...op.cit.*, pp. 256-280.
- LE BOND, S.,**
1970 "Un postivista desesperado" (en) *Análisis de Michel Foucault*, op.cit., pp.94-147.
- LECURT, D.,**
1973 *Para una crítica de la epistemología. Canguilhem, Bachelard, Foucault*, Ed. siglo XXI, México.
- LEMERT, .. Y G. GILJAN,**
1982 *Social Theory and Transgresión. Michel Foucault*, Ed. Columbia, Nueva York.
- LENTRUCCIA, F.,**
1988 *Después de la nueva Crítica*, Ed. Visor, Madrid.
- LEVY, B:H:**
1978 "El sistema de Foucault" (en) *Las políticas de la filosofía*, Ed. FCE, México, pp.200-211
1991 *Les aventures de la liberté*, Ed. Grasset, Paris.

- LOSCHIAK, D.,**
1984 "La question de droit", *Le Magazine Littéraire*, No. 207, mayo, pp. 45-46
- LOWE, ,,**
1986 *Historia de la percepción burguesa*, Ed. FCE, México.
- LYPOVESKY, G.,**
1989 *La era del vacío*, Ed. Anagrama, Barcelona.
1991 *El imperio de lo efímero*, Ed. Anagrama, Barcelona.
1993 *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Ed. NRF-Gallimard, París.
- LYOTARD, F.,**
1987 "Reglas y paradojas", *Revista de la Universidad de México*, No. 437, junio, pp.9-13.
1991 *La postmodernidad explicada a los niños*, Ed. Gedisa, México.
- MACHEREY, P.,**
1986 "Aux sources de l'histoire de la folie", *Critique*, No.471-472, agosto-septiembre, pp. 753-774.
- MAJOR-POETZL, P.,**
1983 *Michel Foucault's archaeology of Western Culture*, Ed. Sussex, Brington.
1990 "The disorder of things", *Revue International the philosophie*, No. 173, pp.198-208.
- MARTIARENA, O.,**
1988 *Poder, orden y discurso: verdad y subjetividad en Michel Foucault*, Tesis de maestría, UNAM, FF y L.
- MARTINEZ DE LA ESCALERA, A.M.:**
1990 Reelaboración de la teoría del sujeto" (en) *Teoría del sujeto*, Ed. UNAM, México, pp.105-114.
- MAURIAC, C.,**
1977 *Le temps immobile*, V. II-X, Ed. Grasset , París.
- MC CARTHY, T.,**
1992 "Crítica de la razón impura" (en) *Ideales e ilusiones*, Ed. Técnos, Madrid.
- MC WHORTER, I.,**
1989 "Culture or nature? The function of the term "body" in the work of Michel Foucault", *The Journal of Philodophy*, No. 11, noviembre, pp. 608-614.
- MERQUIOR, G.,**
1989 *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, Ed. FCE, México.
1990 *De París a Praga*, Ed. FCE, México.
- MEYER, P.,**
1984 "Michael Foucault (1926-1984)", *Commentaire*, No. 27, agosto, pp. 506-508.
- MEZA, J.,**
1987 "En busca de una clasificación perdida" (en) *"La herencia de Foucault*, op.cit., pp. 161-164.

- MIKLENTSCH, W.,**
1986 "Pensée de l'épicentración", Critique, No.471, agosto-septiembre, pp.816-1825.
- MILLET, L.,**
1975 *El estructuralismo como método*, Ed. Lafa, Barcelona.
- MILO, D.S.,**
1991 *Trahir le Temps (Histoire)*, Ed. Les Belles Lettres, París.
- MORALES, C.,**
1984 "Foucault: ¿el fin de la modernidad?", Cuadernos Americanos, pp 87-100.
1986 "Individuo, autonomía, política", Cuadernos Americanos, No. 1 pp.141-155.
- MOREY, M.,**
1983 *Lectura de Foucault*, Ed. Taurus, Madrid.
1987 *El hombre como argumento*, Ed. Anthropos, Barcelona.
1988 "Introducción" (a) DSP op.cit., pp.I-VII.
1990a "Introducción: la cuestión del método" (en) TY op.cit., pp. 9-44
1990b "Una crítica de lo normal" (en) *Foucault filósofo*, Barcelona.
1992 *El orden de los acontecimientos*, Ed. Península, Barcelona.
- MOROT-SIR, E.,**
1971 *La pensée française d'aujourd'hui*, ED. PUF, París
- NEHEMAS, A.,**
1986 "What an author is?", The Journal of Philosophy, No.41, noviembre, pp.685-691.
- NEMO, PH.,**
1972 "D'une prison an láutre", Le Nouvel Observateur, 10 de enero, pp. 40-41.
1974 *L'home structurale*, Ed. Gresset, París.
- NORA, P.,**
1984 "Nos années Foucault" No. 29 de junio, p.45.
- OCAÑA, L.,**
1987 "Una lectura de Foucault desde la periferia del poder" (en) *La herencia de Foucault*, op.cit., pp.61-80.
- O'FARREL, .,**
1990 *Foucault, historian or philosopher?*, Ed. Mc. Millan, Hong Kong.
- OLMEDO LLORENTE, F.,**
1985 "Discurso Racionalidad y consciencia en el pensamiento de Foucault" (en) *Filosofía ecuatoriana*, pp. 1-40.
- PARAIN VIAL, J.,**
1972 *Análisis estructural e ideologías estructuralistas*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- PASQUINO, P.,**
1986 "La volonté de savoir", Le Débat, No.41, septiembre-noviembre, pp. 93-99.
1984 "De la Modernité", Le Magazine Littéraire, No.207, mayo, p.44.
- PELORSON, J.M.,**

- 1970 Michel Foucault, et l'Espagne", La Pensée. No.152, agosto, pp. 88-89.
- PEREIRA, A.,**
1980 Michel Foucault, política de la vida cotidiana" (en) *La herencia de Foucault*, op.cit., pp.45-57.
- PIAGET, J.,**
1974 *El estructuralismo*, Ed. Oikos-Tau, Barcelona.
- PIEL, J.,**
1986 "Les années d'apprentissage", Le Débat, No.41, septiembre noviembre, pp. 122-131.
- PINTOS, J.L.,**
1990 "Saber y sentido" (en) *Discurso, poder sujeto*, op. cit.
- POIROT-DELPECH, H.,**
1984 "Un ascèse de légarement", Le Monde, 27 de junio, p.10
- POL-DROIT, R.,**
1984 "Un relativisme absolute", Le Monde, 27 de junio, p.10.
1986 "La coherence totale de Michel Foucault", Le Monde, 5 de septiembre, pp. 1 y 13
1989 "Regards multiples sur un penseur mobile", Le Monde, 13 de octubre, pp. 42-43
- POSTER, M.,**
1988a *Foucault, marxismo e historia*, Ed. Paidós, México.
1988gb "Foucault y la tiranía de Grecia" (en) *Foucault*, op.cit., pp. 225- 242
1990 "Foucault, el presente y la historia" (en) *Foucault filósofo*, op.cit., pp.298-312
- POULANTZAS, N.,**
1979 *Estado, poder y sociedad*, Ed. Siglo XXI, Madrid.
- PUGLISI, G.,**
1972 *Qué es verdaderamente el estructuralismo*, Ed. Doncel, Madrid.
- PUTNAM, H.,**
1990 *Razón, verdad e historia*, Ed. Técnos, México.
- RACEVISKIS, K.,**
1983 *Michel Foucault and the subversión of intellect*, Ed. Cornell University, Londres.
1990 "The conative function of the others in les mots el les choses", Revue International de philosophie, No. 173, pp. 231-240.
- RACHUMAN, J.,**
1990a *La liberté de savoir*. Ed. Gallimard, París.
1990b Foucault: La ética y la obra" (en) *Foucault filósofo*, op.cit., pp. 209-218.
- RAMONEDA, J.,**
1989 *El sentido íntimo*, Ed.
1992 *Apológia del presente*, Ed. Península, Barcelona.
- RELLA, F.,**
1978 *Il mito dell'Altro, Deleuze, Foucault, Lacan*, Ed. Feltrinelli, Milán.

- RENAUT, A.,**
1989 *Léve de l'individu*, Ed. Gallimard, París.
- REVAULT D'ALLONES, O.,**
1970 "Michel de Foucault: las palabras contra las cosas" (en) *Análisis de Michel Foucault*. op.cit., pp. 34-57.
- REVEL, F.,**
1991 *El conocimiento inútil*, Ed. Planeta, México.
- RICHMOND, S.,**
1985 "Reseña" de Language, Counter/Memory, Philosophy of Social Sciences, v. 15, pp.369-370.
- RIPALDA, J.M.,**
1989 "Derrida, Foucault y la Historia de la filosofía", *Anthropos*, No. 93, febrero, pp. 57-63.
- ROCILITZ, R.,**
1990 "Estética de la existencia" (en) *Foucault filósofo*, op.cit., pp. 242-253
- RODRÍGUEZ MAGDA, R.M.,**
19 *La sonrisa de saturno*, ed. Anthropos, Barcelona.
- RORTY, R.,**
1987 "Método, ciencia social y esperanza social", *Estudios, ITAM*, verano, pp. 114-136.
1988 "Foucault y la epistemología" (en) *Foucault*, op.cit., pp. 51-60.
1990 "Identidad, Moral y Autonomía privada" (en) *Foucault filósofo*, op.cit., pp. 323-331
1991 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ed. Cátedra, Madrid.
1992 "La historiografía de la filosofía" (en) *La filosofía en la historia*, Ed. Paidós, México.
1993 *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, México.
- ROSE, G.,**
1991 *Dialéctica del nihilismo*, Ed. FCE, México.
- ROVATTI, R.A.,**
1984 Reseña de Io, *Pierre Rivière*, Le Magazine Littéraire, No.207, mayo p.56.
1986 "Dún lieu risqué du sujet", *Critique*, No. 471-472, agosto-septiembre, pp.918-924.
- RUBERT DE VENTOS, X.,**
1972 *Utopías del sentido y metodologías de la sensualidad*, Ed. Libro de bolsillo, Barcelona.
1988 *Las metopías*, Ed. Anthropos, Barcelona
1988 *Ensayos sobre el desorden*. Ed. Kairós Madrid.
- SAID, E.W.,**
1974 "An ethos of language", *Diacritics*, verano, pp.28-37.
1978 "Abecedarium culturae" (en) *la moderna crítica literaria francesa*, Ed. FCE, México.

- 1988 *"Foucault y la imaginación del poder"* (en) *La moderna crítica literaria francesa*, Ed. FCE, México.
- SALAZAR, L.,**
1987 "Michel Foucault: un ejercicio de crítica materialista" (en) *La herencia de Foucault*, op.cit.,
- SARTRE, J.P.,**
1966 "Jean -Paul Sartre répond", *L'Arc*, No.30, pp.87-88.
- SALQUILLO, J.,**
1989 "Michel Foucault. Estética y política del silencio", *Revista de Occidente*, No.95, abril, pp. 98-109.
- SAVATER, F.,**
1988 *La ética como amor propio*, Ed. Mondadori-Grijalbo, México.
1990 "Foucault, investigador privado" (en) *VHI*, pp. 9-12.
- SCOTT, C.H. E.,**
1985 "Comments on Foucault's anachronistic truths", *The Journal of Philosophy*, No.10, octubre, 547-548.
- SCHURMANN, R.,**
1985 "What can I do? In a archaeological-genealogical History, *The Journal of Philosophy*, No. 10, octubre, pp.540-547.
1986 "Se constituer comme sujet anarchique", *Les études philosophiques*, No. 4, pp. 451-471.
- SERRANO, A.,**
1978 "La historia política de la verdad" (en) *Herculine Barbin...*, op.cit., pp. 159-181.
1986 *Michel Foucault, sujeto, derecho, poder*, Universidad de Zaragoza.
- SERRES, M.,**
1968 *Hermes ou la communication*, Ed. Minuit, París.
- SHERIDAN, A.,**
1980 *Michael Foucault: the will to truth*, Ed. Tavistock Londres Nueva York.
- SIMMONOT, P.,**
1986 "Foucault sans larmes" *L'express*, 10 de octubre, pp. 64-65.
- SLUGA, H.,**
1986 "Foucault à Berkeley", No. 471, agosto septiembre, pp. 840-856.
- SMART, B.,**
1983 *Foucault Marxism and Critique*, Ed. Routledge and Kegan Paul, Londres.
1988 "La política de la verdad y el problema de la hegemonía" (en) *Foucault*, o.p.cit., pp.175-192.
- SUBIRATS, E.,**
1979 *Figuras de la conciencia desdichada*, Ed. Taurus, Madrid.
1981 *La ilustración insuficiente*, Ed. Taurus, Madrid.
1983 *El alma y la muerte*, Ed. Anthropos, Barcelona.
- TAVOR BANNET, E.,**

- 1989 *Structuralism and the logic of dissent*, Ed. University of Illinois, Chicago.
- TAYLOR, CH.,**
1988 "Foucault: sobre la libertad y la verdad" (en) Foucault, op.cit., pp. 81-118.
- TERÁN, O.,**
1984 "Presentación de Foucault" (en) DP, op.cit., pp. 11-50.
- TRÍAS, E.,**
1970 "La filosofía sin el hombre" (en) *La filosofía y su sombra*, Ed. Seix-Barral, Madrid.
- 1971 *Filosofía y carnaval*, Ed. Anagrama, Barcelona.
- 1992 *Teoría de las ideologías y otros textos afindes*, Ed. Península, Barcelona.
- TURNER, B.S.**
1989 *El cuerpo y la sociedad*, Ed. FCE, México.
- 1991 "Recent Development in the Theory of Body", pp.1-35 y "The discours of diet", pp.155-159 (en) *The body...*, op.cit.
- VATTIMO, G.,**
1990 *El fin de la modernidad*, Ed. Gedisa, México.
- 1991 *Las aventuras de la diferencia*, Ed. Península, Barcelona.
- 1992 *La ética del discurso*, Ed. Paidós, México.
- VAGETTI, .,**
1986 "Michel Foucault et les anciens". Critique, No. 471-472, agosto-septiembre, pp.925-932.
- VENAULT, P.,**
1975 "Les histories de...", Le Magazine Littéraire, No.101, junio, 14-19
- VEYNE, P.,**
1984a "Foucault revolucionario de la historia" (en) *Cómo se escribe la historia*, Ed. Alianza, México.
- 1984b "La fin de ving-cinq siecles de mataphysique", Le Monde, 27 de junio, p.11.
- 1984d "La planète Foucault", Le Nouvel Observateur, 22 de junio, pp. 44-46.
- 1987 "Existe una moral al interior de la última filosofía de Foucault?", Estudios ITAM, pp. 137-145
- 1990 "Foucault y la superación (remate) del nihilismo" (en) *Foucault Filósofo*, op. cit., pp.335-340
- VON BÜLOW, K.,**
1984 "L'art du dire-vrai", Le Magazine Littéraire, No. 207, mayo, pp. 34-35
- 1986 "Contredire est un devoir", Le Débat, No. 41, septiembre-noviembre, pp. 168-168
- WALL, F.,**
1975 *¿Qué es el estructuralismo?*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- 1990 "¿Fuera de la filosofía o en la filosofía?" (en) *Foucault*, op. cit., pp. 74-86.
- WALZER, M.,**
1988 "La política de Michel Foucault" (en) *Foucault*, op. cit., pp. 61 80
- WOLIN, R.,**

1986 "Foucault's aesthetic decisionism", *Telos*, verano, pp.71-86

XIRAU, R.,

1987 *Introducción a la historia de las doctrinas filosóficas*, Ed. UNAM, México.