

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II
(Ética y Sociedad)**



**ÉTICA PARA UN ROSTRO DE ARENA: MICHEL
FOUCAULT Y EL CUIDADO DE LA LIBERTAD**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Rodrigo Castro Orellana

Bajo la dirección del doctor

Graciano González Rodríguez-Arnáiz

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2769-7

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología)

**Ética para un Rostro de Arena:
Michel Foucault y el Cuidado de la Libertad**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**PROFESOR TUTOR
DR. GRACIANO GONZÁLEZ RODRÍGUEZ - ARNÁIZ**

**AUTOR
RODRIGO CASTRO ORELLANA**

**MADRID – ESPAÑA
2004**

**Ética para un Rostro de Arena:
Michel Foucault y el Cuidado de la Libertad**

RODRIGO CASTRO ORELLANA

**A mi madre,
porque ella me dio estas y otras palabras.**

**A Menchu,
porque ella es y será la fuerza que anima mi lenguaje.**

Meu corazón é unha ponte entre a terra galega e o canton austral

RC.

**Al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor el bronce,
así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida**

Epicteto
Disertaciones

«Imprimir estilo» al propio carácter -¡qué arte tan grande y tan escaso!

Friedrich Nietzsche
La Ciencia Jovial

**Y, como los poderes no se conforman con ser exteriores, sino que se
introducen en cada uno de nosotros, gracias a la filosofía todos nos
encontramos constantemente en conversaciones o negociaciones y en
guerra de guerrillas con nosotros mismos**

Gilles Deleuze
Pourparlers

Yo escribo para cambiarme a mí mismo y no pensar de la misma forma que antes

Michel Foucault
Dits et Écrits

ÍNDICE

Ética para un Rostro de Arena: Michel Foucault y el Cuidado de la Libertad

Introducción

<i>Veinte años sin Foucault</i>	8
<i>El murmullo parisino</i>	11
<i>Un autor sin rostro</i>	20
<i>¿Qué hacer con Foucault?</i>	25
<i>Agradecimientos</i>	30

Primera Parte

<i>Un Rostro de Arena: Muerte del Sujeto y Nacimiento de la Subjetivación</i>	33
<i>Capítulo 1. Despertar del Sueño Antropológico</i>	36
1.1 <i>La invención del hombre</i>	36
1.2 <i>El hombre como callejón sin salida</i>	47
1.3 <i>Pensar en el vacío del hombre desaparecido</i>	57
1.4 <i>Función y defunción del sujeto</i>	67
1.5 <i>Un lenguaje sin rostro</i>	76
<i>Capítulo 2. La Batalla de la Subjetivación</i>	83
2.1 <i>De la episteme al dispositivo</i>	83
2.2 <i>Poder y verdad</i>	90
2.3 <i>Locura y razón</i>	96
2.4 <i>La docilidad de los cuerpos</i>	111
2.5 <i>La verdad de uno mismo</i>	126
<i>Capítulo 3. En los Límites del Mar</i>	136
3.1 <i>Del sujeto a la subjetivación</i>	136
3.2 <i>De la subjetivación al sí mismo</i>	141
3.3 <i>Ética y crítica</i>	145

Segunda Parte

Genealogía y Ética: Una Historia Crítica del Presente..... 154

Capítulo 4. Escribir la Historia..... 156

4.1 La caja de las herramientas..... 156

4.2 El compromiso con la actualidad..... 173

4.3 La genealogía de la ética..... 181

Capítulo 5. La Antigüedad y el Arte de la Vida..... 188

5.1 Un arte de vivir..... 188

5.2 El cuerpo, la mujer y los muchachos..... 200

5.3 Cuidado y conocimiento de uno mismo..... 208

5.4 Del placer a la carne..... 217

5.5 Apuntes de la búsqueda I..... 221

Capítulo 6. El Poder Pastoral y la Hermenéutica de la Carne..... 225

6.1 Hermenéutica y renuncia de sí..... 225

6.2 La genealogía de la confesión..... 233

6.3 El gobierno de las almas y los cuerpos..... 247

6.4 Apuntes de la búsqueda II..... 253

Capítulo 7. El Biopoder y la Sociedad Normalizadora..... 256

7.1 La era del biopoder..... 256

7.2 El gobierno de la población..... 267

7.3 La medicalización de la sociedad..... 273

7.4 Biopolítica y modernidad tardía..... 282

7.5 Nuevo orden interior..... 287

7.6 Apuntes de la búsqueda III..... 291

Tercera Parte

El Cuidado de la Libertad..... 300

Capítulo 8. La Vida como Obra de Arte..... 302

8.1 Actualización de la estética de la existencia.....	302
8.2 Ser artífice de una vida bella.....	306
8.3 La subjetividad ética.....	316
8.4 Críticas a la ética del arte de vivir.....	325
Capítulo 9. La Vida Filosófica.....	334
9.1 El peligro de la verdad.....	334
9.2 El intelectual y el poder	341
9.3 Filosofía y ascesis.....	347
Capítulo 10. La Ética de la Resistencia.....	353
10.1 Microfísica de la libertad.....	353
10.2 La política de uno mismo.....	362
10.3 De la utopía a la heterotopía	366
Capítulo 11. El Cuerpo y los Placeres.....	372
11.1 La desexualización del cuerpo.....	372
11.2 El peligro de los placeres.....	378
Capítulo 12. El Cuidado del Otro.....	384
12.1 Los rostros de la amistad.....	384
12.2 Intersubjetividad y estética de la existencia.....	390
Capítulo 13. El Vivir y el Morir.....	397
(epílogo para una ética)	
13.1 Desprendimiento y creación de sí.....	397
13.2 El arte de morir	400
Bibliografía	405

INTRODUCCIÓN

Veinte años sin Foucault

El día 25 de junio de 2004 se han cumplido veinte años de la muerte de Michel Foucault. Esta fecha ha pasado relativamente desapercibida para el medio intelectual y universitario español. Esto se hace evidente si comparamos, por ejemplo, tal hecho con la diversidad de eventos y publicaciones que se han realizado con motivo del bicentenario de Kant¹. Sin duda, hemos vivido un año kantiano en toda su magnitud, y no sólo por la grandeza de la figura del pensador alemán, sino porque desde ya hace tiempo se respira en el ambiente filosófico un cierto aire que señala el retorno al humanismo kantiano.

En cualquier caso, el período de veinte años tal vez sea demasiado breve para evaluar los alcances y el impacto que puede llegar a tener un pensamiento. Habría que esperar, como con todos los grandes acontecimientos filosóficos, a que la labor paciente y prolongada de recepción de una obra llegue a iluminar en su momento la singularidad de su riqueza. La climatología filosófica es muy inestable y está plagada de «retornos». No nos debería extrañar, por tanto, que unos vientos más ventajosos coloquen próximamente a Foucault en el centro de nuestras tormentas reflexivas.

A lo largo de estos veinte años la recepción de los escritos de Foucault, a nivel mundial, ha atravesado por diferentes hitos que cabe destacar. En primer término, no ha existido una acogida ni una interpretación similar del pensamiento del filósofo, en los diversos lugares hasta los que ha llegado su obra. Un claro ejemplo de esto último es el contraste de la moderada recepción francesa después de 1984 con la prolífica recepción norteamericana². Como destaca Sauquillo, debieron pasar años, desde la muerte del filósofo, para que aparecieran análisis como los de Deleuze o Blanchot que venían a subrayar la trascendencia de su pensamiento³.

¹ En contraste con el silencio español, durante el año del vigésimo aniversario de la muerte de Foucault se han realizado diversos eventos en el mundo. Entre los más importantes, pueden mencionarse los siguientes congresos o coloquios internacionales: «Michel Foucault and Social Control» (Mayo 2004, University of Montreal), «Foucault: Nouveaux Déploiements» (Junio 2004, Université Paris XII y University of Chicago), «Coloquio Internacional Michel Foucault» (Febrero 2004, Universidad Autónoma Metropolitana de México), «V Jornadas de Reflexión sobre el Pensamiento de Michel Foucault» (Junio 2004, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina), «Michel Foucault Vent'Anni Dopo: Soggetti, Verità, Potere» (Abril 2004, Fondazione San Servolo, Venecia), «Twenty Years After Foucault» (Abril 2004, New School for Social Research, New York City), «Michel Foucault: Usages et Réceptions» (Mayo 2004, Université de Metz), «Foucault: Perspectives» (Septiembre 2004, Florianópolis, Brasil).

² De hecho, Rorty ha llegado a señalar, siguiendo a Descombes, que existe un Foucault norteamericano y un Foucault francés, encontrándose el primero más cerca de una política liberal y el segundo de una doctrina nietzscheana. *Cfr.*: Richard Rorty. «Identidad, Moral y Autonomía», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*Et. Al.*). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 323.

³ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 16.

Posteriormente, a tal reconocimiento, se sumó el de otros pensadores fundamentales de la segunda mitad del siglo XX, como Habermas, Rorty o Derrida. Todos ellos coinciden, pese a sus diversos enfoques teóricos, en la importancia de Foucault como uno de los autores imprescindibles en el panorama filosófico del siglo pasado. Este juicio ha sido determinante para que los estudios sobre el filósofo francés encontraran su sitio en el interior de la academia, aunque siempre de una manera parcial y no exenta de dificultades. Lo cual no debe sorprendernos, ya que el pensamiento foucaultiano es muy refractario a los modos y usos de la filosofía universitaria. Su particular apuesta por la indagación histórica y su tematización reiterada de las ciencias humanas, parecen acercarlo con mayor facilidad al campo de las ciencias sociales. En efecto, a este nivel, la recepción de sus trabajos genealógicos ha sido más amplia y variada.

El segundo hito decisivo en estos veinte años de recepción de la contribución foucaultiana, lo constituye la edición por parte de Gallimard, en 1994, de los *Dits et Écrits*, que agrupan algunos de los textos más significativos del filósofo publicados entre 1954 y 1988. Esta obra ha venido a conmocionar completamente las condiciones de la investigación sobre el pensamiento de Foucault, puesto que organiza y recupera una serie de escritos desconocidos o de difícil acceso. Antes de los *Dits et Écrits*, abordar la globalidad de la reflexión del autor francés representaba una labor titánica, puesto que existían infinidad de prefacios, artículos, entrevistas o conferencias dispersas por el mundo y en distintas lenguas. Los *Dits et Écrits* resuelven, en buena medida, dicho problema y contribuyen de un modo decisivo a la difusión de un pensamiento para el cual no existen espacios de intervención y discusión que puedan calificarse de secundarios⁴.

Por otra parte, a partir de 1997, se ha iniciado también la publicación de los cursos que Michel Foucault impartió en el Collège de France. Este hecho, sin duda, representa un tercer hito en la recepción del trabajo del filósofo. Hasta la fecha se han editado cuatro cursos (tres en castellano) bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana: *Il Faut Défendre la Société* (1975-1976), *Les Anormaux* (1974-1975), *L'Herméneutique du Sujet* (1981-1982) y, recientemente, *Pouvoir Psychiatrique* (1973-1974)⁵. Si bien existe una disposición testamentaria que impide la publicación de inéditos (es el caso, por ejemplo, del cuarto volumen de *La Historia de la Sexualidad*), se ha entendido que dicha reserva no afectaba a la palabra pronunciada públicamente por Foucault en el Collège. Estas publicaciones han podido realizarse gracias a grabaciones realizadas por el historiador de la psiquiatría Jacques Lagrange, asiduo oyente de los cursos. Los editores, además, han contado con la colaboración de Daniel Defert, compañero de Foucault, quien ha

⁴ En este contexto, cabe reconocer la importancia de una serie de investigadores que, antes de la publicación de los *Dits et Écrits*, dedicaron su esfuerzo a la búsqueda, la traducción y la transmisión de los escritos foucaultianos. Me refiero al trabajo pionero, en lengua castellana, de Miguel Morey, Ángel Gabilondo, Fernando Álvarez-Uría, Julia Varela, Julián Sauquillo o Tomás Abraham.

⁵ Si consideramos que entre 1970 y 1984 Foucault solamente tomó un año sabático, aún permanecerían sin publicar unos ocho cursos. Por tanto, tal vez nos queden casi dos décadas de publicaciones por delante.

puesto a su disposición los borradores y manuscritos con los que el filósofo preparaba sus exposiciones.

La publicación de estos cursos tiene un alto valor, dadas las características de la enseñanza en el Collège de France. Se trata de la exposición de una investigación original por parte del titular de la cátedra, que se realiza anualmente durante un período aproximado de tres meses. La asistencia a estos cursos es libre y no se encuentra determinada por ninguna formalidad académica. Foucault fue titular de la cátedra de *Historia de los Sistemas de Pensamiento* entre 1970 y el año de su muerte. Por tanto, expuso regularmente en este espacio, las líneas maestras de una investigación en curso, que nos permite comprender los desplazamientos que se producen en su obra. Sin atender a las clases del Collège y considerando exclusivamente sus obras principales, la reflexión foucaultiana puede parecer sujeta a una serie de rupturas radicales. Por el contrario, si sopesamos la riqueza de estos cursos observamos la secuencia coherente de una indagación o de una búsqueda.

En suma, los comentarios sobre Foucault de pensadores claves del siglo XX, la edición de los *Dits et Écrits* y de los cursos del *Collège de France*, han permitido una difusión importante de esta filosofía a nivel planetario. Sin embargo, como ya hemos sugerido, resulta necesario establecer distinciones entre las recepciones de cada país y de cada sociedad. Heterogeneidad que se explica, en cierta medida, por el ritmo con que estos hitos de la recepción se han desarrollado en diferentes lugares. Éste es el caso de Latinoamérica, donde la distancia física con relación a los cursos del filósofo, el lógico desfase temporal que se produce en toda traducción y el propio escenario social contribuyeron a la creación de un «específico Foucault».

En tal sentido, debe considerarse que mientras los primeros libros de Foucault debieron esperar algunos años para ser traducidos al castellano (se publican a fines de los años sesenta), los textos posteriores son editados casi inmediatamente durante la década de los setenta. En tal contexto, es muy diferente la recepción que puede esperarse de una obra como *Vigilar y Castigar* o de *La Historia de la Locura en la Época Clásica* en una sociedad sometida a un régimen dictatorial. Tal era el caso de Argentina o Chile, donde la analítica del poder foucaultiana fue leída en medio de la experiencia concreta del fascismo de los años setenta y ochenta. Así explica Abraham la sorpresa que causó en 1984, en nuestro medio intelectual, los volúmenes segundo y tercero de *La Historia de la Sexualidad*⁶.

Solamente unos pocos, próximos al medio parisino, conocían las transformaciones íntimas que afectaban al pensamiento de Foucault y habían sido testigos directos de las mismas en sus cursos del Collège. Para los demás, aquellos que contaban únicamente con los libros y algunas entrevistas dispersas, esas transformaciones no eran más que un murmullo lejano. Esto permite comprender la

⁶ Tomás Abraham (Pres.). *El Último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003, p.7 ss.

decepción con la que estos últimos y las generaciones que ellos formaron, acogieron las investigaciones foucaultianas sobre la ética.

Me parece importante destacar esta particularidad del contexto latinoamericano ya que, para aquellos profesores que protagonizaron mi formación inicial, Foucault era un autor que permitía reinventar la teoría crítica marxista y denunciar la sociedad panóptica en que nos encontrábamos. De ello obtuve dos lecciones favorables: el carácter decisivo de la dimensión política en el pensamiento de Foucault y una necesidad (que en ese instante aparecía como coyuntural) de desplazar la filosofía hacia el ámbito de la transformación social.

Pero también conseguí, de este «Foucault latinoamericano», una impresión equivocada que me hacía suponer que existía un último gesto en el que el pensador renunciaba a sus hipótesis previas. Retorno al sujeto, recuperación del proyecto ilustrado kantiano, defensa de la sociedad liberal, hubo muchas consignas con las cuales se justificó el recorte de la obra o su omisión parcial. Foucault empezó a tener «momentos», a poseer «partes» que eran más sólidas que otras, «etapas» que resultaban más atractivas. Así pues, cuando regresé a Foucault con el fin de diseñar un proyecto de tesis doctoral, descubrí que muchos años después de su muerte existía aún un territorio amplísimo por explorar. Me encontré con la sorpresa de que debía «reinventar» ese Foucault que estudié al calor de una sociedad que vivió el peor de los rostros del poder.

El murmullo parisino

La figura de Michel Foucault irrumpe en un panorama filosófico cuyas raíces se remontan al siglo XVIII. Como el mismo filósofo señala: **«si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant (...）」**⁷. Es decir, en la apertura de una dimensión histórico-crítica para el quehacer reflexivo, que se resume en la pregunta por la ilustración. Kant descubre para el pensamiento una nueva labor, que involucra un análisis del presente y de las relaciones entre las preocupaciones de la teoría y la experiencia que determina nuestra actualidad. A partir de este enfoque, durante el siglo XIX se desarrollaran dos tradiciones que centran su interés en el problema de la incidencia de la razón en el mundo moderno. La primera corresponde a una forma de filosofía que se ha articulado en Alemania, en torno a una reflexión histórica y política sobre la sociedad. Esta corriente va de Hegel a la Escuela de Frankfurt y tiene en Marx, Nietzsche o Weber a algunos de sus representantes. La segunda tradición se despliega en Francia; gira alrededor de la cuestión de la ciencia y va del positivismo

⁷ Michel Foucault. «Foucault» («Foucault»). Escrito bajo el seudónimo de Maurice Florence, en: Denis Huisman (Comp.). *Dictionnaire des Philosophes*. París: PUF, 1984, t. I, pp. 942-944), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 363.

a la escuela epistemológica del siglo XX⁸. Estas dos tradiciones convergen, en cierta medida, en la década de los treinta, como consecuencia de la penetración en el medio intelectual parisino de la fenomenología de Husserl.

La fenomenología, en efecto, supone una nueva formulación de la pregunta por la razón y por las relaciones entre ciencia y filosofía. Para Husserl la explicación respecto a la formación de conceptos ideales implica un análisis de las operaciones subjetivas que los originan. Esta dilucidación se apoya en la defensa de la existencia de una verdad omnitemporal que se nos da en el tiempo y en la experiencia⁹. De este modo, la fenomenología intenta dar respuesta al sentido del quehacer filosófico frente al extraordinario desarrollo científico que se producía en el siglo XIX. Los progresos alcanzados por la física, la biología y, especialmente, por las emergentes ciencias humanas, situaban a la filosofía en un aparente segundo plano que podía sugerir su eventual desaparición. Por este motivo, la fenomenología intenta delimitar un dominio propio para el saber filosófico, un objeto que le pertenezca y que le permita articular un método irreductible a la acción de las disciplinas positivas. Esto último lo consigue recuperando la experiencia original, a un nivel antepredicativo y prerreflexivo¹⁰. La conciencia debe remontarse a la *experiencia de las cosas mismas*, que precede a la conceptualización que las ciencias efectúan de éstas.

La filosofía fenomenológica se introdujo en Francia a partir de las conferencias dictadas en París en 1929 por Husserl¹¹. Estas conferencias, traducidas por Emmanuel Lévinas y publicadas en 1931 bajo el título *Méditations Cartésiennes*, inauguraron una presencia poderosa e intensa de esta escuela en el medio intelectual de la primera mitad del siglo XX. De hecho, el contexto de los años de formación de Foucault, alrededor de 1950, se halla marcado por esta primacía de la filosofía de la conciencia. Aún más, en los primeros escritos del filósofo francés, por ejemplo, puede identificarse la impronta del método fenomenológico. Tal es el caso de la introducción a la obra de Binswanger *Le Rêve et l'Existence* que Foucault escribe en 1954¹². Allí se observa el característico enfoque fenomenológico que coloca a la conciencia como fuente del sentido. Posteriormente, en *Las Palabras y las Cosas*, nuestro autor oscilará hacia una crítica radical de la fenomenología, a la que acusará de no poder sustraerse del círculo antropológico en tanto en cuanto reviste al hombre-finito con los ropajes del fundamento.

⁸ Michel Foucault. «Georges Canguilhem: Filósofo del Error» («Georges Canguilhem: Philosopher of Error». Prefacio a: Georges Canguilhem. *On the Normal and the Pathological*. Boston: Dordrecht Reidel, 1978), en: Ramón Maiz (Comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987, p. 203.

⁹ Edgardo Castro. *Pensar a Foucault: Interrogantes Filosóficos de La Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p. 128 y 129.

¹⁰ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Op. Cit., p. 35.

¹¹ Michel Foucault. «Georges Canguilhem: Filósofo del Error». Op. Cit., p. 202.

¹² Cfr: Michel Foucault. «Introducción» («Introduction», en: Ludwig Binswanger. *Le Rêve et l'Existence*. Brujas: Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9- 128), en: Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 65 ss.

Sin embargo, el reinado fenomenológico de la primera mitad del siglo XX no careció de antagonistas. Frente al problema del lugar de la filosofía en el orden de los progresos conquistados por la ciencia, se desarrolló una apuesta teórica que consistía en integrar a la problemática del pensamiento filosófico las perspectivas y los resultados del conocimiento científico. Este camino, alternativo al escogido por la fenomenología, fue el que desarrolló la escuela epistemológica. Se trataba de ser receptivos ante los resultados de las ciencias positivas, con el fin de contribuir al enriquecimiento de su reflexión y de su metodología¹³. Para la consecución de este propósito, la epistemología se constituyó como un análisis histórico de la cientificidad, que descartaba de partida cualquier recurso a una instancia exterior como la de la conciencia. De esta manera, se dibujó en el panorama filosófico francés de la primera mitad de los años cincuenta, un debate entre fenomenología e historia de la ciencia.

En opinión de Foucault, esta polémica podría ser resumida en la confrontación entre una filosofía de la experiencia, del significado y del sujeto; y una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto¹⁴. En cierta medida, ambas filosofías tenían su origen en las diferentes, e incluso, opuestas lecturas que se habían hecho de las célebres conferencias de Husserl del año 1929. Por un lado, figuras como Sartre y Merleau-Ponty rescataban el papel de la conciencia y del sujeto en el planteamiento de Husserl. Por otro, autores como Cavailles, Bachelard o Canguilhem, consideraban que la filosofía husserliana conducía necesariamente a enfrentar los problemas del formalismo, el intuicionismo y la teoría de la ciencia¹⁵.

En esta segunda dirección, la escuela epistemológica llega a la conclusión de que el conocimiento científico es el producto histórico de la praxis técnica, es decir, de las mediaciones que rodean al pensamiento y que proceden tanto del plano científico como del no científico¹⁶. Por lo cual, se hace posible configurar una específica historia de las ciencias, que responda a la efectividad de las prácticas materiales en que éstas se desenvuelven¹⁷. Este nuevo modo de historia, va a subrayar la importancia del acontecimiento frente al papel del sabio, el rol del corte y de la discontinuidad ante una concepción positivista del progreso y del sentido del desarrollo científico¹⁸.

Cavaillès sintetiza este punto de vista en su obra *Sur la Logique et la Théorie de la Science*, con una frase que se ha hecho célebre: **«No es una filosofía**

¹³ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 35.

¹⁴ Michel Foucault. «Georges Canguilhem: Filósofo del Error». *Op. Cit.*, p. 201.

¹⁵ *Ib.*, p. 202.

¹⁶ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 36.

¹⁷ *Ib.*, p. 45. La relación de los autores de la escuela epistemológica con la práctica científica es muy estrecha. Jean Cavaillès se dedicó al estudio de las matemáticas y especialmente de la teoría de conjuntos, Gaston Bachelard trabajó en el ámbito de la física y de la química, y Georges Canguilhem se centró en la historia de la medicina y la biología.

¹⁸ Foucault ubica, en este contexto, un paralelo entre la tarea de la escuela epistemológica francesa y la labor de la escuela de Frankfurt. En ambos casos se trataría de un examen de las pretensiones de una racionalidad que quiere hallar universalidad en la contingencia o afirmar la unidad aunque proceda por modificaciones parciales. Según el pensador francés, estas dos escuelas filosóficas consideran como algo imprescindible el estudio de la autonomía de las estructuras de la racionalidad que conllevan el dogmatismo y el despotismo. *Cfr.*: Foucault. «Georges Canguilhem: Filósofo del Error». *Op. Cit.*, p. 201.

de la conciencia, sino una filosofía del concepto, la que puede darnos una teoría de la ciencia (...)¹⁹. Se evidencia, de este modo, una ruptura y una toma de distancia con relación al análisis fenomenológico. No puede atribuirse a la conciencia la generación del conocimiento o suponerse que ésta es inmanente a dicho proceso de producción. Por el contrario, según Cavallès, es necesario considerar los procesos materiales en los que surge la ciencia, es decir, las condiciones reales de posibilidad que permiten escribir una historia efectiva del avance científico.

Para Bachelard, que fue alumno de Cavallès, estos procesos materiales corresponden a *factores infrafenoménicos* de naturaleza práctica, a una *praxis inconsciente* que determinaría las formaciones teóricas²⁰. De ahí que, según el autor de *La Formation de l'Esprit Scientifique*, sea preciso que lo inmediato ceda el paso a lo construido, lo dado deje espacio a la rectificación constante del pensamiento, el dato claro y seguro a la materia producida, y la descripción del fenómeno a la elaboración técnica del mismo²¹.

Georges Canguilhem es uno de los más importantes herederos de este enfoque epistemológico de Cavallès y Bachelard. En su caso, la investigación que emprende se singulariza por comprender la historia de la ciencia como una historia de la verdad²². Esto significa que es preciso desplazar la perspectiva sobre el desarrollo científico, del nivel formal de la razón al plano de las condiciones que permiten que un problema resulte formulable o que un concepto llegue a constituirse²³. Canguilhem considera, entonces, que la historia efectiva de la ciencia solamente puede escribirse si reconsideramos el lugar que le cabe al concepto. Éste no surgiría únicamente por la determinación de una construcción teórica previa, sino que posee una particular génesis que adolece de factores preexistentes. La formación del concepto sería el comienzo, propiamente tal, de la deriva científica; siendo las estructuras teóricas una articulación posterior que solamente se efectúa sobre la base material de dicha génesis. Se comprende, pues, que esta preponderancia del concepto conduzca a su polivalencia teórica, la cual resulta decisiva para una nueva organización y periodización de la historia de la ciencia²⁴.

Foucault sostiene, por su parte, que la contribución fundamental de Canguilhem reside en haber desplazado la preocupación de la historia de las ciencias por aquellas disciplinas más formalizadas y matematizadas, a un interés por la biología y la medicina. De esta forma se demostraba que la importancia teórica de

¹⁹ Jean Cavaillès. *Sur la Logique et la Théorie de la Science*. París: PUF, 1947, p. 78. La escuela epistemológica solamente aparenta un énfasis especulativo, ya que la cuestión de la racionalidad nunca es formulada sin atención a problemas prácticos. De esto es testimonio la propia vida de Cavaillès, quien fue uno de los fundadores del movimiento de resistencia francés durante la Segunda Guerra Mundial. Su obra *Sur la Logique et la Théorie de la Science* fue escrita en la cárcel durante 1942 y pudo ver la luz gracias a que el filósofo de las matemáticas rescató el manuscrito en una de sus escapatorias. Cavaillès fue asesinado por el ejército nazi.

²⁰ Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción. Foucault y una Ontología del Presente*. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 30.

²¹ *Ib.*, p. 30 y 31.

²² *Ib.*, p. 37.

²³ *Idem.*

²⁴ Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción. Foucault y una Ontología del Presente. Op. Cit.*, p. 37 y 38.

los problemas que plantea el desarrollo de la ciencia no está necesariamente en proporción directa con el grado de formalización de las mismas²⁵. Se revaloraba, así, un campo desatendido por la epistemología y desde ese nuevo horizonte se procedía a la reordenación de la historia de las ciencias sobre la piedra angular del concepto.

Canguilhem fue maestro de Foucault y este reconoció en numerosas oportunidades la trascendencia de su figura en su propia formación intelectual. Por ejemplo, en la lección inaugural en el Collège de France del año 1970 lo menciona como uno de sus modelos y apoyos²⁶. No obstante, sería un error considerar a Foucault como un continuador más de esta escuela epistemológica. Aunque la pregunta por el saber que se formula el arqueólogo de las ciencias humanas, tenga su fuente de inspiración en este trabajo de autores como Cavaillès, Bachelard o Canguilhem, sería un reduccionismo concluir que a Foucault le interesa exclusivamente configurar una historia de la ciencia.

Por otro lado, el filósofo francés destaca el rol decisivo que ejercieron estos pensadores, especialmente Canguilhem, sobre una serie de autores que adquirieron relevancia en los años sesenta²⁷ y que compartían una ruptura equivalente con respecto a los temas de la conciencia, del sujeto y de la historia que proponían el marxismo tradicional y la fenomenología. En efecto, la crítica de ciertas nociones tradicionales de la filosofía, que llevó a cabo la epistemología histórica, fue retomada y profundizada por el análisis estructural que se desplegó en la etnología, la lingüística y el psicoanálisis²⁸. Lévi-Strauss, Jakobson, Barthes o Lacan vienen a revolucionar un debate filosófico que, en los años cincuenta, había tenido por eje el cuestionamiento o la aceptación de las tesis fenomenológicas.

La importancia que la fenomenología le otorgaba al sujeto y al sentido queda descalificada en el enfoque estructuralista, puesto que éste defiende la primacía del lenguaje. A partir de esta apuesta, los pensadores estructuralistas se entregaron a la tarea de delimitar los sistemas implícitos o explícitos que articulan las actividades y las representaciones humanas. Se pretendía, de tal forma, explicar fenómenos heterogéneos (por ejemplo: las relaciones de parentesco, los mitos o los síntomas neuróticos...) haciendo uso de un mismo código o sistema de reglas que convirtiese cualquier objeto de la experiencia en un signo y que lo incorporara, por ende, como un valor a la estructura simbólica. No obstante, en este propósito, se evidenciaban también las dificultades del estructuralismo para garantizar el valor universal de la estructura. El propio Lévi-Strauss deslizó una cierta ambigüedad a la

²⁵ Michel Foucault. «Georges Canguilhem: Filósofo del Error». *Op. Cit.*, p. 204.

²⁶ Michel Foucault. *El Orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets, 1999, p. 68 y 69. (*L'Ordre du Discours*. París: Gallimard, 1971). Señala, en concreto, que gracias a Canguilhem vislumbró la posibilidad de hacer la historia de la ciencia como un conjunto a la vez coherente y transformable de modelos teóricos e instrumentos conceptuales.

²⁷ Michel Foucault. «Georges Canguilhem: Filósofo del Error». *Op. Cit.*, p. 201.

²⁸ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. *Op. Cit.*, p. 23.

hora de explicar el principio que garantizaba que un modelo o código fuese aplicable a la generalidad de las manifestaciones culturales²⁹.

Ahora bien, más allá de estos objetivos y dificultades que encara el estructuralismo, y aunque pueden establecerse varios paralelos entre ellos y algunos conceptos desarrollados por Foucault, la posición del filósofo con respecto a esta corriente fue más bien autónoma. Ciertamente, Foucault compartió una serie de afinidades con los pensadores estructuralistas, como la oposición a la filosofía sartreana o la comprensión del sujeto como algo no originario, pero sería ir demasiado lejos afirmar que fue influido por los mismos.

En cualquier caso, este ascendiente podría atribuirse con más justificación al historiador de las religiones Georges Dumézil, cuyos trabajos fueron para muchos estructuralistas el primer antecedente de su perspectiva metodológica³⁰. Foucault reconoce la influencia de Dumézil en sus primeros escritos, especialmente como inspirador de *La Historia de la Locura*. Afirma, en concreto, que así como Dumézil procede con los mitos, él también intenta descubrir formas estructuradas de experiencia cuyo esquema pudiera volver a encontrar, con modificaciones, en niveles diversos. Es el caso de la locura, donde la coherencia estructural se hallaría ligada a la exclusión³¹.

Sin embargo, Foucault intentó denodadamente huir de la etiqueta de «estructuralismo» que pretendía clasificar su investigación de los años sesenta. En la introducción de *La Arqueología del Saber*, por ejemplo, señala: **«(...) esta obra, como las que la han precedido, no se inscribe- al menos directamente ni en primera instancia- en el debate de la estructura (confrontada con la génesis, la historia y el devenir); sino en el campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto»**³². Se intentaba alejar, de esta forma, de una polémica que no le parecía propia.

Sobre este mismo punto regresa en una entrevista de 1971: **«Si se admite que el estructuralismo constituyó el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de acontecimiento, no sólo de la etnología, sino de toda una serie de ciencias e, incluso, en último término, de la historia. No veo quién**

²⁹ Edgardo Castro. *Pensar a Foucault: Interrogantes Filosóficos de La Arqueología del Saber*. Op. Cit., p. 177 ss. En su *Antropología Estructural*, Lévi-Strauss plantea que es en la actividad fundamental del espíritu humano donde se halla el principio elemental que explica la combinatoria general (Cfr.: *Anthropologie Structurale*. París: Plon, 1974). Por otro lado, en *Mythologiques* se decanta por la imposibilidad de establecer un principio único para la comprensión total y global de los mitos (Cfr.: *Mythologiques I*. París: Plon, 1964). De esta manera, Lévi-Strauss parece oscilar entre una concepción operacional y metodológica de la estructura y una afirmación de su estatuto ontológico (Cfr.: Edgardo Castro. *Pensar a Foucault: Interrogantes Filosóficos de La Arqueología del Saber*. Op. Cit., p. 179). Puede observarse un problema equivalente en Foucault, cuando en *Las Palabras y las Cosas* intenta explicar el principio de la mutabilidad del orden epistémico. Este punto será desarrollado en la primera parte de nuestra investigación.

³⁰ Miguel Morey. *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus, 1983, p. 42.

³¹ Didier Eribon. *Michel Foucault y sus Contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995, p. 135 ss.

³² Michel Foucault. *La Arqueología del Saber*. México: Siglo Veintiuno, 1970, p. 26 y 27. (*L'Archeologie du Savoir*. París: Gallimard, 1969).

puede ser más antiestructuralista que yo»³³. Así, el filósofo francés, deseaba subrayar su rechazo a tipos de análisis centrados en lo simbólico o en estructuras significantes, y su defensa de un enfoque genealógico que ponía su acento en desarrollos estratégicos y tácticos.

En el fondo, en la renuencia de Foucault a aceptar su pertenencia a una tradición estructuralista, se halla una reivindicación del derecho al anonimato que lo impulsa a alejarse de cualquier catalogización³⁴. No obstante, como lo demuestra *Las Palabras y las Cosas*, para él el análisis estructural constituye la conciencia despierta e inquieta del saber moderno, que se encuentra expresada en una serie de disciplinas (etnología, lingüística, psicoanálisis) cuyo mérito reside en configurar objetos científicos nuevos y en imposibilitar el recurso antropológico en el plano del pensamiento. Además, opina Foucault, el estructuralismo tendría un valor agregado, que consistiría en intentar definir las relaciones actuales que pueden existir entre tal elemento y nuestra cultura, entre un dominio práctico y un dominio teórico. En este sentido, el estructuralismo contribuye a definir una actividad filosófica que ya no pretende determinar la esencia eterna de las cosas, sino iluminar la realidad de lo que pasa. Foucault observa, en el movimiento estructural, la huella de una filosofía delimitada como diagnóstico de lo que sucede hoy³⁵.

Como señala en una entrevista de 1978, Nietzsche sería el precursor de este ejercicio filosófico que aspira a saber lo que pasa en ese hoy que nos conforma³⁶. El filósofo alemán desplazaría las cuestiones tradicionales que interrogan por el alma o por la eternidad, para interpelar lo que somos y lo que nos ocurre. De esta manera, se recupera la importancia del acontecimiento y la pregunta por el presente, redefiniendo a la filosofía como un diagnóstico de los procesos y las fuerzas que nos atraviesan y nos configuran³⁷. Puede observarse, por tanto, que existe una impronta nietzscheana decisiva en la filosofía de Foucault. Esta influencia del autor de *Así Hablaba Zaratustra* es la más significativa que opera en su pensamiento desde 1953, año en que comienza a leerlo³⁸, y se hará progresivamente creciente a lo largo de las siguientes décadas³⁹. Se corresponde,

³³ Michel Foucault. «Verdad y Poder» («Vérité et Pouvoir». Conversación con M. Fontana. *L'Arc*, 70, N° especial, 1971, pp. 16-26), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II.* . Barcelona: Paidós, 1999, p. 45.

³⁴ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 23.

³⁵ Didier Eribon. *Michel Foucault y sus Contemporáneos. Op. Cit.*, p. 227 y 228. Eribon cita una entrevista publicada en un periódico tunesino en 1967 (*La Presse*, 2 de abril de 1967).

³⁶ Michel Foucault. «La Escena de la Filosofía» («Tetsugaku no Butai». Conversación con Moriaki Watanabe. *Sekai*, Julio de 1978, pp. 312-332) en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit.*, p. 152.

³⁷ *Idem.*

³⁸ El mismo Foucault afirma que comenzó a leer a Nietzsche entre 1952 y 1953, al cual llegó a través de la lectura de Heidegger (Cfr.: Michel Foucault. «El Retorno de la Moral», en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit.*, p. 388). En otra entrevista, señala que llegó a Nietzsche a causa de la lectura previa de Bataille (Cfr.: Michel Foucault. «Estructuralismo y Postestructuralismo», en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III. Op. Cit.*, p. 313 y 314).

³⁹ Nietzsche es uno de los pocos filósofos sobre los cuales Foucault escribió y a quién citó con frecuencia. Existen dos artículos dedicados al pensamiento de Nietzsche: «Nietzsche, Freud, Marx» de 1967 y «Nietzsche, la Genealogía, la Historia» de 1971.

por lo demás, este ascendiente del filósofo del martillo sobre el autor de Poitiers, con un fenómeno característico de la generación de pensadores de los sesenta: la recuperación o el retorno a Freud, Marx y Nietzsche.

De Nietzsche, Foucault adquiere una concepción de la historicidad del sujeto y del objeto de conocimiento que le permite articular un materialismo que resulta incompatible con la teoría del acto fundante del sujeto epistemológico⁴⁰. La fragmentación de la razón y del sujeto que efectúa el filósofo alemán, conduce al pensador francés a tomar distancia de los sistemas totalizantes y a proponer un materialismo anti-antropológico que se sostiene en la dimensión del acontecimiento. Solamente desde este ascendiente nietzscheano puede comprenderse que Foucault llegue a desarrollar una historia de las formas de racionalidad en campos heterogéneos y que la hipótesis de «la muerte del hombre» no derive en una negación de la historia. Dicho de otra manera, Foucault prosigue, en gran medida, el trabajo nietzscheano de formulación radical de la pregunta por las condiciones de posibilidad del saber, de la actualidad y de nuestra propia constitución como sujetos⁴¹. Al igual que Marx o Freud, Nietzsche sería un *fundador de discursividad*, es decir, alguien que abre un número indefinido de analogías y de diferencias discursivas⁴². Es en ese horizonte donde mejor puede ubicarse la apuesta filosófica del propio Foucault⁴³.

Ahora bien, en todo este panorama filosófico francés, sacudido por las confrontaciones entre la fenomenología y la epistemología, el marxismo y el estructuralismo, la primacía de Hegel y Husserl o el retorno a Freud o Nietzsche, hay un acontecimiento que marcó definitivamente a muchos de los filósofos de esta generación: la revuelta de mayo de 1968. Este hecho resultó inédito puesto que supuso un cuestionamiento general de las bases de la sociedad existente y a partir de categorías que no se correspondían con los enfoques tradicionales de la lucha y de la revolución. Por primera vez, la crítica política apuntaba a los modos de vida cotidiana y a ámbitos externos al espacio del trabajo o la producción.

Este espíritu del 68, lejos de desaparecer rápidamente en la coyuntura, fue motivo de inspiración para una serie de movimientos sociales que adquirieron un protagonismo creciente en los años setenta: el feminismo, la acción de grupos de gays y lesbianas, los grupos de reforma de las cárceles, los ecologistas, la acción antinuclear y antibélica, etcétera. Foucault participaría activamente en estos movimientos, convirtiéndose en una figura clave de las luchas políticas que mayo

⁴⁰ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 23.

⁴¹ *Ib.*, p. 34.

⁴² Michel Foucault. «¿Qué es un Autor?» («Qu'est-ce qu'un Auteur?». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 63, N°3, julio-septiembre de 1969, pp. 73-104), en: Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I. Op. Cit.*, p. 344.

⁴³ Sin duda, llama la atención el carácter contrapuesto de las influencias filosóficas que han repercutido sobre Foucault. Por ejemplo, el ascendiente de un historiador de la ciencia como Canguilhem y de un pensador crítico y radical como Nietzsche. En una entrevista de 1983 Foucault destaca, en relación con Nietzsche y Canguilhem, su descubrimiento de que así como existe una historia de la razón, hay una historia del sujeto. En este contexto, agrega: «Leí a Nietzsche un poco por casualidad, y quedé sorprendido al ver que Canguilhem (...) estaba también muy interesado en Nietzsche y que acogió perfectamente bien lo que yo intentaba hacer». *Cfr.*: Michel Foucault. «Estructuralismo y Postestructuralismo». *Op. Cit.*, p. 313.

del 68 colocó en la agenda ciudadana. Pero, no se trató exclusivamente de un compromiso en tanto que militante o simpatizante de ciertas causas. Toda su investigación, desde fines de los sesenta, se va a ver sacudida por la cuestión de la intervención política. Su característica principal será el nexo estrecho que presenta entre el pensamiento y el suceso del presente.

Por otra parte, los acontecimientos de mayo del 68 también determinarían, en el plano intelectual, una serie de reformulaciones teóricas para toda una generación de pensadores. Entre las principales, la que desplegó el marxismo clásico en tres niveles distintos: redefiniendo el lugar del sujeto, examinado las dificultades epistemológicas de la dialéctica y desplazando el interés desde los medios de producción hacia las cuestiones de la vida cotidiana⁴⁴. Desde esta perspectiva, como sostiene Poster, puede afirmarse que la distancia insalvable entre el marxismo y Foucault, que había quedado testimoniada por la célebre polémica con Sartre, comenzó a reducirse⁴⁵. Los escritos de Foucault empezaron a ser utilizados en una relativa consonancia con los enfoques de esta nueva teoría crítica marxista, en un cruce que resultó especialmente fructífero en relación con los autores de la escuela de Frankfurt.

Para Foucault, esta deriva del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX se inscribe en un retorno a la cuestión de la ilustración⁴⁶. La filosofía, después del 68, se veía urgida a resolver los dilemas que planteaban los usos desmedidos de la racionalidad científica y técnica, el componente despótico que parecía asociado al impulso revolucionario y las prerrogativas hegemónicas y universales de la razón Occidental⁴⁷. Es decir, la nueva perspectiva del marxismo y la propia búsqueda de Foucault en los años setenta, suponían un retorno a la pregunta por los límites y poderes de los que ha abusado la razón. En la tesitura de dicha época, se abría el telón de una sospecha respecto a las complicidades y los intercambios subterráneos entre ilustración y dominación.

Estas inquietudes llevarían a Foucault por un derrotero singular, que concluiría con la tematización de la ética, característica de su pensamiento de los años ochenta. De esta forma, el filósofo francés consumaba una operación de fuga que lo acompañaba hacía décadas, descalificando el universo de clasificaciones que lo habían asediado durante años. La última transformación foucaultiana invalidaba todas las etiquetas: ni estructuralista, ni precursor de la postmodernidad, ni continuador del marxismo. Su último gesto, lo situaba en el análisis de la cultura grecorromana y cristiana de las *prácticas de sí*, directamente influenciado por el trabajo de los historiadores Paul Veyne, Peter Brown y Pierre Hadot⁴⁸.

⁴⁴ Mark Poster. *Foucault, Marxismo e Historia*. Buenos Aires: Paidós, 1987, p. 14.

⁴⁵ *Ib.*, p. 13 ss.

⁴⁶ Michel Foucault. «Georges Canguilhem: Filósofo del Error». *Op. Cit.*, p. 203.

⁴⁷ *Ib.*, p. 203 y 204.

⁴⁸ Podría establecerse una diferencia entre los distintos tipos de influencia que afectan al pensamiento de Foucault. La escuela epistemológica, así como la figura de Dumezil, se inscriben en un contexto formativo que explica las primeras interrogaciones y enfoques metodológicos del filósofo francés. Luego, a lo largo de su trayectoria intelectual, Foucault irá incorporando las aportaciones de distintos pensadores con los cuales establecerá relación. En este

La apuesta, en esta oportunidad, parecía alejarlo de esa relación tan estrecha con la actualidad que distinguía a sus libros precedentes. Por eso, muchos no resistieron la tentación de proclamar una ruptura que conducía a Foucault lejos de sus problemas anteriores: «la muerte del hombre», el saber, el poder... Solamente algunos pocos percibieron lo que allí estaba verdaderamente en juego, porque eran sensibles al ritmo interior del pensamiento foucaultiano, a sus laberintos y a sus conmociones creativas. Entre estos últimos, ninguno como Deleuze, compañero de viaje de Foucault por las aguas de la discusión filosófica parisina y de los eventos posteriores a mayo de 1968. Para Deleuze, la obra de Foucault tiene que ser considerada en su totalidad, **«seguirla más que juzgarla, recorrer sus bifurcaciones, sus estancamientos, sus ascensos, sus brechas, aceptarla, recibirla entera»**⁴⁹. A la apuesta personal de la filosofía foucaultiana, debería responderle una postura equivalente de su intérprete. Solamente de este modo es posible aproximarse a un pensador que recorrió el horizonte filosófico francés del siglo pasado como un autor sin rostro.

Un autor sin rostro

La investigación que aquí se expone nace, por tanto, de esa impresión confusa de extrañeza que produce, en el lector iniciado en Foucault, el estudio de sus últimas obras: *El Uso de los Placeres* y *La Inquietud de Sí*. Y surge también de una vaga sospecha sobre un posible sentido que permanecería inadvertido en estos textos y que implicaría un abanico complejo de relaciones con las obras precedentes. Nuestra indagación, con el fin de resolver esta cuestión, nos ha conducido a través del espacio interminable de interpretaciones que nos ofrece una infinidad de comentaristas respecto a Foucault. Lo que representa, en cierta medida, una dificultad añadida al problema que nos motiva.

La heterogeneidad de clasificaciones y etiquetas que se han aplicado al trabajo de Foucault es tan gigantesca, que constituye por sí misma una cuestión digna de análisis. Solo cabe preguntarse «¿quién es Foucault?» cuando se recorre la lista contrapuesta de catalogaciones que se han hecho de su filosofía: estructuralismo, neomarxismo, estructuralismo sin estructuras, destrucción neoheideggeriana del estructuralismo, teorización liberal, irracionalismo, fenomenología historiográfica, nietzscheanismo, mecanicismo empirista, sucesión metodológica, neospinozismo, constelación temática de articulación difícil, fundamentación de la ética⁵⁰. La enumeración podría continuar indefinidamente.

segundo grupo hay que considerar a Deleuze o Veyne, cuya amistad está directamente vinculada con los desplazamientos creativos del filósofo.

⁴⁹ Gilles Deleuze. «Hender las cosas, Hender las Palabras», en: Gilles Deleuze. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1995, p. 139.

⁵⁰ Estructuralismo: Roland Barthes. «Savoir et Folie». *Critique*, 174, 1961, pp. 915-922; neomarxismo: Mark Poster. *Foucault, Marxismo e Historia*. Op. Cit; estructuralismo sin estructuras: Jean Piaget. *Le Structuralisme*. París: Presses Universitaires de France, 1974; destrucción neoheideggeriana del estructuralismo: Umberto Eco. *La Estructura*

Quizás esta heterogeneidad de lecturas se halle justificada por los propios escritos de Foucault. Sus textos suelen presentarse como un material inacabado, como una tentativa de delimitar un problema que posteriormente es sometido a reelaboración o a consideraciones sorprendentes que emergen en las entrevistas o en los libros consiguientes. El texto se presenta en una especie de régimen precario que permite su reconstrucción sucesiva y ello no implica un déficit de la obra, sino un efecto intencional que pretende reforzar la riqueza de posibilidades de la misma.

A esto se refiere Foucault cuando define la teoría como una «caja de herramientas» o cuando comenta sobre sus cursos del Collège: **«Se trata de pistas de investigación, ideas, esquemas, líneas de puntos, instrumentos: hagan con ellos lo que quieran»**⁵¹. En otros términos, al pensador francés le interesa la apertura del texto como una estrategia para que acontezca la proliferación del sentido, a la cual no desea imponerle una ley. De hecho, cuando se ve conducido a interpretar el sentido general de su obra, ensaya diversas organizaciones como si quisiera ilustrar una polivalencia de posiciones que no admite la pretensión de decir «la verdad de la obra»⁵².

Así pues, en último término, la diversidad de análisis de los comentaristas se explicaría por un estilo específico y particular de pensamiento que caracteriza a la trayectoria foucaultiana. Para el pensador de Poitiers, se escribe para perder el rostro. Lo que no sólo significa un ejercicio sobre uno mismo, en la realización de una transformación, sino también una forma de pensar que escapa a toda identidad, necesidad o universalidad convirtiéndose en un experimento⁵³. De ahí su renuencia a situarse en el interior de las categorías de «autor» y de «obra».

Como lo señala en la conferencia *¿Qué es un Autor?*, el nombre de autor no es un nombre propio como cualquier otro que opere como un elemento más dentro del discurso⁵⁴. Por el contrario, ejerce una función respecto de los discursos que garantiza su clasificación; hace posible la agrupación de unos textos, su delimitación, la exclusión de algunos o su oposición a otros⁵⁵. El nombre de autor le

Ausente. Introducción a la Semiótica. Barcelona: Lumen, 1978; teorización liberal: Richard Rorty. *Contingencia, Ironía y Solidaridad.* Barcelona: Paidós, 1991; irracionalismo: Jürgen Habermas. *El Discurso Filosófico de la Modernidad.* Madrid: Taurus, 1989; fenomenología historiográfica: François Chatelet. «L'Homme, ce Narcisse Incertain». *La Quinzaine Littéraire*, 2, 1966, p. 19; nietzscheanismo: Gilles Deleuze. *Foucault.* Barcelona: Paidós, 1987; mecanicismo empirista: Dominique Lecourt. «Sur l'Archéologie du Savoir». *La Pensée*, 152, 1970; sucesión metodológica: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica.* México: Universidad Nacional Autónoma, 1988; neospinozismo: Annie Guedez. *Lo Racional y lo Irracional. Introducción al Pensamiento de Michel Foucault.* Buenos Aires: Paidós, 1976; constelación temática de articulación difícil: John Rajchman. *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy.* New York: Columbia University Press, 1985; fundamentación de la ética: Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault.* Valencia: Pre-Textos, 2002.

⁵¹ Michel Foucault. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 15. (*Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France, 1975-1976.* París: Seuil/Gallimard, 1997).

⁵² Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault.* Bilbao: Universidad de Deusto, 1996, p. 16.

⁵³ *Ib.*, p. 192.

⁵⁴ Michel Foucault. «¿Qué es un Autor?». *Op. Cit.*, p. 337.

⁵⁵ *Ib.*, p. 337 y 338.

da un modo de ser al discurso, en que éste deja de ser una palabra cotidiana y efímera, para convertirse en una propiedad que descansa en la responsabilidad de la identidad del que habla. Se articula, de esta forma, la función del sujeto en el interior del discurso, la cual circunscribe el sentido a una unidad acotada que conjura el peligro de su dispersión.

Ciertamente, en esta conferencia de 1969, Foucault no pretende llegar a la conclusión mezquina de la inexistencia del autor, sino, más bien, avanzar en la dirección de un trabajo descriptivo sobre los emplazamientos en donde se ejerce esta función como lugar vacío⁵⁶. Se trata de estudiar las reglas que determinan una formación y los modos de un funcionamiento. Sin embargo, el filósofo francés reiteradamente da pruebas de que, más allá del análisis del discurso, él mismo desea desprenderse del semblante que la idea de autor impone a un pensamiento.

Hay en su filosofía, algo así como una labor premeditada que persigue cubrir el nombre «Foucault» de un velo de anonimato o de una heterogeneidad de implicaciones que dificulten la atribución de la «función autor». Algunas veces expresaba esta intencionalidad directamente, como en *La Arqueología del Saber*, cuando afirma: **«No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable»**⁵⁷. En otras oportunidades, ello se deduce de sus propios comentarios respecto a cómo abordar un texto. En ese sentido, se podría aplicar al propio Foucault lo que éste dice sobre Marx: **«Marx, para mí, no existe. Quiero decir que no existe esa especie de identidad que se construyó en torno a un nombre propio, y que se refiere en ocasiones a un cierto individuo, otras veces a la totalidad de lo que escribe, o también al inmenso proceso histórico que deriva de él»**⁵⁸.

Este deseo de Foucault de «no existir», en cuanto «autor», se refleja en esos juegos tan característicos de él donde busca el enigma y la difícil conquista del anonimato. Por ejemplo, cuando redacta para el *Dictionnaire des Philosophes* de Huisman, la sección referida a su propia obra, bajo el seudónimo de Maurice Florence; o cuando acuerda en 1980 una entrevista anónima con *Le Monde* cuyo título sería *El Filósofo Enmascarado*⁵⁹. En este último caso, Foucault justifica la elección del anonimato: **«Por nostalgia del tiempo en el que, siendo yo completamente desconocido, lo que decía tenía alguna probabilidad de ser escuchado. Con el lector eventual, la superficie de contacto carecía de arrugas.**

⁵⁶ *Ib.*, p. 329.

⁵⁷ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber. Op. Cit.*, p. 29.

⁵⁸ Michel Foucault. «Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía». («Questions à Michel Foucault sur la Géographie». *Herodote*, N° 1, enero-marzo de 1976, pp. 71-85), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II. Op. Cit.*, p. 324.

⁵⁹ El secreto de la identidad del entrevistado se mantuvo hasta la muerte de Foucault, cuando el periódico *Le Monde* decidió unilateralmente revelar el nombre del autor. De alguna manera, esto viene a demostrar lo que el mismo Foucault planteaba en su conferencia *¿Qué es un Autor?*: hoy en día el anonimato literario es difícilmente soportable, a no ser que se inscriba en el juego de descubrir al autor. *Cfr.*: Michel Foucault. «¿Qué es un Autor?». *Op. Cit.*, p. 340.

Los efectos del libro repercutían en lugares imprevistos y dibujaban formas en las que yo no había pensado»⁶⁰.

Se observa, por ende, una apuesta que no corresponde a un aspecto periférico del pensamiento foucaultiano, que sólo puede ilustrarse con algunas referencias anecdóticas, sino que se trata de una dimensión nuclear del mismo. La obra de Foucault es, al fin y al cabo, un conjunto continuado de transformaciones, en donde a cada instante él emerge en otro lugar distinto al que se esperaba sorprendiéndonos con su risa filosófica. «No, os equivocáis. Ese ya no soy yo, ahora estoy aquí...».

Según Deleuze, Foucault «sorprende» habitualmente a sus lectores porque su pensamiento es **«una línea quebrada cuyas orientaciones diversas testimonian acontecimientos imprevisibles, inesperados»⁶¹**. Es decir, su pensamiento no quiere aceptar las bondades tranquilizadoras del sistema, porque está **«jalonado por periódicos intentos de reelaboración en los que se trata de pensar de otro modo lo que ya se pensaba y de percibir lo que se ha hecho según un ángulo diferente y a una luz más clara»⁶²**. Tales reelaboraciones, son descritas por Deleuze como crisis o conmociones que representan la condición creativa y la condición de coherencia última de la filosofía foucaultiana⁶³. No se puede decir, por tanto, que su pensamiento evolucione, sino que en el desarrollo de su específica trayectoria se enfrenta a determinadas crisis, en las cuales se reinterpreta y se reinventa. Se trataría de un movimiento telúrico, de **«algo sísmico»⁶⁴**.

Ahora bien, el sismógrafo de cualquier comentario debería registrar estas transiciones que no preexisten al propio decurso del pensar y que son producto de los caminos trazados y de las conmociones generadas en la propia deriva de la experimentación. De ese modo, se observaría que el pensamiento de Foucault se configura como una sucesión de dimensiones dibujadas y exploradas, siguiendo una necesidad creadora, pero las cuales no se encuentran comprendidas unas en otras⁶⁵. Por eso no es posible seleccionar dentro de la obra y corresponde acogerla en su totalidad, ya que aquello que en un momento parece una debilidad o un desvío debe ser interpretado como algo absolutamente necesario para proseguir el experimento o la alquimia que anima esta singular reflexión⁶⁶.

Pensar, para Foucault, significaría apostar por una revelación que el propio camino de la interrogación filosófica ofrece en el extravío de su aventura. Desde esta perspectiva, puede concluirse que su pensamiento se opone a la idea

⁶⁰ Michel Foucault. «El Filósofo Enmascarado» («Le Philosophe Masqué». Conversación con Christian Delacampagne. *Le Monde*, 6 de abril de 1980), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit.*, p. 218.

⁶¹ Gilles Deleuze. «Hender las cosas, Hender las Palabras». *Op. Cit.*, p. 149.

⁶² John Rajchman. «Foucault: la Ética y la Obra», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*Et. Al.*). *Michel Foucault, Filósofo. Op. Cit.*, p. 213.

⁶³ Gilles Deleuze. «Hender las cosas, Hender las Palabras». *Op. Cit.*, p. 136.

⁶⁴ Gilles Deleuze. «Un Retrato de Foucault», en: Gilles Deleuze. *Conversaciones. Op. Cit.*, p. 168.

⁶⁵ Gilles Deleuze. «Hender las cosas, Hender las Palabras». *Op. Cit.*, p. 149.

⁶⁶ *Ib.*, p. 139.

moderna de proyecto, que delimita la filosofía como una actividad que recorre un camino desde un origen hasta un fin, progresando en la realización y la apropiación de lo buscado. Esta concepción de la filosofía, que subyace en la tradición que va desde Descartes a Husserl, supone la operación totalizante de un sujeto proyectante que funda y recoge el sentido en el retorno a sí mismo. Por el contrario, Foucault parece proponer una lógica itinerante del pensamiento, en la cual éste se despliega sin un *telos* y en un constante diferir de sí mismo⁶⁷. Tal vez, esto último explique esa línea de fuga que resulta ser Foucault dentro del panorama intelectual francés del siglo XX.

Por otro lado, este pensamiento articulado como un experimento puede, en palabras de Frédéric Gros, describirse como una *espiral hermenéutica*⁶⁸. Si consideramos que cada libro de Foucault no sólo implica la apertura de una nueva línea de investigación, sino un ejercicio de reflexión sobre lo impensado en sus textos precedentes, nos hallaríamos frente a un tipo de análisis que gira sobre sí mismo en una tarea de reelaboración constante. Esto se hace evidente, por ejemplo, en las sucesivas reinterpretaciones que Foucault realiza de su *Historia de la Locura*, originalmente escrita en 1961, y que llegan hasta los años ochenta⁶⁹. De un modo equivalente, las numerosas entrevistas concedidas por Foucault funcionan como apostillas de sus escritos principales, iluminando nuevas posibilidades de lectura, delimitando aplicaciones insospechadas o dibujando objetivos inesperados. Así, el texto se convierte en un material en permanente *re-creación*. El espíritu filosófico foucaultiano se caracteriza por este quehacer interminable de reconfiguración.

Para un pensamiento de estas características, el momento en el que la *espiral hermenéutica* se detiene y ya no existen más dimensiones que trazar y explorar, representa su punto de máxima intensidad. Ese instante puede denominarse: «desenlace» y no corresponde, bajo ningún punto de vista, a un *telos* que brinde su sentido a la secuencia completa de un quehacer filosófico. El *desenlace*, en un pensamiento como el de Foucault, es un evento que no se anuncia ni tampoco se esboza en los intersticios de la investigación, porque a ese pensamiento siempre le apetece transformarse e inventar la nueva diferencia con

⁶⁷ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*. Granada: Comares, 1999, p. 218. De la Higuera cita el artículo de Juan Manuel Navarro Cordón «Zum “Philosophischen Projekt” Foucaults» (en: V.Rühle (Ed.). *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*. Munchen: Alber-Reihe Philosophie, 1992, pp. 191-210), en el cual se presenta al pensamiento de Foucault como una anti-filosofía. Este calificativo se justificaría por el hecho de que la obra foucaultiana se opone a una concepción metódico-proyectiva que caracteriza a la filosofía moderna.

⁶⁸ Frédéric Gros. «Situación del Curso (1982)», en: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 487.

⁶⁹ En efecto, podría afirmarse que *La Historia de la Locura* es una obra que se reescribe, al menos, dos veces después de su publicación. En primer lugar, en los años setenta, cuando Foucault insiste en que, aunque él no lo advirtiese, en dicho texto no se habla de otra cosa más que del problema del poder. Luego, en los años ochenta, cuando describe su proyecto filosófico agrupando esta obra junto a *El Nacimiento de la Clínica* y *Vigilar y Castigar*, en la tarea común de analizar «la constitución del sujeto tal como puede aparecer del otro lado de una partición normativa y llegar a ser objeto de conocimiento». Todas estas reescrituras en ningún caso operan desacreditando el planteamiento original, sino que evidencian una nueva mirada que descubre acentos o subraya ciertas perspectivas. En tal sentido, habría un primer énfasis que Foucault coloca en las dinámicas de poder-saber que caracterizan la experiencia de la locura y, posteriormente, un segundo acento que destaca el papel de dichos elementos en la producción de subjetividad.

que nos sorprenderá. El *desenlace* solamente puede ser el accidente, el lugar en que la línea del vivir y del morir se interrumpe.

Desde ese espacio abrupto, en que ya no hay más movimiento, puede iluminarse la trayectoria. Esto se realiza con la confianza que otorga la precaria prerrogativa de estar situados en el rincón de la última aventura. Como ha dicho Foucault: **«sólo cuando el recorrido ha sido realizado se puede establecer verdaderamente el itinerario que se ha seguido»**⁷⁰. Esto, claro está, determina la doble parcialidad de cualquier enfoque que seccione la obra en períodos o núcleos temáticos sin conexión entre sí, puesto que no acoge este pensamiento en la totalidad de su movimiento complejo y dado que le sustrae su valor al punto del *desenlace*. En el viaje de nuestro filósofo, ese *desenlace* lo constituye su reflexión sobre la ética y, por tanto, en dicho ámbito se halla una posibilidad especialmente significativa para vislumbrar el itinerario de su filosofía.

¿Qué hacer con Foucault?

De lo anterior, se infiere que nuestra investigación se dirige a la interpretación de los escritos y las problemáticas abordadas por Michel Foucault desde finales de los setenta y hasta su muerte: el *gobierno de sí*, el *cuidado de uno mismo* o las *tecnologías del yo*. Es decir, centramos nuestro estudio en la *cuestión de la ética*. Tal análisis pretende desarrollarse colocando dicho horizonte de inquietudes en relación con los trabajos anteriores del autor y subrayando sus nexos más que sus discrepancias. Sin embargo, una vez esbozado este objetivo, puede vislumbrarse una dificultad que resulta pertinente exponer.

Nos referimos a que el propio Foucault se presenta como un pensador sumamente refractario con relación a este tipo de labor monográfica de análisis de un autor y de su obra. En una entrevista de 1975, por ejemplo, contraponía la utilización de un pensador a la hermenéutica de sus escritos y señalaba: **«(...) los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel al texto, algo que carece del menor interés»**⁷¹. Además, como mencionamos, Foucault intenta desprenderse de las limitaciones de la *función-autor*, lo que hace bastante evidente el supuesto de que el filósofo rechazaría cualquier ejercicio que intentase establecer el sentido último de su propia obra. Así pues, el primer problema que implica cualquier proyecto de tesis sobre el pensador francés consiste en el riesgo que supone «academizar» a Foucault, es decir, convertirlo en «autor».

Dicho peligro apunta a la impresión de que una tesis doctoral sobre Foucault envuelve, en su propia realización, un ejercicio teórico que nos conduce

⁷⁰ Didier Eribon. *Michel Foucault y sus Contemporáneos*. Op. Cit., p. 231.

⁷¹ Michel Foucault. «Entrevista sobre la Prisión: el Libro y su Método». («Entretien sur la Prison: le Livre et sa Methode»). Conversación con JJ. Brochier. *Magazine Littéraire*, Nº 101, Junio de 1975, pp. 27-33), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Op. Cit, p. 312.

«demasiado fuera» del pensador en cuestión. Esto, en principio, podría parecer que no representa un obstáculo, si se delimita el quehacer de la investigación bajo el principio de la neutralidad y de la objetividad que se espera de un comentarista. De hecho, desde esta perspectiva, se han emprendido infinidad de análisis del pensamiento de Foucault que se ubican «enfrente» o «en contra» del mismo para construir una crítica de sus posiciones, una descripción minuciosa de sus contradicciones, o simplemente para intentar capturar su divergencia situándolo a buen recaudo de la tradición filosófica. No obstante, nuestra apuesta consiste en situarnos «en» Foucault porque entendemos que en el plano de las críticas ya existe desde hace mucho tiempo un aporte bibliográfico enorme y extenso; porque no nos parece interesante el juego de pesquisa de las contradicciones⁷², ni el ejercicio erudito de establecer afinidades entre Foucault y los autores célebres de la historia de la filosofía; y, en último término, porque reconocemos nuestra identificación con su pensamiento.

Las razones de tal proximidad personal eran y siguen siendo poco justificables teóricamente y obedecen a la compleja complicidad vital que en algún punto se establece entre quien escribe un libro y su lector. Dicha complicidad nos parecía, en su momento, antagónica a una tesis doctoral, puesto que invalidaba ese «espacio exterior» en que se espera que se deslice el juicio y la evaluación del comentario. Por esa razón, nos vimos conducidos a reflexionar sobre lo que Foucault esperaba de la recepción de sus escritos y, en particular, sobre lo que significa ese deseo suyo de que los textos se convirtiesen en herramientas de trabajo y de acción. Esto, finalmente, nos hizo preguntarnos por la posibilidad de una lectura de Foucault que se orientara a «hacer cosas» con su pensamiento.

Según Vázquez, existen dos modos de aproximación diferentes a los escritos del filósofo francés. Primero, un *acercamiento hermenéutico* que intenta descifrar los textos, establecer etapas en su filosofía y convergencias teóricas con otros autores⁷³. Desde este ángulo, se interroga a la contribución foucaultiana buscando su sentido, lo que quiso decir verdaderamente, el *logos* que subyace en un conjunto heterogéneo de reflexiones. En segundo lugar, puede identificarse un *enfoque praxeológico* de los escritos, cuyo propósito es considerar a éstos como una «caja de herramientas» o un «instrumental conceptual»⁷⁴. Desde esta perspectiva, los conceptos que aborda Foucault no deberían ser comprendidos como un fin en sí mismos, sino como un medio para su utilización en problemas empíricos específicos. La pregunta «qué significa» tal o cual noción expuesta por el filósofo, debería reemplazarse por la interrogante sobre «cómo puede funcionar» dicha noción en el orden de la praxis⁷⁵. De este modo, como se observará, la cuestión problemática de la recepción de la filosofía foucaultiana reaparece, puesto que mientras la aproximación hermenéutica se instala especialmente en el campo de la

⁷² Como dice Deleuze: «hay personas que sólo se sienten inteligentes cuando descubren “contradicciones” en un gran pensador». Cfr.: Gilles Deleuze. «Hender las cosas, Hender las Palabras». *Op. Cit.*, p. 146.

⁷³ Francisco Vázquez García. «Cómo Hacer Cosas con Foucault». *Revista de Filosofía Er*, N° 28, año 2000, p. 72.

⁷⁴ *Ib.*, p. 73.

⁷⁵ *Idem.*

investigación filosófica, la experiencia pragmática parece ser propia de científicos sociales⁷⁶.

Por otro lado, en el contexto de la *aproximación praxeológica*, pueden encontrarse tres modalidades de uso de los escritos de Foucault. En primer lugar, la *utilización programática* que consiste en una recepción que intenta proseguir o completar proyectos de investigación que el propio Foucault sólo esbozó o no alcanzó a concluir⁷⁷. En segundo término, el *uso autopoiético o estético* que entiende los textos de Foucault como un medio para trastocar la propia relación que uno tiene con las verdades que ha recibido, es decir, como un vehículo para la transformación del sujeto-lector⁷⁸. En tercer lugar, el *trabajo inventivo o heurístico* que recurre a las herramientas conceptuales de Foucault con el fin de abordar objetos que él propiamente no llegó a explorar nunca⁷⁹. En esta última perspectiva, puede vislumbrarse que los conceptos de contingencia, problematización y práctica divisoria representan las herramientas analíticas más fructíferas para abrir una diversidad de investigaciones⁸⁰.

Ahora bien, sin perjuicio de lo anterior, la separación de la *dimensión hermenéutica* y del *enfoque praxeológico* podría suponer una desarticulación peligrosa. No es posible llevar a cabo un uso plausible y significativo de la contribución foucaultiana sin una comprensión meridiana y anterior de algunos de los sentidos que reposan en los escritos. Asimismo, tampoco puede pretenderse alcanzar una interpretación que establezca el sentido último de los textos, ya que estos mismos se resisten a dicha lectura cerrada y promueven una heterogeneidad de análisis en que «la verdad de lo dicho» realmente no existe. Por tanto, debemos tomar distancia de una *hermenéutica* del pensamiento de Foucault que no se defina como antesala para una intervención práctica, del mismo modo que tendríamos que descalificar cualquier *praxeología* que se presente como un recurso completamente autosuficiente.

Por tales motivos, en nuestro caso, hemos optado por situar la investigación en un punto intermedio que nos haga posible interpretar un conjunto

⁷⁶ Francisco Vázquez García. «Cómo Hacer Cosas con Foucault». *Op. Cit.*, p. 74.

⁷⁷ *Idem*. Aquí puede inscribirse el trabajo de Francisco Ortega con respecto a la genealogía de la amistad (Cfr.: Francisco Ortega. *Genealogías da Amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002) o de Wilhelm Schmid sobre la cuestión del arte de vivir (Cfr.: Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. *Op. Cit.*)

⁷⁸ Francisco Vázquez García. «Cómo Hacer Cosas con Foucault». *Op. Cit.*, p. 74. Esta utilización puede encontrarse en el ámbito de los estudios referentes a la homosexualidad. Por ejemplo, el libro de Eribon sobre la «cuestión gay» parece tener una impronta de estas características, ya que expone la figura de Foucault como una especie de «modelo» (Cfr.: Didier Eribon. *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Barcelona: Anagrama, 2001). También el trabajo de Halperin se orienta en una dirección semejante, al proponer la vida y la obra de Foucault como fuente de inspiración de la política *Queer* (Cfr.: David Halperin. *San Foucault*. Buenos Aires: Ediciones Literales, 2000).

⁷⁹ *Ib.*, p. 76. Este es el caso de las investigaciones de Vázquez y Moreno sobre la prostitución o la moral sexual en España (Cfr.: F. Vázquez García, A. Moreno Mengíbar. *Poder y Prostitución en Sevilla (Siglos XIV al XX)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998; *Sexo y Razón. Una Genealogía de la Moral Sexual en España*. Madrid: Akal, 1997), de Varela y Álvarez Uría sobre la escuela (Cfr.: Julia Varela, Fernando Álvarez Uría. *Arqueología de la Escuela*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991) o de Rodríguez Magda sobre el feminismo (Cfr.: Rosa María Rodríguez Magda. *Foucault y la Genealogía de los Sexos*. Barcelona: Anthropos, 1999).

⁸⁰ *Ib.*, p. 80 ss.

heterogéneo de escritos, desprendiéndonos del objetivo de descifrar la naturaleza verdadera y aún no advertida de la obra, y que nos permita su utilización en función de una de las cuestiones claves de la filosofía de Foucault: *la pregunta por el presente*. Es decir, nuestro uso de las herramientas foucaultianas tiene un carácter programático, puesto que explora la reflexión ética del pensador conduciéndola a enfrentar los dilemas que atraviesan a nuestras sociedades contemporáneas. De esta manera, consideramos haber resuelto la dificultad que inicialmente desestabilizaba nuestro proyecto de tesis doctoral.

En efecto, nos propusimos realizar una hermenéutica de libros, entrevistas, conferencias y cursos desarrollados por Foucault durante más de tres décadas, que se centrara en el papel que juega la ética dentro de esta trayectoria. Pero esto no era suficiente, ya que nos hacía volver al problema de «academizar» a Foucault. Por eso, con el objetivo de no colocarnos «demasiado fuera» de su pensamiento, asumimos el carácter abierto de la investigación, nos desprendimos de la exigencia de elaborar una interpretación global de su pensamiento y dirigimos el análisis a dilucidar un espacio de intervención de la propuesta ética foucaultiana en el horizonte de nuestra actualidad. Para efectuar este trabajo, entonces, nos hemos liberado de un enfoque que se restringe a señalar períodos o etapas dentro del pensamiento del filósofo francés. Al no constituir nuestro interés, exponer la verdad de su filosofía, hemos utilizado sus escritos sin someterlos a la clasificación de las fases y recorriéndolos sucesiva y transversalmente, con el propósito de leerlos desde la posible actualidad de una ética.

Estos mismos criterios han permitido seleccionar flexiblemente las fuentes bibliográficas que nos han servido de soporte. Hemos recurrido a las obras principales de Foucault y a otros escritos menores como conferencias, prefacios o pequeños artículos. Le otorgamos una especial importancia a las entrevistas, puesto que consideramos que en ellas el filósofo realiza una operación que en sus libros se encuentra más bien velada. En las entrevistas se traza con total claridad líneas de actualización, que exponen la relación que le corresponde a una formación histórica con nuestro presente⁸¹.

También nos preocupamos de manera significativa de los cursos del Collège de France, ya que ellos aportan indicios valiosísimos que nos muestran que los desplazamientos del pensamiento de Foucault no se producen por el simple abandono de una hipótesis por otra, sino por un procedimiento de experimentación y ensayo. Finalmente, además de recurrir al abundante material que brindan diversos comentaristas de la obra foucaultiana, hemos apostado por incorporar la contribución de autores cercanos a su pensamiento. Esto último no se ha llevado a cabo con el fin de proponer familiaridades entre diversos pensadores, sino con la intención de iluminar la actualidad del pensamiento foucaultiano a través de su proximidad con otros enfoques teóricos.

⁸¹ Gilles Deleuze. «Un Retrato de Foucault». *Op. Cit.*, p. 170.

La investigación que presentamos consta de tres partes que se enlazan entre sí como una secuencia y que nos parecen fieles al movimiento itinerante del pensar que atribuimos a Foucault. En la primera parte, se recorren transversalmente las principales obras del filósofo para demostrar que es posible inferir de las mismas el desarrollo de dos tipos de crítica, que se caracterizarían por una lógica de radicalización creciente. Habría una crítica que apuntaría al sujeto como categoría fundante y constituyente en el plano del pensamiento, y otra crítica que se dirigiría al sujeto como producto o formación condicionada por relaciones de poder y saber. La *crítica del sujeto* sería un requisito imprescindible para el despliegue de la *crítica a los modos de subjetivación*. Asimismo, ambas constituirían en su deriva la condición de posibilidad de la pregunta por el *sujeto ético*. Es decir, sin el desarrollo hasta sus últimas consecuencias de los aparatos analíticos presentes en cada una de las críticas, no se podría abrir el espacio reflexivo sobre una subjetividad entendida como relación ética.

La segunda parte enfrenta este campo problemático que el trabajo crítico simplemente había logrado iluminar. Esto es: la cuestión del *sujeto ético* que, como es característico del modo de proceder de la reflexión foucaultiana, debe ser sometida a una exploración genealógica. En tal sentido, esta sección estudia los aspectos centrales de la forma en que el filósofo francés escribe la historia, como un preámbulo para lo que será su específica narración de los diferentes modos de *autoconformación* de la subjetividad que se han articulado a través de los siglos. Exponemos, por tanto, una *genealogía de la ética* que se despliega en una secuencia de tres escenas: la antigüedad grecorromana, el cristianismo y la modernidad. Esta genealogía concluye constatando el horizonte problemático de nuestra actualidad, es decir, el espacio en que se disuelve la posibilidad de una ética como *estética de la existencia*. Así pues, la *genealogía de la ética* también funciona como condición de posibilidad. En este caso, de la necesidad de proponer una alternativa para los dilemas de nuestro presente.

La tercera parte desarrolla este momento constructivo de una alternativa y explora sus dificultades y tensiones internas. Se estudia la *pars construens* de la filosofía foucaultiana como elaboración de una ética que apuesta por la configuración estética de la propia existencia y por el *cuidado de la libertad*. En cierta medida, el estudio desliza las salidas que el propio Foucault bosquejó para aquellos laberintos a los cuales conducían sus análisis: la cuestión del sujeto, del saber, del poder o de la verdad. Finalmente, en esta última parte, se busca establecer la actualidad y la riqueza de la propuesta ética de Foucault, en atención a los fenómenos de la sociedad contemporánea. Cabe decir, en tal sentido, que esta tesis quiere demostrar que aún hace falta una labor paciente de relectura, comentario y utilización de los escritos foucaultianos, que nos permita obtener de ellos toda la fuerza política de transformación que su autor imprimió en los mismos. Eso, claro está, si es que aún estamos dispuestos a pensar con el fin de modificarnos a nosotros mismos y al mundo resquebrajado que nos rodea.

Foucault soñaba con una recepción de su filosofía que fuese «más allá» de él para *pensar con él*. Así lo revelan sus reflexiones sobre el autor y la obra o su comprensión de la teoría como una «caja de herramientas». Jamás pretendió fundar una escuela que garantizara la preservación de su figura intelectual después de su muerte y fue expresamente renuente a la publicación de cualquier inédito. En ese sentido, seguramente le incomodaría que alguien se atribuyese la denominación de «foucaultiano» para definir su cercanía respecto a dicha filosofía.

Foucault, por el contrario, quiere lectores que lo utilicen, lo deformen, lo hagan chirriar y lo lleven al límite, porque al fin y al cabo a la gente que se ama se la incorpora⁸². Con este espíritu, hemos decidido pensar a Foucault, animados por el propósito último de obtener de su filosofía las herramientas conceptuales que nos permitan afrontar investigaciones futuras. Desde este prisma, esta tesis doctoral pretende inaugurar una serie de búsquedas que esperamos desarrollar más adelante. El viaje aquí, para nosotros, sólo ha comenzado.

Agradecimientos

Quiero dejar constancia de mi reconocimiento al Ministerio de Planificación y Cooperación Nacional de la República de Chile que me concedió una beca para la realización de mis estudios de doctorado. Sin ese apoyo y el patrocinio de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación de Santiago de Chile, y en particular de la persona del Rector Raúl Navarro Piñeiro, este trabajo no hubiera alcanzado jamás su realización. De igual manera, deseo agradecer al Dr. Graciano González Rodríguez-Arnáiz, profesor de la Universidad Complutense de Madrid, su respaldo personal imprescindible y su labor minuciosa en la corrección de los borradores de esta investigación. Su guía, su orientación y su empuje han sido decisivos a la hora de que esta tesis llegara a puerto.

Me gustaría también testimoniarle mis agradecimientos a una serie de personas que, en mayor o menor medida, y quizás sin siquiera saberlo han sido partícipes y acicates del proceso creativo que ha dado nacimiento a esta *Ética para un Rostro de Arena*. En primer lugar, a Carmén López Ferreiros, mi compañera, cuyo amor ha sabido expresarse en la paciencia que ha tenido con mis momentos de duda y de claridad, así como en el rigor severo y admirable con el que ha leído mis innumerables borradores. A mis padres y a mi hermano, que desde el otro lado del Océano y a las orillas de los Andes, me han sabido esperar y con su afecto nostálgico me han dado una fuerza que se renueva cada día. A los amigos y a las amigas que en la lucidez de las noches de bohemia o en la inmediatez vertiginosa de los mensajes electrónicos han estado ahí para escuchar mis divagaciones e interpelarme con toda justicia.

⁸² Michel Foucault. «Entrevista sobre la Prisión: el Libro y su Método». *Op. Cit.*, p. 312.

Tengo una deuda especial con Francisco Ortega, profesor de Filosofía del Instituto de Medicina Social de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, quien me prestó una colaboración extraordinaria al poner a mi disposición su obra y una serie de materiales bibliográficos que de otro modo no habría podido obtener. A Tomás Abraham le agradezco que hiciera llegar a mis manos la traducción del seminario dictado por Foucault en la Universidad de Berkeley en 1983 y el testimonio sobre su experiencia junto al filósofo francés en Vincennes. En el momento en que buscaba una aproximación a la obra de Foucault que fuese afín con su propio estilo filosófico, mi encuentro con Germán Cano fue muy valioso. Su aliento y su lectura estimulante de este trabajo han sido una inyección de confianza para aventurarme en el camino escarpado de la tesis doctoral. A la hora del diseño formal del texto, me he guiado por los consejos y la amistad de Gemma Muñoz Alonso López. Todo lo que pudiera mejorar en este aspecto, seguramente es causa de no haber seguido sus enseñanzas hasta las últimas consecuencias.

Deseo, finalmente, agradecer a mis profesores de doctorado del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología) de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, su capacidad de estímulo intelectual y la oportunidad formativa que me han dado. En particular, a José Miguel Marinas quien «involuntariamente» me reinició en Foucault. Algún día pagaré la deuda que tengo con él de realizar una tesis sobre Foucault y el psicoanálisis...

De igual modo, quiero dejar un testimonio de mi reconocimiento a mis colegas profesores de Santiago de Chile, que se ennoblecen y crecen cada día frente a las dificultades que supone la educación universitaria y escolar en nuestro país. Que este escrito sea un homenaje silencioso para ellos, cuyo trabajo anónimo reinventa los espacios de libertad, creación y crítica que un mundo ensombrecido por la violencia necesita cada vez con mayor urgencia.

Rodrigo Castro Orellana
Pontevedra, 25 de junio de 2004

Primera Parte

Un Rostro de Arena: Muerte del Sujeto y Nacimiento de la Subjetivación

Primera Parte

Un Rostro de Arena: Muerte del Sujeto y Nacimiento de la Subjetivación

El trabajo filosófico foucaultiano ha proporcionado numerosas herramientas para abordar la problemática del sujeto desde diferentes enfoques. Esto se explica por la importancia que el autor atribuyó a la cuestión del sujeto como uno de los ejes articuladores de su pensamiento. De hecho, podría sostenerse que este problema es la inquietud permanente que alienta unas investigaciones que se han desplazado por territorios que la filosofía académica en general ha desconsiderado: la locura, la criminalidad o la sexualidad. Sin embargo, rescatar ese conjunto de herramientas de análisis sobre el sujeto, así como el propósito de un pensamiento que somete a crítica esta idea, solamente puede ser posible a partir de una clarificación de los términos y de las nociones con que se despliega la batería conceptual foucaultiana. Dicha tarea supone identificar y diferenciar el desarrollo de dos críticas dentro de los textos de Michel Foucault¹.

En primer lugar, existiría una crítica a la noción de sujeto como categoría, en sus usos teóricos y metodológicos, que podría observarse en *Las Palabras y las Cosas* como confrontación con la idea de hombre de la edad moderna; y en *La Arqueología del Saber* como esfuerzo por describir las condiciones de posibilidad de un discurso sin sujeto que lo fundamente. A esta primera crítica podría asociarse la tematización de la literatura como un espacio en que se experimenta «**el hundimiento de la subjetividad filosófica**»², o las diversas referencias de Foucault con respecto a su particular escepticismo antropológico. De esto último, son un claro ejemplo la perspectiva historiográfica foucaultiana, su lectura política de estrategias de poder sin estrategia, la interpelación al discurso de las ciencias humanas, o su interés por fundamentar una ética sin referencia a universales morales.

Luego, habría un segundo ámbito crítico que se dirigiría al sujeto como entidad empírica dominada por determinados mecanismos de producción. Se trata de una noción de sujeto que subraya el aspecto más negativo del concepto: estar sometido a otro por alguna forma de coerción. Esta determinación de la subjetividad, su modelación por prácticas de poder y saber, recibirá el nombre de *subjetivación* y constituye el objeto específico de la segunda crítica. Tal enfoque

¹ Recogemos en este punto el enfoque de Álvarez Yáñez. Cfr.: Jorge Álvarez Yáñez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995, p. 153 ss.

² Michel Foucault. «Prefacio a la Transgresión» («Préface à la Transgression». *Critique*, N° 195-196: *Hommage à Georges Bataille*, Agosto-Septiembre de 1963, pp. 751-769), en: Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I. Op. Cit.*, p. 177.

aparece, de un modo evidente, en todas las investigaciones históricas sobre los procesos de individuación que Foucault inicia con *La Historia de la Locura en la Época Clásica*, y que retoma en los años setenta con *Vigilar y Castigar* y *La Voluntad de Saber*. En ellos, emerge un radical cuestionamiento de los procesos que conducen a la conformación del individuo desde lógicas de exclusión y normalización, que operan sobre él a partir de la manipulación política de su cuerpo o en la estrategia más global de remitirlo insistentemente a una verdad interior y a una identidad que impiden la posibilidad de cualquier autonomía.

La distinción entre una crítica al sujeto como categoría y una crítica a las formas de subjetivación, cumple una importante función en la interpretación de los escritos de Foucault, si se ve acompañada, además, de una definición operativa de ciertos conceptos fundamentales. En tal sentido, resulta primordial, como punto de partida, la noción clave de *subjetividad*. Con palabras de Sauquillo, diríamos que la *subjetividad* sería **«la forma en que los sujetos se constituyen y se producen como sujetos»**³, entendiendo que esta constitución y producción pueden darse tanto en un plano epistémico como en uno práctico. El primero de dichos planos se refiere a la noción tradicional de sujeto como recurso teórico a una *subjetividad* fuerte; y el segundo alude al sujeto concreto, en que se encarna un tipo de *subjetividad* producida por diversos dispositivos. En principio, la noción de *subjetivación* se referiría a estos últimos procesos de elaboración de la *subjetividad*; y por ende, tendría una significación equivalente a la que suponen los términos de *sujeción* e *individuación*.

No obstante, más allá de la clarificación de los términos, nos parece relevante esta distinción de dos esferas críticas, porque muestra dos líneas de investigación que se cruzan y que recorren transversalmente los textos foucaultianos. Esto supone una lectura no lineal del pensamiento de Foucault que torna complejas las separaciones de la obra en etapas o períodos, así como también desacredita cualquier intento de calificarla bajo la figura de la desarticulación y la ruptura permanentes, puesto que evidencia un trabajo crítico con fundamento y alcance. Ahora bien, dar un énfasis a estas dos críticas no pretende articular sobre ese hecho la unidad definitiva de un pensamiento que siempre rehusó las categorías de autor y obra. No podemos, a partir de esta distinción, pensar la filosofía foucaultiana como un sistema de difícil clarificación, al que logramos por fin abordar con la luz de un sentido no advertido. Por el contrario, nos centramos en este esquema de diferenciación de dos círculos críticos con el propósito de poner en acción un pensamiento que tiene la forma del ensayo y que es una caja de herramientas abierta para la exploración incesante.

A partir de estos supuestos, nos interesa identificar en toda su dimensión y complejidad las críticas al sujeto y a la subjetivación estableciendo las conexiones entre ambas. Dichas relaciones no pueden agotarse en la mera interpretación del quehacer foucaultiano como una investigación que primero se

³ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 190.

detiene en el análisis del discurso como una realidad autónoma, y que posteriormente descubre las variables extradiscursivas que determinan el discurso, en particular: el poder. Nos interesa sostener que más allá de este legítimo enfoque, puede plantearse una relación más de fondo que no solamente implica un vínculo entre las críticas, sino también un suelo común en cuanto a la posibilidad que ellas abren. En efecto, las críticas pueden comprenderse como dos círculos dibujados uno sobre el otro, cuya diferencia es la amplitud del trazo y cuyo límite es la necesidad que plantean de formular un tercer círculo final y problemático.

Una vez que se han desplegado todas las posibilidades de las dos críticas puede tener lugar el descubrimiento de una fisura, de una brecha, que evidencia lo no-dicho, y que con toda seguridad, obsesionó a Foucault en sus últimos años de vida. Nos referimos a un descubrimiento que hace necesario distinguir el concepto de *subjetivación* de la noción de *sujeción*. Se trata de la constatación de que hay modalidades de *subjetivación* que no se reducen a la mera *sujeción*; de que existen procesos de autoconstitución de la subjetividad que implican una relación del individuo consigo mismo y no el simple sometimiento al imperativo normativo de ciertas prácticas. De hecho, Foucault va a inscribir en este recorte de la *subjetivación* la tarea de trazar el nuevo círculo de la reflexión ética. En tal sentido, se hace posible leer las críticas como una puerta de entrada o una condición de posibilidad para la problematización de la ética. En este gesto, residiría el esfuerzo por iluminar un camino o una alternativa frente a los laberintos que dibujan la crítica a la categoría de sujeto y la crítica a las formas de *subjetivación*.

CAPÍTULO I

Despertar del Sueño Antropológico

1.1 La invención del hombre

Las Palabras y las Cosas es la obra de Michel Foucault más vinculada directamente con una crítica a la categoría de sujeto. Se puede decir que este escrito encaja dentro de la necesidad de «leer bien» que Nietzsche exigía como requisito para abordar una obra, esto es: leer **«despacio, profundamente, en detalle, con cuidado, con doble intención, con buena predisposición, con ojos y dedos delicados»**⁴. Lo decimos porque una lectura desatenta de este escrito foucaultiano, que no lo coloque en una conexión con otros escritos del mismo autor, puede conducir a no ver en él más que un nihilismo antropológico y la proclama más radical del antihumanismo. Tal vez, en el caso de *Las Palabras y las Cosas*, leer con doble intención signifique entender este texto como un **«escrito en tránsito»**⁵ cuya dirección es establecer una discusión de fondo con la fenomenología, la hermenéutica y el estructuralismo, y delinear un objeto de estudio que luego será reforzado con una metodología cuya exposición se presenta en *La Arqueología del Saber*. Quizás, leer con cuidado *Las Palabras y las Cosas* suponga, además, comprender que la crítica que allí actúa como demolición del sujeto transcendental, pueda entenderse como antesala de un planteamiento ético.

Para fundamentar todo lo anterior, es preciso clarificar lo que pretende estudiar exactamente Foucault en esta obra. Como en la mayoría de sus escritos nos sorprende con la pregunta que se plantea. Se trata de problemas que en la mayoría de los casos constituyen un territorio inexplorado para la reflexión filosófica. En esta oportunidad, no es la locura como experiencia de Occidente, ni la constitución del saber médico; sino un nivel de investigaciones que se dirigen al *orden epistémico*⁶. Con dicha noción, Foucault se refiere a aquello que hace posible los conocimientos y las teorías, el suelo de positividad en que se asientan los códigos fundamentales de una cultura, así como las teorías científicas y filosóficas que pretenden explicar tales códigos. Sobre ese suelo, en lo que también denominará **«experiencia desnuda del orden»**⁷, luchan teorías e interpretaciones que, aunque opuestas, señalan una raíz común en cuanto a las condiciones que han hecho posible su discursividad. Antes de las palabras, de las prácticas y de las

⁴ Friedrich Nietzsche. *Aurora. Pensamientos sobre los Prejuicios Morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 63 y 64.

⁵ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 103.

⁶ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo Veintiuno, 1968, p. 6 ss. (*Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris. Gallimard, 1966).

⁷ *Ib.*, p. 6.

ideas, existe un estructura o *episteme* que explica el hecho de que se produzcan y la eventual transformación de las mismas.

Como se verá, el problema de *Las Palabras y las Cosas* implica un cambio en la mirada, una nueva perspectiva epistemológica en que habría que considerar a la *episteme* como el nivel más fundamental y arcaico de nuestro saber. La investigación orientada hacia este territorio en que se da el orden en su ser bruto y que ahora sale a la luz, recibe por parte de Foucault el nombre de *arqueología*, e implica un tipo de estudio que es preciso no confundir con una doxología, esto es: con la revisión de las opiniones, los intereses y los argumentos en que se despliega el conocimiento. Por el contrario, la *arqueología* no toma en cuenta los personajes y su historia; su preocupación se limita a definir las condiciones que han hecho posible pensar de determinada forma⁸.

Tales condiciones de posibilidad, como sostienen correctamente Dreyfus y Rabinow, no representan estructuras atemporales⁹; son, en sentido estricto, un *a priori histórico*. Esto quiere decir que la *episteme* se ubica en un marco de historicidad. Para Foucault, no hay estructuras formales por encima de los acontecimientos que escapen a cualquier contingencia, sino que existe un conjunto de reglas que determinan, de antemano, las condiciones para el despliegue de una práctica discursiva, y cuya naturaleza no se impone desde el exterior a los elementos que relacionan ya que se hallan comprometidas en aquello mismo que ligan. De este modo, puede sostenerse que **«el a priori de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable»**¹⁰.

Así pues, *Las Palabras y las Cosas* puede presentarse como una historia del orden de las cosas, en la cual se describe una estructura solidísima que opera como una especie de inconsciente de nuestro saber y que, a su vez, se encuentra sujeta a una serie de discontinuidades o mutaciones. En tal sentido, pueden mencionarse dos grandes rupturas *epistémicas* de la cultura occidental: aquella que inaugura la época clásica en el siglo XVII y aquella que marca el inicio de la modernidad en el siglo XIX¹¹. Una distinción como la indicada, no implica en ningún caso una confirmación de los progresos históricos que alcanzaría la razón en su afán por conocer, sino que supone que el universo de reglas que le da orden y estructura a nuestro saber ha sido alterado de un modo profundo y prolongado a través de los siglos.

Este carácter histórico de la *episteme* constituye la piedra angular que sostiene la argumentación de *Las Palabras y las Cosas*, puesto que a partir de esta clave va a ser posible afirmar que la catedral del saber moderno se sustenta en la instauración del hombre como fundamento del conocimiento. Dicho de otro modo, la idea de un *a priori histórico* permite formular la pregunta por las condiciones

⁸ *Ib.*, p. 198.

⁹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit., p. 37.

¹⁰ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber*. Op. Cit., p. 217.

¹¹ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit., p. 7.

que han hecho posible que el hombre llegue a jugar un rol dentro de ese conjunto de reglas que marcan la pauta de nuestros discursos y de nuestro modo de ver el mundo. Solamente de esta forma es posible entender que el hombre sea una invención reciente y el tono profético con que Foucault anuncia su eventual desaparición. Se trata, y éste es el hecho central, de dos acontecimientos que se dan en el plano de la *episteme* y de sus transformaciones internas.

Con el propósito de explicar cabalmente este papel del hombre en el orden epistémico, analizaremos las dos rupturas antes mencionadas. Para llevar a cabo esta empresa, seguiremos la secuencia dentro de las estructuras fundamentales de nuestro saber, que nos conduce a la constitución progresiva de la figura del hombre como elemento determinante. En tal sentido, la historia de esta singular invención puede remontarse a finales del siglo XVI, en donde opera un desplazamiento decisivo que marcará una ruptura entre la *episteme* renacentista y la *episteme* clásica: el giro desde un saber sustentado en la *semejanza* a uno cuya determinación viene dada por la *representación*.

Para decirlo de forma sencilla, las características del saber previas a esta primera gran ruptura, responden a la imagen de una pintura que repite en cada uno de sus trazos las huellas de una realidad transparente. Foucault lo expresa de un modo singularmente poético: **«el mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre»**¹². Dentro de esta lógica, el análisis foucaultiano identifica cuatro figuras que señalan la modalidad de articulación del saber de la *semejanza*. Estas son: la *convenientia*, la *aemulatio*, la *analogia* y la *sympathia*, cada una de las cuales significa la realidad a partir de un criterio de similitud.

En efecto, las cosas del mundo son *convenientes* porque sus bordes se unen y se mezclan. Así, por ejemplo, el alma y el cuerpo establecen una relación de semejanza y una vecindad indisociable que supone que la primera es susceptible de alteración por la materia y que ésta, a su vez, puede ser objeto de corrupción por el alma¹³. De una manera parecida, las cosas también puede ser semejantes aunque se establezca una distancia entre ellas, cuestión que cae dentro de la figura de la *aemulatio* y que puede constatarse en la comprensión del hombre como un reflejo del mundo ya que porta en sí mismo todas las influencias del firmamento¹⁴.

Por su parte, la *analogia* opera como una conjunción de las dos figuras anteriores en una modalidad de la *semejanza* que implica la posibilidad de que una misma cosa establezca infinidad de parentescos con otras. Así, se torna evidente el carácter universal y polivalente de las relaciones de similitud. Este hecho puede verse, de un modo ejemplar, en la representación del cuerpo humano como una entidad que se relaciona analógicamente con un sin número de elementos del

¹² *Ib.*, p. 26.

¹³ Es la idea que plantea Porta en su obra de 1583: *De Humana Physiognomia*. Cfr.: Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. *Op. Cit.*, p. 27.

¹⁴ Así lo sostiene Paracelso en su escrito de 1559: *Liber Paramirum*. Cfr.: Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. *Op. Cit.*, p. 29.

universo. Se trata de un pensamiento que coloca al hombre dentro del cosmos como su extensión y su eco. Solamente desde tales supuestos epistémicos pueden referirse relaciones entre la carne y la gleba, los huesos y las rocas, las venas y los ríos, la vejiga y el mar, los siete miembros y los siete metales, etcétera¹⁵.

Finalmente, la *sympathia* es aquella figura que permite explicar la movilidad de las cosas en términos de atracción o aproximación entre elementos y, de un modo similar, su repulsión, rechazo o antipatía. Ambos movimientos entre realidades, el acercamiento o la distancia, suponen la presencia o la ausencia de una semejanza entre dichos elementos. Esto puede notarse con claridad en la idea de que lo pesado es atraído hacia la pesantez del suelo, como lo liviano es conducido hacia la ligereza del aire; o también puede observarse en el supuesto de que existiría una suerte de odio entre especies que impide la asimilación de las mismas y que explica su aislamiento¹⁶.

Sin embargo, resta un quinto elemento que permite la articulación de los cuatro anteriores y que hace del orden de la *semejanza* una estructura cerrada y perfecta. En efecto, las figuras que hemos mencionado hablan de las formas de la similitud. Señalan las características de un modo singular de pensamiento. Pero aún no indican nada respecto al lugar en que reside la semejanza, la manera en que se la puede ver o la modalidad de su reconocimiento. Para resolver este problema de una propiedad invisible y oculta de las cosas, se hace necesaria **«una marca que nos lo advierta: sin ella este secreto seguiría indefinidamente su sueño»**¹⁷. La similitud no puede ser el misterio no desvelado que se sustrae al pensamiento, sino que ha de habitar en la superficie de las cosas.

Por tal motivo, la *episteme* renacentista se constituye como saber de la *semejanza* en tanto que hay *signatura*. Es decir, el mundo de lo similar va a ser un mundo marcado como un gran libro lleno de códigos que esperan su lectura meticulosa. Sin la *signatura*, las cosas no pueden ser notadas como semejantes y la realidad se torna ilegible, así el signo y la interpretación encuentran un nudo fortísimo que los vincula. La hermenéutica y la semiología en el siglo XVI, se han superpuesto bajo esta figura de la semejanza, en un tipo de saber que busca el sentido tras los signos, y la ley de los signos en el descubrimiento de las cosas que son semejantes¹⁸. Se trata de una época en que el signo y lo que designa se relacionan en la misma naturaleza, una edad epistémica en que las palabras están en las cosas. Será, eso sí, por última vez; puesto que una fisura epistemológica las colocará en una *errancia* que hasta hoy es también la nuestra.

Foucault va a ilustrar con el relato de *Don Quijote* los límites de esta *episteme* renacentista, el espacio fronterizo en el que se despliega una ruptura en dicho orden del saber. En efecto, el célebre personaje de Cervantes se presenta

¹⁵ Estas relaciones son propuestas en el *Tractatus de Signaturis*, escrito por Croellius en 1608. Cfr.: Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit., p. 31.

¹⁶ Tales consideraciones sobre el doble movimiento de la *sympathia*, se exponen en *De Subtilitate Rerum*. Este texto fue escrito en 1552 por Cardano. Cfr.: Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit., p. 33.

¹⁷ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit., p. 34.

¹⁸ Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción. Foucault y una Ontología del Presente*. Op. Cit., p. 74.

como «el peregrino meticuloso que se detiene en todas las marcas de la similitud»¹⁹, su ser completo es lenguaje, narración, texto novelesco. En una frase, el personaje refleja la revuelta de los signos en la conquista absoluta de la mente de un hombre. De esta manera, toda la hazaña y la desventura quijotesca no es más que el esfuerzo permanente por comprobar que la realidad es signo y que existe una conexión de similitud entre el relato y el mundo.

No obstante, la búsqueda de las similitudes va a vivirse como locura en un mundo en el que los signos se muestran desajustados con respecto a las cosas. Vale decir, como hechos engañosos o semejanzas meramente aparentes. Una y otra vez, Don Quijote se enfrenta a la ruptura del viejo parentesco entre el lenguaje y las cosas, y así su fracaso consiste en no poder demostrar que el mundo es acorde al libro. Ante los molinos de viento que se obstinan en señalar, irónicos, su identidad de «cosas», el heroísmo se convierte en la comedia de un hombre que arriba a destiempo. El mundo ha dejado de ser una prosa. La pregunta ya no se dirige a la *signatura* y su reconocimiento complejo, sino al signo y a su capacidad de sentido y significación. Separadas las palabras de las cosas, hay que reclamar a las primeras su potestad y autoridad para nombrar a las segundas.

Por tanto, se produce un desplazamiento en la *episteme* a principios del siglo XVII que marca el inicio de una nueva época del conocimiento: la *edad clásica*. Aquí, Foucault enfrenta una importante dificultad para fundamentar el trazado de esta partición, la complejidad que implica formular un horizonte último de sentido desde el cual explicar las causas de este y otros procesos de transformación. Sin duda la discontinuidad es evidente, y el material y las fuentes a las que recurre Foucault así lo testimonian. Se deja de pensar como se había hecho hasta cierto momento y se comienza a pensar de un modo diferente.

Pero no queda claro a qué obedece semejante mutación. Ante la tensión de esa duda, la arqueología foucaultiana prefiere no atribuir el cambio a un sujeto transcendental que descubre nuevos horizontes de verdad en una lógica de progreso histórico. Prefiere, de un modo general y vago, ubicar el desplazamiento como un fenómeno que pertenece a la estructura misma de la *episteme* y dejar en suspenso la explicación más exacta de que el pensamiento escape de sí mismo y cambie²⁰. Sobre este problema volveremos más adelante, puesto que nos parece decisivo para explicar los alcances del planteamiento sobre la eventual desaparición del hombre.

Por ahora, podemos indicar que el desplazamiento epistémico que inaugura la época clásica se observa claramente, por ejemplo, en Descartes. Allí,

¹⁹ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 53.

²⁰ Foucault se refiere claramente a este problema: «¿Cómo es posible que el pensamiento tenga un lugar en el espacio del mundo, que tenga algo así como un origen y que no deje, aquí y allá, de empezar siempre de nuevo? Pero quizá no sea aún tiempo de plantear el problema; es probable que sea necesario esperar a que la arqueología del pensamiento se haya asegurado más, que conozca mejor la medida de lo que puede describir directa y positivamente, que haya definido los sistemas regulares y los encadenamientos internos a los que se dirige, para emprender el estudio del pensamiento e investigar la dirección por la que se escapa a sí mismo». Cfr. : Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 57.

los sentidos son denunciados puesto que atribuyen caracteres engañosos a las cosas y similitudes que no son más que ilusorias. De este modo, comienza a introducirse un pensamiento que desea salir del espacio confuso de la semejanza planteándose la tarea de establecer identidades y diferencias entre las realidades. En otras palabras, enfocar el mundo desde *la medida* y *el orden*. En tal sentido, el acto de la comparación, que era tan característico del saber de la semejanza, deja de tener por función mostrar un cierto orden del mundo para convertirse en una operación propia y exclusiva del orden del pensamiento.

A partir de este hecho, las rupturas entre una y otra *episteme* se irán sumando y serán cada vez más profundas. En un primer momento, hay un desplazamiento desde las relaciones analógicas que en la *episteme* renacentista conducían, como ya hemos visto, a un juego infinito de similitudes, hacia un pensamiento analítico que procede a una enumeración completa de las realidades. El mundo en el que las cosas se reflejan unas a otras en posibilidades que resultan innumerables, da espacio a un mundo en que son posibles los inventarios exhaustivos y las categorizaciones totalizantes²¹. En segundo término, se desarrolla un pensamiento que ya no se preocupa por relacionar las cosas entre sí bajo imperativos de parentesco y similitud, sino que intenta discernir las identidades de las cosas y, a partir de ese hecho, establecer los grados de diferenciación en una serie que evidencia la presencia de un orden fundamental.

En este contexto, se produce una separación muy significativa entre historia y ciencia. El pensamiento clásico distingue la aportación del saber acumulado en los textos (universo analógico de las palabras), de los juicios certeros de la ciencia (pensamiento analítico de la realidad); en tanto en cuanto lo primero constituye un *corpus* histórico digno de ser atendido, pero no necesariamente un conocimiento verdadero. Foucault cita en este punto, un pequeño trozo de la obra de Descartes: **«aún cuando hubiéramos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles... no habríamos apresado, al parecer, nada de ciencia, sino de historia»**²². De tal modo, se evidencia la pérdida de primacía del texto como lugar de la verdad, y el movimiento de ésta hacia el espacio de una percepción evidente y definida. Las palabras abandonan su compromiso con las cosas, para situarse en una neutralidad que será interrogada.

En síntesis, el elemento clave de la *episteme* clásica girará en torno al *orden* y la *medida*. Desde ese centro conceptual se pensarán los seres y sus relaciones. Por lo cual, el signo dejará de ser la marca ligada férreamente a las cosas, para instalarse en el interior del pensamiento y constituirse así en un acto del conocer²³. A partir de aquí, el saber ya no explorará lo escondido, ese lugar secreto al que señalan las palabras, sino que intentará estructurar un lenguaje que permita el análisis correcto y la combinación adecuada para señalar, indicar o clasificar la

²¹ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit., p. 61.

²² *Ib.*, p. 62.

²³ *Ib.*, p. 65.

realidad. Dicho de otra forma, el signo deja de ser el portador de la semejanza y se convierte en la herramienta del acto de nombrar.

Dada esta nueva ubicación del signo, éste deberá ser comprendido como una estructura dual que contiene tanto la idea de la cosa representada, como la idea de la cosa que representa. Foucault se refiere a esta compleja estructura del signo en el mundo clásico, indicando que **«el significante no tiene más contenido, más función y más determinación que lo que representa: le está totalmente ordenado y le es transparente; pero este contenido sólo se indica en una representación que se da como tal y lo significado se aloja sin residuo alguno ni opacidad en el interior de la representación del signo»**²⁴. De tal manera, se supone que el signo es una representación desdoblada y duplicada sobre sí misma, representatividad de la representación en tanto que ella es representable²⁵, juego de la idea sobre sí misma que tiene lugar en su propio intersticio²⁶.

Puestas las cosas de este modo, el saber ya no establece semejanzas entre las cosas más que remitiendo una representación a otra anterior, en un movimiento que se sustenta en la capacidad fundamental de la imaginación como fuente de evocación de las impresiones. En efecto, es en la imaginación como acto representativo donde vienen a establecerse las conexiones entre las diferentes impresiones de las cosas, con lo que sale a la luz el carácter continuo de las mismas. A partir de ese hecho se legitima el sueño de un ordenamiento universal de la realidad como tarea esencial de la ciencia.

Esta importancia de la representación en la *episteme* clásica puede observarse, por ejemplo, en el enfoque con que se enfrenta el problema de la gramática general respecto a las «microunidades» del discurso²⁷. Se defiende la existencia de una función representativa en esas pequeñas partículas del lenguaje que escapan a la figura del nombre: letras, vocales, sílabas, etcétera. De hecho, se llega a afirmar que en cada sonido o articulación subsiste un acto de representación del mundo. Se supone, por tanto, que el lenguaje es desde siempre y en todo su universo, acto de nombrar. Foucault ilustra este imperativo de hacer encajar la realidad completa en el orden de la representación, con una mención a Rousseau, quien describe en *Essai Sur l'Origine des Langues* la situación arcaica de una humanidad aún no plenamente constituida en que las vocales significaban las pasiones y las rudas consonantes hablaban de las necesidades²⁸.

Todas estas referencias, y muchas otras que aporta Foucault, pretenden demostrar que la teoría clásica del lenguaje se apoya en el hecho nuclear de que todo es representación, y de que representar no es otra cosa que nombrar. Efectivamente, desde estas claves se va a desplegar la generalidad del pensamiento de los siglos XVII y XVIII. Así lo plantea Foucault: **“hablar o escribir no es**

²⁴ *Ib.*, p. 70.

²⁵ *Ib.*, p. 71.

²⁶ *Ib.*, p. 73.

²⁷ *Ib.*, p. 107.

²⁸ *Ib.*, p. 108.

decir las cosas o expresarse, no es jugar con el lenguaje, es encaminarse hacia el acto soberano de la denominación, ir, a través del lenguaje, justo hasta el lugar en el que las cosas y las palabras se anudan en su esencia común y que permite darles un nombre²⁹. Por ende, asistimos a una construcción epistémica abocada al esfuerzo permanente de la denominación; conocer es atribuir un nombre a la cosa y situarla a partir de eso, dentro del orden de las representaciones.

Por tal motivo, puede constatarse un imperativo similar al del lenguaje en el campo de la historia natural y su búsqueda de una lengua bien hecha, en que reinen los nombres exactos de los seres³⁰. Dicho campo se presenta con el deseo de ordenar y clasificar la naturaleza, lo que requiere para su concreción de una naturaleza que sea continua. Ahora bien, dada esta doble exigencia de una tarea clasificatoria y de una naturaleza ordenable, la historia natural se articulará como la descripción de lo visible estructurado³¹. Esto explica que aún no pueda tener lugar, en dicho horizonte epistémico, un saber acerca de la vida, sus procesos complejos y sus discontinuidades. Solamente resulta posible la denominación precisa de los seres vivos, en tanto que son ubicados dentro de los límites de un gran cuadro: la escena totalizante de la representación.

De igual modo, podría atribuirse a este mismo suelo epistémico el fenómeno del mercantilismo durante el siglo XVIII, puesto que en semejante proceso se instaura **«una articulación reflexionada que hace de la moneda el instrumento de la representación y análisis de las riquezas y, a la inversa, de las riquezas el contenido representado por la moneda»**³². Por tanto, la moneda va a representar toda riqueza, de manera similar a como todo ser natural puede ser caracterizado dentro del marco de una taxonomía, o de forma equivalente a como el lenguaje articula en su ser el poder de nombrar. Así, vemos una vez más que la representación atraviesa todo el campo de posibilidades del pensamiento clásico.

Dicha ubicación fundamental de la representación debe colocarse en conexión con una ontología, ya que las claves epistémicas que hemos indicado, como el ordenamiento de la empiricidad, la totalización del acto denominativo, o el encadenamiento de las impresiones suponen **«el hecho de que el ser se dé sin ruptura a la representación»**³³. Entonces, iluminada por la continuidad del ser, la representación recorta en la época clásica un espacio con cerraduras muy fuertes para el pensamiento. En tal contexto, por ejemplo, la experiencia de la violencia, la vida y la muerte, el deseo y la sexualidad desmesurada tendrán necesariamente que escapar al orden³⁴ y quedar ubicadas como un territorio ajeno, la zona de una discontinuidad innombrable.

²⁹ *Ib.*, p. 122 y 123.

³⁰ *Ib.*, p. 159.

³¹ *Ib.*, p. 161.

³² *Ib.*, p. 172.

³³ *Ib.*, p. 205.

³⁴ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault. Op. Cit.*, p. 77.

Las Meninas de Velázquez es el mejor ejemplo de este espacio cerrado que constituye la representación en la época clásica³⁵. Si recorremos atentamente con nuestra mirada dicha pintura descubriremos, en primer lugar, que el espacio de la habitación retratada se abre y se vuelve a cerrar en un movimiento singular. En efecto, la habitación en la que el pintor realiza su tarea nos sorprende en una primera mirada con el hecho de que su objeto no se encuentra presente ante nuestros ojos. Por un instante, la obra nos desestabiliza al ocultarnos su centro, efímero momento de inseguridad que el autor resuelve con la ubicación de un espejo al fondo del cuarto. El reflejo que allí se observa nos salva de nuestras dudas al presentarnos la figura de los reyes como el elemento soberano que rige la obra y articula un orden completo de la misma. Podemos decir que la infanta ha venido a ver a sus padres mientras son retratados, gracias al gesto fantástico de un espejo que, abriendo el cuadro, logra cerrarlo más sobre sí mismo. De algún modo, el espejo rompe la tela para completar la obra con lo que hay allí enfrente.

Sin embargo, necesariamente todo cierre de un cuadro es una exclusión. Por eso, podría ser válido comparar la experiencia del «gran encierro» que Foucault describe en *La Historia de la Locura*³⁶, con este carácter excluyente que instauro el orden de la *episteme* clásica. En ambos casos, la experiencia trágica podría entenderse como aquello que permanece irreductible a esta operación de cierre³⁷, lo que desnuda la existencia de un *afuera* que emerge en la misma constitución del cuadro y que determina con ello la tensión de un límite. En tal perspectiva, Foucault va a ilustrar con Sade, la experiencia que el clasicismo hace respecto a sus propios límites.

Justine, Juliette o *Las 120 Jornadas de Sodoma* pueden servir como ejemplos que evidencian esta conducción del pensamiento clásico hasta su propia frontera. En ellos, Sade pone en acción un relato que no se satisface con la mera articulación literaria de unas prácticas y unos deseos; sino que aspira a su descripción detallada y minuciosa, cuestión que le da ese rasgo monótono y reiterativo a sus textos. La operación más peligrosa de la obra de Sade es decirlo todo, poner en las palabras toda la dimensión incendiaria del deseo, pronunciar una y otra vez, hasta la más ínfima de las fantasías delirantes de un cuerpo sin medida. Así pues, el libertinaje del propio Sade no es la conducta trasgresora propiamente tal, sino su afán por nombrarla. Su pecado es sustraer del silencio la violencia bestial del ser humano.

De esta forma, Sade conduce el discurso a su límite, ubica al pensamiento ante su propia sombra. El intento de representar o nombrar todo descubre, en lo extremo de su objetivo, la dificultad de capturar la fuerza de una libertad y de un deseo. Entonces, la representación clásica encuentra por debajo de sí una inmensa capa de sombra que Sade extiende a partir de la violencia y la

³⁵ Cfr. : Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas. Op. Cit.*, p. 13 a 25 y p. 299 a 303.

³⁶ Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. I.* Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 75 (*Historie de la Folie à l'Age Classique.* Paris: Plon, 1964).

³⁷ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault. Op. Cit.*, p. 66.

muerte, la vida y la sexualidad. A partir de allí, su locura no es otra cosa que la empresa de retomar tal experiencia de la sombra en los cauces de la representación, empeño febril e interminable que hace crujir la lógica del cuadro. Por eso, agrega Foucault, resulta **«muy necesario que nos demos cuenta de que, en el fondo, esta sombra de abajo es un mar por beber»**³⁸.

Como se observará, todo lo anterior nos indica que hay realidades excluidas de la lógica del cuadro en la *episteme* clásica, que emergen en determinado momento tensionando su campo discursivo y conduciendo al pensamiento fuera de sí mismo. Este acontecimiento que marca una nueva ruptura, Foucault lo localiza en la transición entre los siglos XVIII y XIX, e involucra un desplazamiento que determina el suelo epistémico en que nos encontramos aún hoy en día. Tal transformación puede ser ejemplificada a tres niveles: en el paso del análisis de las riquezas a la economía política con la tematización del trabajo, en el paso de la historia natural a la biología con el estudio de la vida, y en el paso de la gramática general a la filología con un nuevo enfoque sobre el lenguaje.

En efecto, podemos mencionar la introducción que realiza Smith del concepto de trabajo como un recorte en la vida del hombre, que constituye un principio irreductible al análisis de la representación y que, por dicha causa, desplaza las lógicas de la moneda y la riqueza como elementos centrales del análisis económico³⁹. De igual modo, podemos citar la investigación de Lamarck, en la cual se caracterizaran los seres a partir de un principio extraño al dominio de lo visible. Se trata también, en este caso, de una estructura irreductible al juego de las representaciones: el concepto de organización, noción que permite establecer la complejidad de un espacio de conexión entre funciones esenciales que determinan lo vivo⁴⁰. Por otra parte, el lenguaje deja de ser analizado como pura representación, ya que aparecen otros elementos que lo determinan y que se orientan hacia aspectos formales o sistémicos de la lengua. Esto explica que las lenguas ya no se confronten entre sí por lo que designan, sino por lo que liga a unas palabras con otras en un estudio que sitúa a estos elementos como estructuras que pertenecen a una totalidad gramatical⁴¹.

En consecuencia, las nuevas temáticas del trabajo, la vida y el lenguaje ilustran una mutación decisiva; esto es, que **«las cosas escapan, en su verdad fundamental, al espacio del cuadro»**⁴². De dicho modo, la representación se ve enfrentada a una región que le es exterior a ella misma. Podría decirse, jugando con la metáfora, que la figura de los reyes comienza a borrarse del espejo para abrir un espacio vacío dentro del cuadro de Velázquez: la imposibilidad de la *episteme* clásica de representar la representación. De hecho, probablemente sea esto último lo que explique el carácter paradójico de *Las Meninas*; su intento de

³⁸ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas. Op. Cit.*, p. 209.

³⁹ *Ib.*, p. 217 ss.

⁴⁰ *Ib.*, p. 222 ss.

⁴¹ *Ib.*, p. 228 ss.

⁴² *Ib.*, p. 235.

mostrar un universo cerrado y la ausencia de un *afuera*, manteniéndose, a la vez, como un cuadro ofrecido a nuestra mirada.

La irrupción de la nueva *episteme* moderna tiene su principal expresión en Kant, puesto que su filosofía crítica supone una exploración de las condiciones de validez de la representación, lo que implica, de suyo, estar fuera de ella⁴³. Así pues, la pregunta por la legitimidad de la representación solamente resulta posible saliendo del cuadro, en un pensamiento que problematiza sus propios derechos. Por primera vez, el espacio clásico de la representación puede ser denunciado como una metafísica dogmática, dado el hecho de que no se pregunta por sí mismo y por sus límites; cuestión que interpela al pensamiento conduciéndolo a la búsqueda de un nuevo tipo de metafísica que Kant vislumbrará en la pregunta «*was ist der mensch?*».

A este respecto, el desplazamiento epistémico del clasicismo a la modernidad puede sintetizarse en la consideración de la pregunta por el fundamento de la representación como problema central y tarea principal del pensamiento. Semejante empresa es la que determina la orientación del trabajo crítico de la reflexión filosófica; y del mismo modo, la dirección a la que conduce el terreno irreductible de la historicidad del trabajo, de la vida y el lenguaje respecto al espacio cerrado de la representación clásica. De este modo, la tarea del pensamiento moderno puede relacionarse con la vaciedad que sugieren *Las Meninas* de Velázquez, en tanto que entendemos que lo que allí se ausenta es la mirada que da fundamento y sentido a la dispersión de los personajes y los hechos en el cuadro. Dicha mirada fundamental es la que pertenece al espectador. Es decir, al hombre como figura que exige la *episteme* moderna y que aparece **«con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado»**⁴⁴.

La pregunta por el fundamento de la representación nos conduce directamente al hecho de que la representación se fundamenta en el hombre. Este es el acontecimiento medular que marca la *episteme* moderna con respecto al pensamiento clásico. Ocurre que ha sido preciso situar al saber en relación con su fundamento, y ahí ha tenido ocasión de producirse la invención de una extraña categoría que resolvía el vacío : el hombre. Por lo que puede afirmarse que antes del siglo XIX el hombre propiamente no existía, puesto que para la *episteme* clásica **«aquello que anuda todos los hilos cruzados de la representación en cuadro, jamás se encuentra presente él mismo»**⁴⁵.

Desde este argumento, Foucault niega el atributo esencial y suprahistórico del hombre en tanto que categoría del pensamiento, para enfocarlo como una mera invención que un saber reciente e inestable formula con pretensiones de trascendencia. El pensamiento clásico no posee una conciencia epistemológica del hombre como tal, lo cual se evidencia en la comprensión del

⁴³ *Ib.*, p. 237.

⁴⁴ *Ib.*, p. 304.

⁴⁵ *Ib.*, p. 300.

mundo como una realidad que al pensador solamente le cabe describir bajo el ordenamiento de los signos. El hombre no es la fuente trascendental de la significación, no es constructor ni artífice del significado puesto que el mundo aparece como una estructura existente por sí misma, y la representación como un instrumento confiable y transparente⁴⁶. En otros términos, el sujeto ordenador no puede ubicarse en el interior del cuadro. Hay una imposibilidad absoluta de que un pensamiento centrado en el orden, encuentre en su camino la figura que lo desestabiliza. Por eso, la modernidad puede calificarse como el momento en el que dicho suceso es posible, es decir: como la época del hombre.

En este último sentido, podemos indicar que ese vacío que sugería *Las Meninas* de Velázquez se ha resuelto con la «aparición de un *afuera*» cuya presencia de murmullo pretendían borrar los reyes reflejados en el espejo. La sólida trama de la *episteme* clásica se rompe y el espejo ya no puede amordazar el ruido interpelador de una época a la cual le resulta imposible pensarse a sí misma. Ahora, el espejo refleja al espectador que, en su silencio contemplativo, le da un sentido a la obra y la resuelve. Tranquilidad precaria de un mar en calma, donde ya no hay vacío, y el *afuera* «aparece» por un instante fugaz para volver a su exilio, en ese nuevo *adentro* que se llama hombre.

1.2 El hombre como callejón sin salida

Como ya se ha mencionado, *Las Meninas* de Velázquez puede interpretarse como un ejemplo notable del complejo universo de la *episteme* clásica. La imposibilidad de la representación para capturar su propia actividad, se hace evidente en el cuadro al convertir «aquello que no puede verse» en uno de los ejes de la obra. Efectivamente, «lo que no puede verse» es la luz que se encuentra fuera de la habitación y que, aún así, hace posible que veamos la escena, el gesto del pintor que se asoma fuera de la tela por un minuto y cuyo trazo pronto desaparecerá tras de la misma, o los pálidos modelos que apenas se vislumbran en el artilugio del espejo. Encerrada en sí misma, la representación clásica permanece en el espacio del «no ver». Intentando abrirse a aquello que la hace posible, se sitúa en una visión que ya pertenece a otro tiempo. Es decir, vislumbra al hombre como sujeto unificado y unificante de las significaciones, hecho con el cual se inaugura la *episteme* moderna.

No es de extrañar que precisamente en esta crisis del modelo clásico de la representación, aparezcan en el siglo XIX esas nuevas y singulares formas de saber que llamamos ciencias humanas. Tales formas de conocimiento responden de un modo ajustado a la exigencia de un suelo legitimador para la representación, colocando como centro de su interés el tema de un sujeto que sea fundamento y

⁴⁶ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 42.

finalidad del saber. Con esto, se inicia la historia del hombre en el espacio epistémico; en un gesto paradójico que abre la posibilidad de un pensamiento inédito y al mismo tiempo articula un pensamiento que es cierre y callejón sin salida. Observaremos en detalle la deriva que conduce a este pensamiento sobre el hombre de un extremo al otro de la paradoja.

En primer lugar, debemos apuntar que antes de la figura singular del hombre lo que existe es una relación de orden y continuidad entre los seres. Dado el giro epistémico de la modernidad, ese escenario se fractura para producir la discontinuidad de un ser que es sujeto y objeto entre objetos. Dicho de otra manera, el hombre **«se da cuenta de que su deseo de comprender no sólo se dirige a los objetos del mundo sino también a él mismo»**⁴⁷, y así se vuelve objeto y sujeto de su propio conocimiento. Pero dicha positividad del saber referido al hombre, implica en su misma configuración el descubrimiento paralelo de la finitud radical de éste.

Ciertamente, la existencia concreta del hombre encuentra en el trabajo, la vida y el lenguaje las determinaciones que pueden hacer posible alcanzar un conocimiento respecto a sí mismo. Sin embargo, es precisamente en los objetos que fabrica, en su organismo y en sus palabras donde el hombre se presenta como aquello que únicamente puede pensarse en términos de indefinición. La vida tiene la huella de la muerte; el trabajo hace del hombre un instrumento de producción y sus palabras suenan en el espacio irreductible de un lenguaje que es completamente anterior a él. De esta manera, el trabajo, la vida y el lenguaje atraviesan al hombre no sólo como su posibilidad de comprensión, sino como el desplome que anuncia el eventual borrado de su rostro. Para Foucault, **«la finitud del hombre se anuncia – y de manera imperiosa – en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro (...)»**⁴⁸. Esta finitud no es el simple límite que detiene al pensamiento, sino un territorio sin fronteras en que el pensamiento deambula monótono, desesperanzado y sin salida. Por ello, puede afirmarse que la *episteme* moderna es la deriva de un pensamiento enfrentado permanentemente al fin, el orden de un conocimiento que para fundar positividad precisa de una *analítica de la finitud*.

Kant y la tradición del pensamiento que él encabeza, han enfrentado esta finitud de un modo singular. Lejos de lamentarse por las limitaciones que impone, han intentado **«sacarle partido convirtiéndola en el fundamento de todo conocimiento fáctico, es decir, positivo»**⁴⁹. Se efectúa de este modo una experiencia de la finitud en que la propia finitud se responde una y otra vez a sí misma. Lo cual, opina Foucault, es la demostración de que la *episteme* moderna se mueve en un espacio de repetición y en un pensamiento sobre *lo Mismo*. En otras palabras, la finitud gira sobre sí misma en un monólogo que va y viene de lo

⁴⁷ *Ib.*, p. 49.

⁴⁸ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas. Op. Cit.*, p. 305.

⁴⁹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica. Op. Cit.*, p. 49.

positivo a lo fundamental; de la finitud que se da en el corazón mismo de mi experiencia a la finitud que encuentra en el espacio positivo de la reflexión y que responde al modo de ser del hombre. Así, por ejemplo, la muerte que determina a lo vivo es la misma que aflige a mi propia existencia individual, o el deseo que explica el comportamiento de los hombres en el proceso económico es el mismo que delimita lo deseable para mí⁵⁰.

Desde semejante perspectiva, cabría reconocer a la modernidad como el acontecimiento en el que la finitud es pensada en una referencia interminable consigo misma⁵¹. Sin embargo, no asistimos con el movimiento repetitivo de esta *analítica de la finitud* al simple límite que aborta las pretensiones del saber. Por el contrario, lo inaudito y sorprendente de este pensamiento es que busca alcanzar un conocimiento total en virtud de sus propias limitaciones. Con lo cual se muestra una tensión de fondo entre la afirmación de la finitud y la negación inmediata de la misma. De ahí que la empresa epistémica de transformar el límite en un fundamento que posibilita, produzca un espacio en que el pensamiento se duplica en una serie de estrategias fútiles que lo conducen una y otra vez a girar sobre sí mismo⁵², es decir, sobre su radical finitud. Foucault ha identificado tres parejas de elementos que reflejan estos caminos circulares del pensamiento.

La primera de ellas reside en el esfuerzo del pensamiento moderno por comprender al hombre como un *duplicado empírico-trascendental*⁵³. Aquí es nuevamente Kant quien evidencia, de manera más significativa, las características principales de esta ordenación epistémica. En efecto, su *analítica de la finitud* da origen, según el prisma foucaultiano, a dos tipos de enfoque sobre la condición duplicada del hombre que se desprenden de las vías que abren respectivamente la *estética* y la *dialéctica trascendental*. Mientras en una vía se admite que las formas de nuestra sensibilidad proporcionan las condiciones de posibilidad del conocimiento, en la otra, la deudora de la dialéctica trascendental, se apuntan las condiciones históricas, sociales y económicas que determinan al conocimiento.

En el primer enfoque, encajaría el positivismo y su pretensión de alcanzar la verdad del objeto para desde allí intentar hacer valer lo empírico a un nivel trascendental; y en la segunda perspectiva, se podría incluir al proyecto escatológico que parte de la verdad prometida del discurso para lograr asimilar lo trascendental a lo histórico. Ambas estrategias presentan de un modo similar la idea de una *verdad en sí* que anuda discurso y objeto, ya sea como la verdad del discurso obtenida a partir del objeto, o como la verdad de los objetos que procede del discurso. De este modo, más que tratarse de dos puntos de vista contrapuestos, el positivismo y la escatología constituyen dos tradiciones críticas del pensamiento con un suelo común: un movimiento de oscilación permanente entre lo empírico y lo trascendental.

⁵⁰ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 307.

⁵¹ *Ib.*, p. 309.

⁵² Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p.52.

⁵³ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 310.

En tal sentido, habría un gesto crítico en las dos tradiciones que conduce a un desplazamiento sobre el mismo eje. En la primera tradición, el gesto crítico consiste en la puesta en tela de juicio de los conocimientos imperfectos, lo que conduciría a la configuración de un saber estable. En la segunda, la crítica apunta a las formas ilusorias del conocimiento, lo que llevaría a la fundamentación de una ciencia de la historia. Así, puede observarse que ambos enfoques son incapaces de superar el carácter repetitivo de la *analítica de la finitud*, pues no logran separar completamente lo empírico y lo trascendental; y, aún más, consiguen confundirlo. Con lo cual el pensamiento moderno queda subsumido en una analítica que no logra establecer distinciones cabales, cuestión que llevará a la búsqueda de un tercer modelo que sí sea capaz de operar tal separación⁵⁴.

Este tercer enfoque debería ser capaz de nombrar a lo empírico y a lo trascendental y, a pesar de ello, mantener la tensa separación de los dos niveles. Tal discurso, según Foucault, puede encontrarse en lo que él denomina «análisis de lo vivido», es decir, en el pensamiento fenomenológico, cuyo proyecto sería la articulación de una disciplina con carácter trascendental y contenido empírico, capaz de dar cuenta del sujeto como fuente de las significaciones históricas y culturales⁵⁵. La compleja naturaleza de este proyecto puede constatarse en el empeño de la fenomenología por tomar distancia del positivismo y de la escatología, recuperando de su olvido a la trascendencia, y conjurando **«el discurso ingenuo de una verdad reducida a lo empírico y el discurso profético que al fin promete ingenuamente la venida a la experiencia de un hombre»**⁵⁶.

El «análisis de lo vivido» no adolece de ambigüedad puesto que logra satisfacer de una manera singular la doble exigencia de hacer valer lo empírico por lo trascendental sin confundir ambos niveles. Esto sucede por medio de una reflexión que, al mismo tiempo, es demasiado concreta y demasiado retirada para poder ser remitida a un positivismo o una escatología. La fenomenología va a efectuar una filosofía de «aquello que se da en la experiencia» y una filosofía de «aquello que hace posible la experiencia», en un movimiento que dada su oscilación indefinida condena el análisis a la inestabilidad, y al proyecto a permanecer incompleto. Puestas así las cosas, la fenomenología no es la impugnación más profunda del positivismo y la escatología, dado que no rompe la figura del *duplicado empírico-trascendental*.

Ciertamente, la fenomenología en su empresa de salir de las trampas del *duplicado empírico-trascendental*, termina confirmándolo y con ello trasluce su compromiso con un discurso antropológico. Entonces, el callejón sin salida continua ahí, puesto que el pensamiento prosigue girando sobre sí mismo en la dificultad de cruzar dos caminos: el estudio empírico del hombre como hecho entre hechos y el estudio del hombre como condición trascendental de posibilidad de

⁵⁴ *Ib.*, p. 312.

⁵⁵ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p.54.

⁵⁶ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 312.

todo conocimiento⁵⁷. Por ese motivo, Foucault aventura que la única verdadera impugnación del positivismo y la escatología pasa por una ruptura radical con la antropología; lo que dicho de otra forma significa interpelar la existencia del hombre como la figura inveterada que fundamenta al pensamiento moderno y su *analítica de la finitud*.

Por otra parte, el hecho determinante de que el hombre se dibuje a sí mismo dentro de la *episteme* moderna duplicándose en el espacio sin salida de lo empírico y lo trascendental, implica que la reflexión sobre dicho ser posee la forma del extrañamiento. Esto nos coloca frente a la segunda pareja de elementos que caracteriza al discurso antropológico: *el cogito y lo impensado*. Efectivamente, la particular oscilación del *duplicado empírico-trascendental* expresa que **«el hombre es también el lugar del desconocimiento»⁵⁸**; que él no se reconoce en la experiencia de una vida que lo desborda con la muerte, en un lenguaje cuyo sentido lo atraviesa y envuelve, y en el trabajo que lo somete y enajena hasta transformarlo en la pieza de una maquinaria.

Así pues, el hombre es el lugar de lo «no-conocido» para el *cogito*. Por lo cual, ya no es posible realizar dentro de la *episteme* moderna el giro cartesiano que hace del hombre una realidad transparente para la instancia soberana del *cogito*. Al contrario, es precisamente lo «no-conocido» aquello que llama una y otra vez al hombre a un «conocimiento de sí»; interpelación recurrente en la que emerge un nuevo juego de duplicación que va y viene del pensamiento a la sombra que rodea a este último. Así es como Foucault puede llegar a sostener que el hombre es ese ser construido por el ordenamiento moderno del saber que, para hacerse inteligible, debe necesariamente conducir su pensamiento a lo impensado.

No obstante, semejante tarea de aproximar el pensamiento a aquello que se le sustrae no representa un afán de dominio que logre satisfacerse. Por el hecho de que lo impensado es **«la condición de la existencia del pensamiento y de la acción, el cogito no puede absorberlo jamás enteramente»⁵⁹**. Se produce, con esto, una paradoja similar a la de una persona que intenta descubrir la oscuridad buscándola con una linterna. Cada vez que dice «allí», la luz borra por sí misma la dirección a la que apunta su dedo índice. Pero el hecho de que ver con la luz excluya automáticamente la oscuridad, no quiere decir que esta última no exista de una manera peculiar, dado que mi luz dibuja su estela gracias a la presencia irreductible de una oscuridad que la envuelve.

Evidentemente, todo esto coloca al pensamiento en una compleja tensión entre la tarea de elucidar sus propias condiciones de posibilidad y la constatación de que no es posible alcanzar un conocimiento global de dichas condiciones. Vale decir, dado que el saber es **«modificación de aquello que sabe, no se puede descubrir lo impensado sin aproximarlo»⁶⁰**, no se puede subsumir

⁵⁷ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op.Cit, p. 53.

⁵⁸ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 314.

⁵⁹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op.Cit, p. 56.

⁶⁰ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 318.

lo constitutivamente ajeno en el marco estrecho de una certidumbre. Por este motivo, el *cogito* moderno no conduce a la certeza del «soy», sino más bien a la pregunta: «¿dónde soy?», que se dirige a una vida, unas palabras y un trabajo que guardan silencio en su respuesta.

De ahí que pueda señalarse un nuevo compromiso para el pensamiento moderno: realizar la experiencia de la alteridad de la razón⁶¹. Esta tarea incesante de pensar lo impensado se muestra en una serie de derivas que caen bajo el mismo imperativo: el problema de la articulación del *Para sí* y el *En sí*; el proyecto de conducir al hombre hacia su propia esencia rompiendo las estructuras que lo desnaturalizan; la empresa de **«explicitar el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias»**⁶², o el intento de dar la palabra a lo inconsciente⁶³. En síntesis, se despliegan una infinidad de caminos que poseen en común la exigencia, inaudita para el pensamiento, de dar cuenta de su *afuera*.

Esta cuestión, en el contexto de la *episteme* clásica, habría resultado imposible formularla como problema, por el hecho de que el juego infinito de las representaciones se encierra en sí mismo excluyendo cualquier opción de tematizar la alteridad o de representar la representación. No ocurre así en el caso de la *episteme* moderna, donde lo impensado constituye mucho más que el mero residuo de un misterio que acompaña a un objeto que no puede ser conocido por completo, «presentándose» como condición fundamental. Lo impensado es, en relación con el hombre, *lo Otro*, el *afuera* cercano y próximo que también es el abismo, y que nace al mismo tiempo que el hombre⁶⁴.

Por ende, el punto de vista foucaultiano sobre las relaciones entre el *cogito* y lo impensado puede resumirse en un doble acontecimiento. Por una parte, se trataría de una mutación arqueológica compleja que conduce a la invención del hombre como ese singular ser que es sujeto y objeto del conocimiento; y, por otra parte, se trataría de la irrupción del hombre como aquella realidad a la que se le escapa su propio ser en una indeterminación que es fuga permanente hacia *lo Otro*. Dos momentos que delinean el paisaje del pensamiento moderno: su propósito de constituirse en fundamento de un saber positivo, y su persistencia en quitar el velo de lo impensado. A partir de estos condicionamientos puede llegar a comprenderse que Foucault interprete que dentro de los procesos que caracterizan al ordenamiento epistémico de la modernidad, se halla la transformación del pensamiento en una acción.

Esto último se explica en razón del esfuerzo del pensamiento moderno por establecer las fuerzas y las fuentes que lo determinan, encontrando en ese camino las potencias oscuras del inconsciente (Freud), o los mecanismos de

⁶¹ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault. Op. Cit.*, p. 80.

⁶² Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas. Op. Cit.*, p. 318.

⁶³ Las referencias, en este párrafo, apuntan al pensamiento dialéctico y la filosofía de la conciencia, a la filosofía marxista de la enajenación, al planteamiento de Hüsserl sobre el *Yo Escindido* que permite al fenomenólogo analizar el sistemas de creencias que determina el horizonte de su propio pensamiento, y a la labor psicoanalítica.

⁶⁴ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas. Op. Cit.*, p. 317.

explotación (Marx). Estos dos ejemplos ilustran el resultado de un pensamiento replegado sobre sí mismo en la búsqueda de recuperar aquello que lo rebasa, bajo una lógica donde nuevamente la reflexión moderna aparece como trabajo crítico. Dicha crítica del pensamiento operada sobre sí mismo, hace de éste una acción y una ética de la toma de conciencia y de la palabra restituida. De este modo, puede concluirse que la *episteme moderna*, articulada en el duplicado del *cogito* y lo impensado, conduce necesariamente a hacer del pensamiento un acto peligroso; la transgresora actividad de recuperar para el *cogito* aquello que a éste se le escapa dramáticamente.

Pero, ningún peligro es tan poderoso como para romper con la oscilación permanente entre el *cogito* y lo impensado. Aunque al pensamiento lo inflame en su gesta un espíritu de liberación radical, el trasfondo de lo impensado, que posibilita todo pensamiento y acción, se retira permanentemente. Cual castigo de Sísifo, el pensamiento descubre en su aventura un trasfondo que siempre se aleja y lo fuerza a regresar al punto de partida. Pero eso no es todo, a este camino sin esperanza se agrega también la cruda convicción nihilista de que un supuesto trasfondo evidenciado, en cuanto victoria sobre las formas de servidumbre y de ilusión, señalaría el fin de toda acción significativa⁶⁵. Por ende, no hay peligrosidad del pensamiento que pueda acallar el rumor del *afuera*. No hay salida a la tensión entre un *cogito* potencialmente lúcido y una experiencia que le rodea por todos lados con la sombra de lo impensado. Dicho brevemente, el hombre es un laberinto sin escapatoria.

En consecuencia, tanto el *duplicado empírico- trascendental* como el *duplicado del cogito y lo impensado* que caracterizan el modo de ser del hombre y la reflexión sobre él, representan un tipo de pensamiento que persiste una y otra vez en la finitud. En relación con estas dos figuras, se articula una tercera que dibuja otro trazo del pensamiento moderno sobre el hombre. Nos referimos al *retroceso y el retorno al origen*. En esta nueva figura, se verá la relación que supone la idea del hombre con la historicidad y cómo nuevamente el hombre se ve encerrado en sus propios dobles.

Esto último puede comprenderse en tanto en cuanto constatamos que el hombre experimenta el trabajo, la vida y el lenguaje como contenidos empíricos previos a él y que le esconden el conocimiento de su origen⁶⁶. De esa manera, el hombre se descubre ligado a una historicidad ya hecha, a unas palabras que fueron pronunciadas, a una vida que se le brinda y luego se le retira, y a un trabajo cuya mecánica de producción lejos de crearla él mismo le antecede y lo produce. En este sentido, el hombre nunca es contemporáneo del origen que se esboza en el tiempo de las cosas y que, cuando intenta definirse como ser vivo, ser que habla o ser que trabaja, descubre su propio comienzo sobre el fondo de una vida, un lenguaje y unas formas de producción que ya se han iniciado mucho antes que él⁶⁷.

⁶⁵ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p.58.

⁶⁶ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault*. Op. Cit, p. 80.

⁶⁷ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 321.

Por ende, el hombre se enfrenta otra vez a una imposibilidad fundamental: el origen se sustrae y se retira. Ante lo cual, el pensamiento moderno va a abocarse a la tarea de restituir el dominio de lo originario, descubriendo allí el retroceso del origen y avanzando **«en la dirección en que se realiza este retroceso y no cesa de profundizarse»**⁶⁸. Se trata de una empresa paradójica que va más allá de la experiencia para descubrir aquello que en su retiro la sostiene y la fundamenta. Es a esta aventura del retorno o el retroceso a la que el pensamiento se consagra.

Aquí estarían, por una parte, Hegel, Marx o Spengler quienes conducen al pensamiento hacia una curvatura sobre sí mismo que va desde las contradicciones que dificultan capturar el origen de la historia, a la inteligibilidad de las mismas. Este desenlace supone la comprensión del origen del hombre como retorno y acabamiento, cumplimiento del sentido de la historia y del pensar. Pero también, por otra parte, se encontrarían Nietzsche, Heidegger o Hölderlin, en quienes esta búsqueda se asume como un desgarramiento frente a la retirada incesante e irreductible del origen. En estos últimos, ya no se trata del retorno prometido por la historia como una curva que se resuelve con perfección, sino de la ruptura trágica que anuncia **«el retroceso extremo del origen»**⁶⁹.

Ahora bien, ambas tradiciones sugieren que el pensamiento moderno sobre lo originario, ya sea como un origen que retorna o como un origen que retrocede sin fin, constituye un movimiento de la reflexión sobre *lo Mismo*. Este movimiento, victorioso o trágico, es la repetición de la finitud en su nivel más profundo como **«relación insuperable del ser del hombre con el tiempo»**⁷⁰. El duplicado del retorno y del retroceso al origen responde de lleno a la lógica de la *analítica de la finitud*, al articular una vez más el doble juego de lo positivo y de lo fundamental. En este caso particular, dicho juego consiste, primero, en reconocer que el hombre no es la fuente de su propio ser y que tampoco puede regresar a los comienzos de su historia; y, después, en pretender al mismo tiempo que tales restricciones no sean un límite y que puedan configurarse en la fuente trascendental que sostiene la historia⁷¹. Por tanto, esta tercera figura de la *analítica de la finitud* señala la ambivalencia entre un hombre que no puede alcanzar el origen de su historia y un hombre que pretende ser el fundamento de esa misma historia. Se reitera, así, el movimiento del pensar sobre *lo Mismo*, cuyo desarrollo encuentra a cada paso que avanza la inestabilidad del camino, la oscilación en la que *lo Otro* muestra su rostro.

De este modo, se cierra el panorama de la *episteme* moderna como una *analítica de la finitud* que se lleva a cabo en una triple figura, a través de cuyas complejidades se expresan las tensiones de un pensamiento marcado por el énfasis

⁶⁸ *Ib.*, p. 324.

⁶⁹ *Ib.*, p. 325.

⁷⁰ *Ib.*, p. 326.

⁷¹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 62.

antropológico. Foucault, no solamente demuestra con esta triple figura las dificultades que arrastra la categoría del hombre como elemento principal del pensamiento moderno, sino que, además, evidencia que el hombre se ubica dentro de dicho concierto epistémico como un verdadero callejón sin salida. En tal contexto, la historia del orden cognitivo de la modernidad también puede inscribirse en una historia de *lo Mismo*, cuya singularidad es la búsqueda del fundamento en un ser finito⁷², pero que posee la densidad de una secuencia de estrategias fallidas que conducen al pensamiento hacia su propia monotonía.

Tales estrategias son las tres figuras de la *analítica de la finitud* que hemos mencionado, pero pueden, según el enfoque de Dreyfus y Rabinow, resumirse, también, en tres modelos explicativos del ser del hombre: la *reducción*, la *clarificación* y la *interpretación*⁷³. Efectivamente, tendríamos en primera instancia la dificultad de que una *reducción* del hombre a su dimensión empírica hace imposible justificar la posibilidad del conocimiento. De igual modo, rescatar exclusivamente la dimensión trascendental impide dar cuenta de una objetividad científica y del carácter contingente de la naturaleza empírica del hombre. Por ende, en ambos casos, el problema consiste en la imposibilidad de efectuar un análisis que logre separar lo empírico de lo trascendental, sin que ello conduzca necesariamente a un reduccionismo.

Esto explica la necesidad de recurrir a una segunda estrategia cuyo propósito es precisamente *clarificar* los dos niveles, distinguirlos y reconocerlos en su diferencia. Este segundo modelo se caracteriza por su ambigüedad, que puede ejemplificarse con algunos aspectos de la filosofía heideggeriana, como la afirmación de que el *Dasein* o las prácticas humanas son, a la vez, un hecho y una condición de posibilidad. Esto último no se enfrenta como una contraposición, y, por lo mismo, no se formula como algo que deba resolverse. Para Foucault, es esta ambigüedad del discurso de corte fenomenológico la que da su horizonte de sentido a un tercer proyecto: la labor hermenéutica.

Esta última estrategia pretende resolver el conjunto de estos problemas dándole un sentido a esa dimensión de la experiencia en la que el hombre no se reconoce, intentando desentrañar el lenguaje de la alteridad y la contingencia que desfondan al sujeto por todas partes. A partir de semejante objetivo, la *interpretación* pretende alcanzar un sentido de la historia en términos de una marcha lúcida hacia el momento final en el que el hombre se apropia de su origen y de la racionalidad de su historia, o en la forma de un pensamiento de la ausencia que hace del olvido y del dolor los espacios para una recuperación fugaz del hombre. Por esto, Dreyfus y Rabinow señalan que estos dos proyectos de la *interpretación* hacen suya la experiencia de la finalización del hombre, **«terminan –ya sea en la satisfacción o en la desesperación- con el aniquilamiento del hombre y de la historia»**⁷⁴.

⁷² Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit., p. 102.

⁷³ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p.63.

⁷⁴ *Idem*.

Llegados a este punto, podemos vislumbrar que las estrategias de la *reducción*, la *clarificación* y la *interpretación* se cruzan con las figuras de la *analítica de la finitud* describiendo un sin número de posibilidades para el pensamiento que resumen apretadamente el camino complejo y embrollado de más de dos siglos de búsquedas. Además, siguiendo a Foucault, se puede diagnosticar que dicha constelación de pensamientos han hecho uso de una difícil pieza epistemológica: el hombre. En todos ellos subyace la pregunta por el hombre, que desde la perspectiva epistémica y foucaultiana tiene una respuesta concreta: el hombre es esa inestable categoría de nuestro pensamiento cuyo contenido permite que, pese a ser una realidad desbordada, pueda configurarse como sujeto y alumbrar un conocimiento antropocéntrico.

Dicho de otra manera, para Foucault no cabe divagar sobre la naturaleza esencial del hombre, su función constituyente o fundamentadora. Se precisa reconocer previamente que el hombre es un dibujo de nuestra configuración epistémica, que representa un determinado momento histórico del pensar donde se anudan sujeto y objeto del saber a una misma figura. A partir de ese hecho, se articulan una serie de reflexiones con una tensión y unas dificultades enormes. Vale decir, es necesario comprender al hombre como una forma de pensar problemática y plagada de complicaciones que responden a los supuestos que él encarna para el saber moderno.

El hombre es la categoría del pensamiento que se presenta como *analítica de la finitud*, y esta última, no es otra cosa que el doble movimiento de un pensar que manifiesta las determinaciones radicales del hombre, y que, además, convierte al ser mismo del hombre en fundamento de estas determinaciones dentro de una operación de oscilación permanente. El pensamiento se lanza, de este modo, a una tarea de conquista de su propia alteridad, de los contenidos de la experiencia que se retiran, de lo impensado que se escapa, o del origen que retrocede. Así se intenta que *lo Otro* se haga próximo. El pensamiento no sale de este juego; y, en ese juego, el hombre no es otra cosa que una aporía.

El pensamiento moderno va **«hacia el develamiento siempre por realizar de lo Mismo»**⁷⁵. Se trata de un develamiento siempre pendiente, que nunca podría hacer caer el tupido velo de malla que cubre lo completamente *Otro*, y cuyo anuncio reiterado no se hace sin la aparición del *doble*. Ese *doble* es el hombre como invención del pensar que se tensa y duplica entre *lo empírico* y *lo trascendental*, entre *el cogito* y *lo impensado* y entre *el retorno* y *el retroceso del origen*. Así pues, resulta legítimo sostener que el hombre, para Foucault, representa un «itinerario ulisiaco» del pensamiento, una aventura que no ha sido más que un retorno repetido a la isla natal de *lo Mismo*⁷⁶.

⁷⁵ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 330.

⁷⁶ Aquí hago uso de una imagen que utiliza Lévinas. Cfr: Emmanuel Lévinas. *Humanismo del Otro Hombre*. Madrid: Caparrós, 1998, p. 39. Ciertamente, en dicho texto la referencia de Lévinas a la metáfora del viaje de Ulises tiene otros alcances. Pero, también es cierto que se encuentra pendiente una reflexión que haga dialogar a propósito de la cuestión de *lo Mismo* y *lo Otro*, dos obras fundamentales de Foucault y Lévinas: *Las Palabras y las Cosas* y *Totalidad e Infinito*.

En conclusión, establecido el hecho de que el hombre constituye un pensamiento marcado por la imposibilidad de ir más allá de sí mismo, cabe colocar sobre la mesa la pregunta por la posibilidad de un pensamiento diferente. Esta opción implicaría la existencia de un discurso que sería capaz de liberarse de la duplicación y del juego sin salida que implica la *analítica de la finitud*. Dicho discurso, tendría que responder a una nueva mutación arqueológica, tal vez aún silenciosa y confusa para nosotros. Ese acontecimiento vendría a confirmar que si el hombre ha sido una invención reciente, también puede ser una palabra que se escribe con una mano mientras con la otra se borra.

1.3 Pensar en el vacío del hombre desaparecido

Hasta ahora hemos podido observar la modalidad en que se ha hecho posible que el hombre pueda constituirse en sujeto y objeto en el espacio del saber moderno. Este hecho sería **«explicable en lo que respecta a su irrupción y criticable en cuanto se presume investido de necesidad»⁷⁷**; doble dimensión que caracteriza al enfoque foucaultiano en su desplazamiento entre una descripción arqueológica y el cuestionamiento radical de una forma de reflexión que ralentiza el advenimiento de nuevas formas del pensar. En lo siguiente desarrollaremos esta segunda dimensión del análisis, centrándonos en los aspectos críticos que se encuentran aparejados con la invención del hombre dentro de la *episteme* moderna.

Situados en dicha perspectiva, cabe indicar que la crítica respecto a la presunción de necesidad con que se instala la reflexión antropológica en el saber moderno, debe entenderse como una crítica a la insistencia del pensamiento filosófico en hacer valer al hombre como fundamento de su propia finitud; un cuestionamiento del intento reiterado de fundamentar la finitud en relación a sí misma. Para Foucault, un pensamiento que se obstina en dicho empeño, adquiere un carácter oscilante y ambiguo que se explica por la dificultad de desprenderse de la noción de sujeto constituyente que supone la idea de hombre⁷⁸. En tal sentido, Kant no solamente es responsable de despertar a la razón de su sueño dogmático interrogándola por sus propios límites en el campo del conocimiento, sino que conduce también el pensamiento al nuevo dogmatismo de la antropología: establecer lo humano como medio de acceso a la verdad y fundamento de todo conocimiento.

Con semejante operación, el hombre aparece como la clave de un pensamiento que se encierra en un singular sueño dogmático, la fe secularizada y ciega en lo humano como aquello que ocupará el espacio vacío que los dioses han dejado en el mundo. De este modo, la antropología reproduce la interioridad

⁷⁷ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit, p. 93.

⁷⁸ Cristina López. «Aproximación a la Cuestión del Sí Mismo en el Pensamiento Foucaultiano». *Revista Agora*, Vol 17, N° 1, 1998, p. 170.

clausurada del cuadro clásico, desconociendo el ruido exterior que se deja oír en sus propios límites y paradojas. La empresa de hacer del hombre el fundamento dispara al pensamiento hacia un punto de fuga que es la referencia perpetua de la finitud a sí misma. Por tal motivo, sostiene Foucault, solamente es posible despertar al pensamiento de este sueño destruyendo **«hasta sus fundamentos mismos el cuadrilátero antropológico»**⁷⁹. Es decir, hay que desprenderse de las cuatro figuras en que se despliega un pensamiento cuyo eje es el hombre, la *analítica de la finitud* y sus dobles. Esta sería la tarea a la cual se encontraría consagrado el pensamiento contemporáneo, empresa de la cual es precursor Nietzsche.

En efecto, la filosofía nietzscheana inaugura el desarraigo de la antropología al señalar la relación de fondo entre Dios y el hombre que hace de la muerte del primero un acontecimiento equivalente a la desaparición del segundo. Al respecto es preciso recordar que la muerte de Dios para Nietzsche constituye el colapso del fundamento, lo que conlleva que el *hombre loco* del célebre aforismo 125 de *La Ciencia Jovial* se pregunte: **«¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el alentar del espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la oscuridad y más oscuridad?»**⁸⁰. Se trata de la pérdida de certeza y de seguridad que aporta una determinada forma de pensar, cuya imposibilidad nos sumerge en la noche del nihilismo y la orfandad.

Sin embargo, no puede atribuirse este colapso al mero fin de un pensamiento que ha hecho de la idea de Dios su núcleo básico, sino que resulta preciso comprender que la muerte de Dios es su propia muerte y la de todas aquellas ideas e imágenes que le son correlativas. De hecho, cuando el hombre es entendido como sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, encarna en cierto modo la figura del Dios perdido. Foucault, al igual que Nietzsche, observa esta metamorfosis de la idea de Dios en el pensamiento moderno, dentro de un fenómeno que ha hecho que se produzca **«una especie de teologización del hombre, retorno de Dios a la tierra, que ha convertido al hombre del siglo XIX en la teologización de sí mismo»**⁸¹.

Por tanto, la denuncia nietzscheana de la muerte de Dios es al mismo tiempo la denuncia de este hombre divinizado que ocupa su sitio de honor dentro del *sueño antropológico* del pensamiento occidental. Así pues, ha de entenderse la proclama de *Zaratustra* respecto al advenimiento del *ultrahombre* («*übermensch*»), como el anuncio de la inminente muerte del hombre y no como la apoteosis del hombre hasta ahora conocido. Dice Nietzsche: **«el hombre es algo**

⁷⁹ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas. Op. Cit.*, p. 332.

⁸⁰ Friedrich Nietzsche. *La Ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 219.

⁸¹ Michel Foucault. «Foucault responde a Sartre». («Foucault Répond à Sartre». Conversación con Jean-Pierre El Kabbach. *La Quinzaine Littéraire*, N° 46, 1 de marzo de 1968, pp. 20-22), en: Michel Foucault. *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991, p. 41 y 42.

que debe ser superado»⁸², con lo cual coloca el umbral para un nuevo pensamiento que solamente puede vislumbrarse en el marco de una reflexión contemporánea. Desperzarse del *sueño antropológico* significa acercarse a la filosofía a esta experiencia sobre el fin del hombre, puesto que en palabras de Foucault hoy solamente **«se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido»⁸³**. No se trata de un vacío que haya que colmar, ni de un abismo en que se subsuma cualquier reflexión, sino del espacio en que se hace posible un nuevo pensamiento.

Ahora bien, no debemos dejar de situar este acontecimiento dentro del nivel de análisis en que se ubica Foucault a lo largo de *Las Palabras y las Cosas*. Nos referimos a que los procesos antes mencionados de agotamiento de la idea del hombre y advenimiento de un nuevo pensar, se dan en el marco de las mutaciones propias del orden epistémico. Esto significa que la antropología es una disposición fundamental de la *episteme* moderna que le pertenece a nuestra historia y que sólo logramos describirla en su compleja globalidad, una vez que se ha completado el acontecimiento singular de su disociación. En otras palabras, es un desplazamiento arqueológico el que hace posible que nuestro pensamiento piense el dogmatismo que supone el discurso antropológico y también es una mutación arqueológica la que hace que comience a desplegarse en un nuevo espacio, el espacio vacío que abre el fin del hombre.

De este modo, el *sueño antropológico* parece significar dos cosas. En primer lugar: la ilusión del pensamiento moderno de articular la fundamentación del conocimiento a partir del hombre. Pero también, hace referencia al **«obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo»⁸⁴** y que lo coloca el pensamiento contemporáneo resistiéndose a dar cuenta de la desaparición del hombre. Esto último, no debe ser interpretado como una tercera ruptura epistémica, pero sí como un desplazamiento que nos coloca fuera del sueño, en una suerte de desagradable despertar. Se trata principalmente de una experiencia que anuncia un pensamiento que aún no es el nuestro. Ante lo cual, cabe la lucidez de una reflexión que pretende ser más aguda o la torpeza de un pensamiento que quiere hablar aún del hombre, de su reino y de su liberación. En esta segunda opción, se ubican un conjunto de formas de saber y doctrinas que pretenden estudiar al hombre recurriendo a la virtualidad de su esencia y de su verdad, y frente a las que **«no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica - es decir, en cierta forma, silenciosa»⁸⁵**.

Esta risa filosófica es propia de un pensamiento que se da en la experiencia de la desaparición del hombre y que constata la ceguera de toda reflexión que pretenda edificar sus conocimientos sobre el pilar frágil e inestable de dicha figura. Dicha risa, además, constituye el lugar desde el que nos habla el propio Foucault e introduce la problemática de la ubicación del análisis

⁸² Friedrich Nietzsche. *Así Hablaba Zaratustra*. Madrid: EDAF, 1968, p. 7.

⁸³ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit., p. 332 y 333.

⁸⁴ *Ib.*, p. 333.

⁸⁵ *Idem*.

arqueológico llevado a cabo en *Las Palabras y las Cosas*. Ciertamente, si la arqueología realiza una descripción de una serie de sistemas que se suceden uno tras otro, determinando el campo de posibilidades del pensamiento, cabe preguntarse por el lugar en que se sitúa la risueña mirada foucaultiana. Foucault ha respondido a esta compleja cuestión, que subyace en *Las Palabras y las Cosas*, indicando que en ningún caso se trata de un análisis más allá de todo sistema. De hecho, señala en una entrevista: **«para pensar el sistema, estaba ya mediatizado por un sistema que está tras el sistema, el cual desconozco y que retrocederá a medida que yo lo descubra y se descubra»**⁸⁶.

De este modo, retornamos a la dificultad que enfrenta el análisis foucaultiano para explicar el hecho de que el pensamiento escape fuera de sí, y se produzcan las rupturas epistémicas que hemos tenido oportunidad de comentar. Este problema comienza a dilucidarse cuando asumimos lo que implica el *retroceso del sistema*, al que se refiere Foucault más arriba. Vale decir, cuando vemos que el pensamiento no puede pensar su radical alteridad, o lo que es lo mismo, cuando descubrimos que hay una inconmensurabilidad entre una y otra *episteme*. De tal suerte, podríamos decir, que si Foucault ofreciera una explicación de lo que determina el salto de la *episteme* renacentista a la clásica, o de esta última a la *episteme* moderna, sería necesariamente una interpretación marcada, a su vez, por un determinado orden epistémico⁸⁷.

No se trataría en ningún caso de una explicación que logrará establecer un sentido por encima de cualquier cambio histórico. Siempre supondría una racionalidad configurada por disposiciones específicas y mudables. Además, una estructura semejante –como sostiene Foucault– se va a retirar toda vez que la arqueología intente apoderarse del propio sistema que la hace posible, evidenciando con ello el límite de un pensamiento que no puede pensarse a sí mismo desde «afuera» de su propio campo de legitimidad. Puestas las cosas así, el problema de la transformación epistémica aparece como algo que no cabe explicar o como un proceso tan enigmático como la *epocalidad* del *Ser* en Heidegger⁸⁸. Tal vez, este sea el propio callejón sin salida del análisis foucaultiano.

No obstante, aunque la risa filosófica se deje oír desde una cierta opacidad e inestabilidad aparentemente insuperables, la fortaleza del enfoque foucaultiano sigue residiendo en colocar sobre la mesa y con notable claridad los desplazamientos a los que se ha visto afecto nuestro pensar. En tal sentido, *Las Palabras y las Cosas* es una obra que escarba en los textos más singulares y en las más diversas formas de pensar con el fin de constatar la evidencia de las rupturas y los giros, las continuidades y los desplazamientos que delinean el panorama de los últimos siglos de la cultura occidental. Dicho trabajo testimonia el rol que le ha correspondido a la «categoría-hombre» en el interior del pensamiento moderno y

⁸⁶ Michel Foucault. «A propósito de *Las Palabras y las Cosas*». («Michel Foucault». Conversación con Madeleine Chapsal. *La Quinzaine Littéraire*, N° 5, 16 de mayo de 1966, pp. 14-15), en: Michel Foucault. *Saber y Verdad*. Op. Cit., p. 34.

⁸⁷ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault*. Op. Cit., p. 79.

⁸⁸ *Ib.*, p. 62.

también verifica la fisura que supone para este pensamiento una proclama como la de la muerte de Dios y el advenimiento del *ultrahombre*.

Por ende, la cita que Foucault hace de la figura señera de Nietzsche, representa una especie de prueba de cargo contra el pensamiento antropológico del saber moderno y, especialmente, contra la conversión de éste en el sueño dogmático de nuestro pensamiento contemporáneo. Sin embargo, el análisis foucaultiano agrega que no es únicamente el filósofo alemán quien anuncia el despertar del sueño antropológico y la abertura de un pensamiento que comienza a ser el nuestro. Otra prueba de cargo guarda relación con el escenario dibujado por la irrupción de las ciencias humanas en el siglo XIX, dentro del cual van a hacer acto de presencia una serie de disciplinas que se caracterizan **«por pensar aquello - o pensar desde aquello- que disuelve al sujeto»**⁸⁹: el psicoanálisis, la etnología y la lingüística. Será la configuración de tales disciplinas la que servirá a Foucault como validación de la tesis de que nos aproximamos a un acontecimiento epistémico sin precedentes.

Las ciencias humanas, como ya podrá imaginarse, son una expresión muy acabada del estatus ambiguo y singular del hombre en el pensamiento del siglo XIX, puesto que articulan el proyecto más extremo de hacer del hombre sujeto y objeto de un conocimiento positivo. A partir de ese hecho nuclear, es preciso reconocer una serie de rasgos particulares que caracterizan el extraño lugar que ocupan estas ciencias dentro de nuestro saber. En primer lugar, se trata de unas formas de conocimiento que parecen situarse en los intersticios de los discursos fundamentales del pensamiento moderno: las ciencias matemáticas y físicas, las ciencias del lenguaje, la vida, la producción y distribución de riquezas, y la reflexión filosófica. Esta localización especial de las ciencias humanas se expresa en su proyecto de alcanzar una formalización matemática, en el hecho de que procedan según modelos tomados de la biología, la economía y las ciencias del lenguaje y, finalmente, en el foco de interés al cual se dirigen y que también la filosofía aborda: el modo de ser del hombre⁹⁰.

Todo este dibujo de la ubicación de las ciencias humanas en el pensamiento moderno, indica que éstas se hallan entregadas a una inestabilidad esencial⁹¹. Aún más, podría decirse con Foucault, que las ciencias humanas están siempre ubicadas en un rol secundario y derivado, deudor y confusamente definido. En palabras del filósofo francés: **«lo que las hace posibles es una cierta situación de vecindad con respecto a la biología, a la economía y a la filología (o a la lingüística), no existen sino en la medida en que se alojan al lado de éstas»**⁹².

A esta primera cuestión, cabe agregar que la situación intersticial de las ciencias humanas apunta a un estudio del hombre y, por tal motivo, el perfil

⁸⁹ Cristina López. «Aproximación a la Cuestión del Sí Mismo en el Pensamiento Foucaultiano». *Op. Cit*, p. 170.

⁹⁰ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas. Op. Cit*, p. 337.

⁹¹ *Ib.*, p. 338.

⁹² *Ib.*, p. 355.

epistemológico de éstas constituye una estructura aún más compleja. Así, por ejemplo, la psicología estudiará al hombre en términos de funciones y normas; la sociología lo hará desde las reglas y los conflictos; y el estudio de la literatura y los mitos lo remitirá a un análisis de las significaciones y los sistemas significativos. En todo este recorte hay múltiples entrecruzamientos pero lo decisivo subyace en que desde tales enfoques, las ciencias humanas se ven dirigidas a tematizar consciente o inconscientemente lo que es la representación, y con eso **«tratan como objeto propio aquello que es su condición de posibilidad»**⁹³.

De tal forma, las ciencias humanas parecen ligadas a una movilidad trascendental que las remite permanentemente a su punto de partida. Foucault describe este proceso indicando que estas ciencias **«van de aquello que se da a la representación a aquello que la hace posible, pero que todavía es una representación»**⁹⁴, lo que explica entre otras cosas que se afanen en una desmitificación incesante de sí mismas. Dicho de otro modo, las ciencias humanas se ven tensionadas por una doble inestabilidad: en primer lugar, son deudoras de una científicidad empírica que no pueden hacer propia y que las condena a un ejercicio constante e inacabado de autoconstitución; y, en segundo término, están conducidas a su propio fundamento de una manera reiterativa dado que él es su propio objeto de estudio. En síntesis, las ciencias humanas realizan una representación del hombre, pero también con ello efectúan una representación de su propio fundamento y condición de posibilidad en un movimiento de circularidad que las hace problemáticas desde su propia raíz.

Va a ser precisamente en el seno de este oscilante contexto, donde van a emerger nuevas formas de saber cuyo rol resulta decisivo, ya que en ellas se realiza la experiencia de un pensamiento en el vacío del hombre desaparecido. En tal sentido, es preciso apuntar que el psicoanálisis y la etnología no encuentran su peculiaridad en haber resuelto la inestabilidad de las ciencias humanas y, a partir de semejante logro, haberse convertido, por fin, en ciencias de un modo pleno. Por el contrario, el psicoanálisis y la etnología instalan un principio perpetuo de inquietud⁹⁵ que les dirige directamente a esa zona movediza que las ciencias humanas pretenden desconocer.

En efecto, el psicoanálisis coloca su punto de mira en esa región fundamental en que se establecen las relaciones entre la representación y la finitud, al contrario de las ciencias humanas que se orientan hacia dicho ámbito en la medida en que le vuelven la espalda. Mientras las ciencias humanas aguardan la clarificación progresiva de la opacidad de un límite que las desestabiliza, el psicoanálisis se sumerge y profundiza aún más en la experiencia del límite que se hurta. Por tales motivos, puede sostenerse que las ciencias humanas permanecen siempre del lado de la representación y que el psicoanálisis la desborda por el lado

⁹³ *Ib.*, p. 353.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ib.*, p. 362.

de la finitud mostrando la presencia desnuda del orden allí donde se esperaban las significaciones⁹⁶.

Así pues, la pregunta de las ciencias humanas por el hombre como objeto de un conocimiento positivo, es respondida por el psicoanálisis mediante la tematización de «**los límites de la representación del hombre en la muerte, el deseo y la ley del lenguaje**»⁹⁷. De ahí que el psicoanálisis muestre la finitud a partir de la que somos, pensamos y sabemos; como el pensamiento que no podemos pensar, la condición de posibilidad del saber que se nos escapa siempre, y la existencia que no podemos vivir. Se trata de señalar el silencio que interrumpe todo relato, un silencio muy singular que inquieta desde su interior todo el campo de las ciencias humanas.

Por otra parte, la etnología tiene como característica singular dar un énfasis a la historicidad pero no en relación a un trascendental, sino en atención a la pluralidad y heterogeneidad de las culturas que puede constatar en sus sistemas lingüísticos o en las reglas que hacen posibles, entre otras, sus formas de cambio, producción o consumo⁹⁸. Desde este prisma, también la etnología toma distancia de las ciencias humanas puesto que no pregunta por la positividad del hombre en cuanto tal, sino por aquello que hace posible un saber acerca de él. A partir de esa orientación, la etnología, al igual que el psicoanálisis, va a desplegarse como una ciencia del inconsciente⁹⁹ y no porque alcance una suerte de verdad prometida bajo la conciencia del hombre. El calificativo de inconsciente obedece a que tanto el psicoanálisis como la etnología conducen hacia aquello «fuera» del hombre que hace posible saber lo que se da o se escapa a su conciencia.

Frente a todo esto, parece evidente que a estas nuevas formas de saber no les interese articular un concepto trascendental del hombre o reafirmar la idea de una esencia o naturaleza fundamental que constituya a este último. Su punto de vista dista mucho de una recuperación del sueño antropológico, más bien al contrario, lo que les interesa es manifestar los límites exteriores del hombre. Aún más, el psicoanálisis y la etnología «**disuelven al hombre**»¹⁰⁰ no con el propósito de liberarlo o encarnarlo en otras figuras, sino para remontarse a aquello que hace posible pensarlo, esa zona que lo condiciona en su disolución. Por tales circunstancias, resulta más preciso llamar al psicoanálisis y la etnología: *contraciencias*¹⁰¹.

Dicha denominación, no responde a que sean una forma de saber irracional y carente de objetividad, ni tampoco al hecho de que no se inscriban en la tarea siempre inacabada de adquirir un estatus de conocimiento científico que sí caracteriza el empeño de las ciencias humanas. Hablamos, según Foucault, de *contraciencias* porque van en contra de la dirección que impulsa a las ciencias

⁹⁶ *Ib.*, p. 363.

⁹⁷ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault. Op. Cit.*, p. 83.

⁹⁸ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas. Op. Cit.*, p. 366.

⁹⁹ *Ib.*, p. 367.

¹⁰⁰ *Ib.*, p. 368.

¹⁰¹ *Idem.*

humanas; es decir, las ciencias del inconsciente son una modalidad de conocimiento a contra corriente. Efectivamente, mientras las ciencias humanas pretenden hacer y rehacer al hombre en su positividad, apropiarse de este objeto complejo y difícil, el psicoanálisis y la etnología buscan deshacerlo orientándose fuera de él a un pensamiento sobre **«aquello que fomenta su positividad»**¹⁰².

Sin embargo, el psicoanálisis y la etnología no se encuentran solos en esta tarea puesto que existe una tercera *contraciencia* que se halla estrechamente ligada con ambas: la lingüística. Se trata, en el caso de esta última, de una disciplina que cubre tanto la dimensión de la etnología como la dimensión del psicoanálisis. En el primer caso, porque la lingüística se funda en el orden de las positivities exteriores al hombre en tanto realiza una teoría pura del lenguaje; y en el segundo caso, porque alcanza la cuestión de la finitud estableciendo que solamente desde el lenguaje el pensamiento puede pensar¹⁰³. Lenguaje que en su ser se halla liberado por completo de la antropología. Así, la lingüística puede dotar al psicoanálisis y a la etnología de un modelo formal, cuya importancia se resume en no hablar ya del hombre mismo y en hacer presente la cuestión decisiva del *ser del lenguaje*.

Entonces, la idea de una naturaleza humana o de un sujeto constituyente aparece destruida, mediante una vuelta al *ser del lenguaje* que es el fenómeno que denota la lingüística y que también caracteriza a la literatura moderna como experiencia de los límites y de la muerte del hombre¹⁰⁴. Esta idea representa una importante preocupación para el pensamiento foucaultiano, que se expresa en una serie de escritos previos a *Las Palabras y las Cosas* que analizan la obra de autores como Blanchot, Robbe-Grillet, Roussel, o Bataille¹⁰⁵. Dicho de forma general, en todos estos análisis se trata de señalar cómo la literatura moderna, consagrada al *ser del lenguaje*, hace valer las formas fundamentales de la finitud¹⁰⁶. De esa manera, constata que *el hombre está terminado* y con ello se abre a la experiencia que anuncia la posibilidad de un pensamiento futuro, fuera de los márgenes del lenguaje discursivo y de la divinización del hombre.

Para Foucault, el lugar en que nos situamos, ya no puede entenderse como la morada estable del hombre sobre una tierra en que los dioses han desaparecido. Prueba de ello es la singularidad de formas de saber como el psicoanálisis, la etnología y la lingüística que siguiendo la línea de la filosofía nietzscheana, dibujan el espacio de nuestra reflexión contemporánea como el

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ *Ib.*, p. 369.

¹⁰⁴ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault. Op. Cit.*, p. 84.

¹⁰⁵ Algunos de estos escritos son: «Préface à la Transgression». *Critique*, N° 195-196: *Hommage à G.Bataille*, Agosto-Septiembre de 1963, pp. 751-769; «Le Langage a l'Infini». *Tel Quel*, N° 15, Otoño de 1963, pp. 44-53; «Distance, Aspect, Origine». *Critique*, N° 198, Noviembre de 1963, pp. 931-945; *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963; «Pouquoi Réédite-t-on l'Oeuvre de Raymond Roussel? Un Précurseur de Notre Littérature Moderne». *Le Monde*, 22 de Agosto de 1964, p. 9; «La Pensée du Dehors». *Critique*, N° 229, Junio de 1966, pp. 523-546. Nos referiremos a la cuestión de la literatura moderna, la muerte del hombre y el ser del lenguaje en la sección 1.5 de este capítulo.

¹⁰⁶ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas. Op. Cit.*, p. 372.

ámbito en que se vislumbra la posibilidad de un pensamiento que logre romper la circularidad de la *analítica de la finitud* conduciendo el movimiento de *lo Mismo* a su límite, y acechando la experiencia del *afuera*. Dicho pensamiento solamente se hace posible con la disolución del hombre; o lo que es igual: el porvenir del pensar se halla cruzado con la muerte del hombre.

Como hemos tenido oportunidad de observar, el hombre constituye una pieza clave de la *episteme* moderna. Pero también es una pieza compleja y problemática dado que el pensamiento acerca del hombre solamente resulta posible como *analítica de la finitud*. Esto determina que el hombre componga su propia figura **«en los intersticios de un lenguaje fragmentado»**¹⁰⁷, en un lenguaje que lo rebasa completamente, que le sustrae su origen y lo dispara a la tarea inacabada de pensar lo impensado. Un lenguaje que, en su murmullo, oculta el silencio de la muerte y cuyo ser más profundo y originario emerge ante nosotros en las experiencias de Sade, Hölderlin, Nietzsche, o en la literatura moderna. Si el hombre aparece en medio de un lenguaje fragmentado, es posible pensar que se borrará ante la irrupción desnuda del lenguaje en toda su unidad y su ser. Pensar esta cuestión, opina Foucault, es lo propio de una reflexión futura aún en suspenso.

Dicho todo esto, podemos comprender la serie de alcances que posee el célebre pasaje final de *Las Palabras y las Cosas* sobre el acontecimiento de la muerte del hombre. Al respecto, cabe decir en primer lugar, que esta muerte implica un anterior nacimiento, aspecto en el que la *analítica foucaultiana* se detiene con más detalle. En efecto, al filósofo francés le interesa antes que nada, fundamentar, a partir de la noción de *episteme* y a lo largo de casi la totalidad de la reflexión de *Las Palabras y las Cosas*, que **«el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano»**¹⁰⁸. Por el contrario, el hombre sería una invención que obedece a determinadas disposiciones fundamentales del saber, cuyo origen tiene como telón de fondo transformaciones históricas e importantes rupturas en el orden del conocimiento.

La afirmación de que el hombre es una invención reciente, constituye un hecho verificado en el contexto de *Las Palabras y las Cosas*. A partir de ahí, puede plantearse una segunda cuestión que ya no supone una certeza, sino una posibilidad. Si el hombre es un acontecimiento en el orden epistémico, y este último constituye un nivel caracterizado por la mutación y el desplazamiento, resulta plausible la conjetura de que una eventual desaparición de las disposiciones fundamentales que han dado lugar al nacimiento del hombre, conduzca a la consiguiente desaparición de tan inestable figura. En tal sentido, se debe subrayar el hecho de que Foucault jamás presenta la muerte del hombre como un hecho ya acaecido y cuya realización resulta perentoria y necesaria.

Esta advertencia no tiene poca relevancia, especialmente si atendemos al hecho de que, según Foucault, la arqueología de nuestro pensamiento permite mostrar con facilidad la invención del hombre, y **«quizá también su próximo**

¹⁰⁷ *Ib.*, p. 374.

¹⁰⁸ *Ib.*, p. 375.

fin»¹⁰⁹. Aquí, el uso de la expresión «*quizá*» no es un detalle sin significado, al igual que la utilización del condicional en la famosa afirmación de que una mutación arqueológica similar a la de fines del siglo XVIII *podría* permitirnos apostar que «**el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena**»¹¹⁰. En ambos casos, el condicional se explica por el nivel en que se despliega la reflexión foucaultiana, que como ya hemos señalado, obedece al orden de la *episteme*. Así pues, la muerte del hombre es un evento epistémico que puede verse anunciado por una serie de experiencias que ya han sido mencionadas, pero cuya realización completa se encuentra pendiente y puesta entre paréntesis.

Esto último permite atisbar otro sentido del acontecimiento de la muerte del hombre, en el que nos vemos asistiendo a un hecho desde su umbral, acechándolo como algo que tal vez comienza a ocurrir pero que indudablemente aún no finaliza. Desde este ángulo, la muerte del hombre es algo que no acaba, un evento inconcluso que determina el paisaje de nuestro pensamiento. Dicho con otras palabras, nuestro pensamiento habita en el acontecimiento inacabado de la muerte del hombre, nos hallamos instalados en una ruptura que no deja de terminar. Somos un pensamiento a la espera de ese otro pensamiento al que conduciría el borrado definitivo del rostro de arena.

Finalmente, un último sentido de la muerte del hombre, tal vez el más enigmático, nos fuerza a no asumir este fin como una clausura, sino como una apertura. Bajo este prisma, la muerte del hombre abre la luz del amanecer y señala el despertar del largo y pesado sueño antropológico. Al ser el hombre un rostro de arena que podría borrarse, dicha eventualidad aparece como una apertura a infinitas posibilidades y formas de construcción de la subjetividad que pueden escapar a la gravedad esencial del sujeto trascendental. Además, esa fugacidad del rostro de arena abre también la oportunidad donde «**por fin es posible pensar de nuevo**»¹¹¹; y con esto, dar un salto desde el trabajo filosófico de socavación y crítica, al trabajo filosófico de construcción y propuesta. Se trata de una oportunidad, que tal vez ya venga anunciada en la palabra del *Zaratustra* de Nietzsche, cuando este se refiere a la necesidad de una «metamorfosis del espíritu» que nos conduzca de la radical negatividad del león a la afirmación inocente del niño¹¹².

En este sentido, la metáfora con que Foucault cierra *Las Palabras y las Cosas* lo dice todo: el rostro de arena podría borrarse *en los límites del mar*. Se sugiere, así, la dimensión abierta del mar, su condición simbólica de ser el elemento de la purificación y el territorio de la posibilidad y la incertidumbre. El mar es el lugar de las aventuras y de la perdición, donde se puede ser prisionero del viaje y estar encadenado a la encrucijada infinita de los mil caminos como ocurre con la «nave de los locos»¹¹³. Pero, además, el mar puede ser el espacio de

¹⁰⁹ *Idem*. La cursiva es nuestra.

¹¹⁰ *Idem*. La cursiva es nuestra.

¹¹¹ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 333.

¹¹² Me refiero a uno de los discursos de Zaratustra titulado: «Las Tres Metamorfosis». Cfr: Friedrich Nietzsche. *Así Hablaba Zaratustra*. Op. Cit, p. 17.

¹¹³ Cfr: Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1*. Op. Cit, p. 20 y sgtes.

la creación y el descubrimiento, donde el navío se entrega a lo infinito de la imaginación y de los sueños¹¹⁴. Todo esta compleja carga de significado es la que contiene el mar como símbolo y también la que rodea al acontecimiento de la muerte del hombre como el límite en que la arena deja de ser rostro; y, eventualmente, se puede iniciar el viaje.

Al igual que Foucault, Nietzsche parece ver una dimensión de apertura en la muerte del asesino de Dios. Por lo menos es lo que evoca en una metáfora que se presenta como una suerte de reflejo de la imagen foucaultiana del rostro de arena, no solamente por los símbolos de la arena y el mar que se repiten, sino, de una forma especial, por la conexión de fondo que se establece entre la encrucijada y su desamparo, la imaginación y su esperanza. Dice Nietzsche: **«jugaban cerca del mar, vino la ola y se llevó sus juguetes hasta el fondo. Helos aquí que se echan a llorar. Pero la misma ola debe traerles nuevos juguetes y esparcirá ante ellos nuevas conchas multicolores»**¹¹⁵. De esta forma, el filósofo alemán describe nuestra experiencia de disolución sin precedentes de la certezas en que se afianzó nuestro conocimiento; la caída del edificio del humanismo y la antropología entre cuya polvareda puede comenzar el nuevo juego de nuestro pensamiento.

Foucault y Nietzsche constatan que el mismo acontecimiento o la misma ola que ha cerrado las posibilidades para un pensamiento que se sostiene en la fe respecto al hombre como sujeto constituyente, es aquel que trae las herramientas con las cuales podemos comenzar a realizar la experiencia del *afuera* del hombre. Tal vez, el viento y el mar no sólo borren el singular dibujo del hombre sobre la playa, sino que también sean capaces de llevar la arena más allá de las empresas de antaño para configurar otros rostros que hoy apenas sospechamos. Si fuera así, la desaparición del rostro de arena inauguraría el carnaval de la multiplicidad de los rostros.

1.4 Función y defunción del sujeto

Las Palabras y las Cosas, editado en el año 1966, irrumpió en el debate filosófico abriendo una amplia polémica¹¹⁶. En el escenario concreto de dicha discusión, como ha señalado Gérard Lebrun, **«Las Palabras y las Cosas no fue comprendido en su momento como el ensayo de un método nuevo, sino que se**

¹¹⁴ En un singular texto de 1967, Foucault califica de este modo al navío identificándolo como la heterotopía por excelencia. Agrega, además, que «en las civilizaciones sin barcos los sueños se secan, en ellas el espionaje reemplaza a la aventura y la policía a los corsarios». Cfr: «Espacios Diferentes» («Des Espaces Autres». Conferencia pronunciada el 14 de marzo de 1967. *Architecture, Mouvement, Continuité*, N° 5, octubre de 1984, pp. 46-49), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit.*, p. 441.

¹¹⁵ Friedrich Nietzsche. *Así Hablaba Zaratustra. Op. Cit.*, p. 65.

¹¹⁶ Cfr.: Didier Eribon. *Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1992, p. 210 ss.

lo consideró una agresión (...)»¹¹⁷. Las víctimas de tal agresión eran muy evidentes en esa coyuntura: Sartre y la filosofía de la conciencia, la fenomenología y el marxismo. Ahora bien, una vez que ese escenario y ese contexto han desaparecido, *Las Palabras y las Cosas* debe dejar de ser leído como un mero libro de combate y atenderse al trasfondo filosófico que la obra contiene.

Sin duda, ese empeño fue precisamente el que puso Foucault cuando tuvo que enfrentar una avalancha de críticas respecto a esta obra, que lo condujeron, en definitiva, a hacer más explícitos los fundamentos del enfoque arqueológico que se empleaba en *Las Palabras y las Cosas* y también en obras anteriores como *La Historia de la Locura en la Época Clásica* y *El Nacimiento de la Clínica*. Dicha exposición, puede entenderse como una reescritura de *Las Palabras y las Cosas*, que se inicia en 1968 con la respuesta que el filósofo redacta frente a una interrogante de los lectores de la revista *Esprit*. La respuesta, convertida en un breve artículo publicado por la misma revista, representa el esbozo de una obra mayor: *La Arqueología del Saber*, donde Foucault se hace cargo de algunas dificultades del enfoque de *Las Palabras y las Cosas*, realiza clarificaciones y profundiza en los alcances de ciertos planteamientos.

En tal sentido, resulta tremendamente ilustrativo el cuestionamiento que Foucault aborda en la revista *Esprit*, puesto que apunta al núcleo polémico de *Las Palabras y las Cosas*. Se trata del siguiente dilema: si el análisis foucaultiano en dicha obra introduce la opresión del sistema y la discontinuidad en la historia del pensamiento, esto parece a su vez deslegitimar y privar de fundamento cualquier intervención política progresista¹¹⁸. Semejante interpelación conduce a Foucault a clarificar el uso de la expresión «sistema» y de las nociones de «discontinuidad» e «historia del pensamiento» que supuestamente se le atribuyen como propias, con el objeto de dilucidar, en último término, la dimensión política de su análisis.

Efectivamente, Foucault rechaza en una primera puntualización el uso en singular de la expresión «sistema», e indica que su problema tiene un carácter pluralista: **«la individualización de los discursos»**¹¹⁹. En otras palabras, la tarea de Foucault en este momento preciso de su investigación, se orienta a establecer los criterios por los cuales se da unidad a un discurso. Al respecto, el método arqueológico quiere desprenderse de dos recursos tradicionales: la alternativa *histórico-trascendental* que pretende una fundación originaria más allá de toda manifestación y de todo nacimiento histórico, y la opción *empírico-psicológica* que busca el sujeto-fundador de discursividad y sueña con la interpretación de su decir¹²⁰. Tomar distancia de estos dos recursos, significa realizar un relato histórico no totalizante que describa las reglas de la formación de los discursos.

¹¹⁷ Gérard Lebrun. «Nota sobre la Fenomenología contenida en *Las Palabras y las Cosas*», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (Et. Al.). *Michel Foucault, Filósofo. Op. Cit.*, p. 31.

¹¹⁸ Michel Foucault. «La Función Política del Intelectual. Respuesta a una Cuestión» («Réponse à une Question»). *Esprit*, N° 371, mayo de 1968, en: Michel Foucault. *Saber y Verdad. Op. Cit.*, p. 47.

¹¹⁹ *Ib.*, p. 48.

¹²⁰ *Ib.*, p. 49.

Este nuevo relato histórico es el que pone en práctica la arqueología, desde conceptos tales como discontinuidad, ruptura, umbral, límite, serie y transformación. De esa manera, se libera de un conjunto de nociones que obedecen a los dos recursos antes mencionados: la idea de *tradición*, que permite aislar las novedades sobre un fondo de permanencia y atribuye su logro a la originalidad de los individuos; el concepto de *influencias*, que aparece como un recurso mágico que justifica la trasmisión y la comunicación de conocimientos; los criterios de *desarrollo* y *evolución*, que agrupan acontecimientos dispersos refiriéndolos a un principio organizador único como el poder de la vida y sus facultades de adaptación e innovación; las ideas de *mentalidad* o *espíritu*, que establecen lazos simbólicos a partir de la soberanía de una conciencia colectiva; y el tema del *origen*, que atribuye a todo comienzo un origen secreto que se retira y retrocede haciendo de la unidad el punto opaco y oculto de una historia que nos rebasa¹²¹.

Todas estas nociones permiten establecer *continuidades irreflexivas* desde las cuales se busca organizar el discurso. Entonces, resulta necesario **«desalojar esas formas y esas fuerzas oscuras por las que se tiene costumbre de ligar entre sí los discursos de los hombres; hay que arrojarlas de la sombra en la que reinan»**¹²². Solamente así, en la suspensión de tales nociones, se hará posible articular **«el proyecto de una descripción pura de los acontecimientos discursivos»**¹²³ que enarbola y encarna la arqueología, y que puede observarse concretamente en el análisis que sustenta *Las Palabras y las Cosas*. Allí, como sabemos, Foucault describe los diversos sistemas que han dado las condiciones de posibilidad para una pluralidad de discursos en el renacimiento, la época clásica y la modernidad. Pero lo hace sin recurrir a las ideas de «progreso de la razón» o de «espíritu de una época», colocando el análisis en el nivel del discurso mismo.

Aquí es pertinente una importante clarificación de la problemática noción de *episteme*. No se trataría con este concepto de sugerir que **«a partir de cierto momento y durante cierto tiempo, todo el mundo pensaría de la misma manera, a pesar de las diferencias de superficie, diría la misma cosa, a través de un vocabulario polimorfo, y produciría una especie de gran discurso que se podría recorrer indistintamente en todos los sentidos»**¹²⁴. En ningún caso resulta legítimo este punto de vista, ya que la *episteme* **«no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones»**¹²⁵. Por tanto, agrupaciones como las que implican las denominaciones de «época clásica» o «modernidad» constituyen **«el nombre que puede darse a un entrecruzamiento de continuidades y de discontinuidades, de modificaciones internas de las positividades, de formaciones discursivas que aparecen y que desaparecen»**¹²⁶. En esos

¹²¹ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber. Op. Cit.*, p. 33 ss.

¹²² *Ib.*, p. 35.

¹²³ *Ib.*, p. 43.

¹²⁴ *Ib.*, p. 249.

¹²⁵ Michel Foucault. «La Función Política del Intelectual. Respuesta a una Cuestión». *Op. Cit.*, p. 50.

¹²⁶ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber. Op. Cit.*, p. 296.

entrecruzamientos, también tienen su lugar las rupturas, las cuales obedecen al régimen general de transformación de las formaciones discursivas.

Así pues, el conjunto de determinaciones que describe la noción de *episteme* no debe entenderse como una serie de imposiciones externas al individuo que fuerzan y modelan su pensamiento. Foucault mismo quiere alejarse de una interpretación tan equívoca cuando señala con total claridad: **«nada me resulta más distante que la búsqueda de una fuerza opresora, soberana y única»**¹²⁷. De hecho, para el filósofo francés, no hay sistema opresor en la noción de *episteme* puesto que esta se refiere más bien a **«un conjunto de condiciones según las cuales se ejerce una práctica»**¹²⁸; o dicho de otro modo, la *episteme* describe un campo de reglas que hacen posible unas prácticas discursivas que **«dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados»**¹²⁹.

Por ende, puede afirmarse que no existe la *episteme* con mayúsculas, sino una diversidad de sistemas que atraviesan los discursos y que pueden ser caracterizados en sus combinatorias, sus reglas, sus transformaciones, sus umbrales, sus permanencias; y, todo esto, sin referir estas regularidades a la instancia de una donación originaria que fundamente tales procesos en un sujeto trascendental¹³⁰. Con lo cual, la *episteme* dentro de su pluralidad se convierte en la noción que le permite a la arqueología articular su análisis en el marco de una práctica histórica descriptible.

Ahora bien, todos estos presupuestos del estudio arqueológico de la *episteme* muestran un hecho decisivo: que **«hablar es hacer algo, algo distinto a expresar lo que se piensa, traducir lo que se sabe, distinto a poner en juego las estructuras de la lengua»**¹³¹. En el hecho de hablar estaría involucrado un gesto más complejo del que solemos pensar, que implica determinadas condiciones y disposiciones ante las cuales no tiene cabida la ingenua imagen de un «decir original», ni tampoco la claustrofóbica figura de un «decir que es siempre el mismo». Por el contrario, se trata de un hablar delimitado por unas reglas que no sólo posibilitan mi decir, sino que también posibilitan el cambio en el interior del discurso. Ciertamente, según Foucault, no hay «ideas nuevas», ni «invención», ni «creatividad»¹³²; pero sí acontecen transformaciones dentro de una práctica

¹²⁷ Michel Foucault. «La Función Política del Intelectual. Respuesta a una Cuestión». *Op. Cit.*, p. 51.

¹²⁸ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber. Op. Cit.*, p. 351.

¹²⁹ *Ib.*, p. 323.

¹³⁰ *Ib.*, p. 324.

¹³¹ *Ib.*, p. 351.

¹³² En el debate con Noam Chomsky realizado en Holanda en 1971, Foucault aborda la cuestión de la creatividad indicando que solamente existen creaciones posibles e innovaciones posibles. Esto sería así puesto que en el orden del lenguaje y el saber, únicamente se puede «producir algo nuevo poniendo en juego un determinado número de reglas que van a definir la aceptabilidad o la gramaticalidad de los enunciados, o que van a definir, en el marco del saber, la cientificidad de los enunciados». *Cfr.*: «De la Naturaleza Humana: Justicia contra Poder». («Human Nature: Justice versus Power» {discusión con Noam Chomsky y Fons Elders}, en: Fons Elders (*Comp.*). *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*. Londres: Souvenir Press, 1974, pp. 135-197), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales-Vol. II. Op. Cit.*, p. 71.

discursiva que pueden ser descritas en su autonomía, y sin el recurso a una idealidad¹³³ o al derecho exclusivo de la soberanía del sujeto¹³⁴.

Por otra parte, así como el análisis foucaultiano abordaba la noción de «sistema» desde una lógica plural, igual cosa ocurrirá con la noción de «discontinuidad». A propósito de esto, Foucault va a aclarar que la arqueología intenta estudiar y describir la pluralidad y complejidad de las discontinuidades; cuestión que trae nuevamente al centro de nuestra reflexión el tema del cambio como principal foco problemático de *Las Palabras y las Cosas*. Como recordaremos, en dicha obra se evidencia una dificultad para establecer la explicación de aquello que en última instancia determina las mutaciones epistémicas, dentro de las cuales el pensamiento se ve conducido fuera de sí mismo para pensar de otra manera. De hecho, en *La Arqueología del Saber* el tema del cambio es una cuestión fundamental a la cual Foucault dedica varias páginas, y que pretende dilucidar mediante la sustitución de **«la forma abstracta, general y monótona del cambio a través de la cual se tematiza ingenuamente la sucesión, por el análisis de los tipos diferentes de transformación»**¹³⁵.

Esto último, implica dos desafíos para el trabajo arqueológico. En primer lugar, la tarea de cuestionar la idea de continuidad que minimiza la irrupción del cambio en el orden de los hechos históricos, y en consecuencia, dar el énfasis necesario a la diferencia y a la dispersión. De este modo, la discontinuidad deja de ser el **«estigma del desparramamiento temporal que el historiador tenía la misión de suprimir de la historia»**¹³⁶ y se convierte en la operación deliberada del análisis histórico: diferenciar las diferencias y no anularlas. Por otro lado, como segunda tarea, la arqueología deberá cuestionar todas las explicaciones psicológicas del cambio que recurren al genio individual o a la toma de conciencia, con el fin de **«establecer el sistema de las transformaciones en que consiste el cambio»**¹³⁷. Esto supone reemplazar la noción vacía y abstracta del cambio como devenir causal, por el análisis descriptivo de la transformación en cuanto tal.

Tales desafíos de la arqueología pueden llegar a concretizarse por medio del estudio interno de los cambios que afectan a las formaciones discursivas en relación a sus objetos, a sus operaciones, a sus conceptos, y a sus opciones teóricas; y también, a través de un análisis que se detiene en conjuntos más amplios de transformaciones que afectan simultáneamente a varias formaciones discursivas. Estos cambios de orden superior, son aquellos que han venido caracterizándose bajo la noción de *episteme*, como mutaciones en el orden de ciertas disposiciones fundamentales que hacen posible la aparición o desaparición de determinado grupo de formaciones discursivas, por ejemplo: la historia natural, la gramática o el análisis de las riquezas.

¹³³ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber. Op. Cit.*, p. 277.

¹³⁴ *Ib.*, p. 351.

¹³⁵ Michel Foucault. «La Función Política del Intelectual. Respuesta a una Cuestión». *Op. Cit.*, p. 52.

¹³⁶ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber. Op. Cit.*, p. 13.

¹³⁷ *Ib.*, p. 290.

La descripción de estas transformaciones establece dependencias entre los discursos, pero lo hace evitando atribuir tales relaciones al principio simple y uniforme de la causalidad¹³⁸. En el enfoque arqueológico, según Foucault, se pueden formular tres órdenes de dependencias que afectan a los discursos¹³⁹. Las *intradiscursivas*, que son aquellas que se despliegan en el interior de una formación; las *interdiscursivas*, que se dan entre formaciones diferentes (como, por ejemplo, la dependencia del análisis de las riquezas y la gramática bajo la noción clásica de representación); y las *extradiscursivas*, que suponen una relación entre transformaciones discursivas y otros procesos que se encuentran fuera del discurso y que obedecen al orden económico, político y social¹⁴⁰.

Como se observará, en ninguno de estos tres niveles la dependencia fuerza a que la arqueología se remita a un sujeto filosófico, o a un sujeto psicológico tras la superficie aparentemente monótona de los discursos. Lo que evidencia un aspecto nuclear del método, el hecho de que éste intente liberarse de manera radical de todo antropologismo. Así lo expone Foucault cuando se refiere a los alcances de *La Arqueología del Saber* como una obra que: **«no se inscribe –al menos directamente ni en primera instancia- en el debate de la estructura; sino en ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto»**¹⁴¹.

Desde este punto, podemos comenzar a vislumbrar en toda su dimensión cómo la arqueología puesta en operación en *Las Palabras y las Cosas*, a propósito de las ciencias humanas, y evidenciada en su «estado puro» en *La Arqueología del Saber*; constituye una crítica substancial a la categoría de sujeto. Dicho de manera general, Foucault rechaza una teoría del sujeto previa en términos de sustancia o fundamento, a partir de la cual se plantee la cuestión del conocimiento, lo que sería precisamente el proyecto filosófico que habrían intentado llevar a cabo la fenomenología o el existencialismo¹⁴². Este cuestionamiento responde a un **«escepticismo sistemático ante los universales antropológicos»**¹⁴³ que atraviesa de un extremo al otro su pensamiento, operando

¹³⁸ Michel Foucault. «La Función Política del Intelectual. Respuesta a una Cuestión». *Op. Cit.*, p. 55.

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ Precisamente en este tercer orden de dependencias ubicará Foucault en los años setenta la temática del poder. Dicho concepto abrirá, a partir de allí, todo un campo de investigaciones sobre la constitución de la subjetividad que anteriormente solo habían sido vislumbradas en *La Historia de la Locura en la Época Clásica*. De hecho, este acontecimiento ya puede observarse en la lección pronunciada por Michel Foucault en el Collège de France el 2 de diciembre del año 1970, cuando señala: «Por más que en apariencia el discurso sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y el poder». *Cfr.*: Michel Foucault. *El Orden del Discurso. Op. Cit.*, p. 15.

¹⁴¹ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber. Op. Cit.*, pp. 26-27.

¹⁴² Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad» («L'Éthique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté»). Conversación con Helmut Becker, Raúl Fernet-Betancourt y Alfred Gomez-Müller, 20 de enero de 1984. *Concordia: Revista Internacional de Filosofía*, N° 6, 1984), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III. Op. Cit.*, p. 403.

¹⁴³ Michel Foucault. «Foucault» («Foucault»). Escrito bajo el seudónimo de Maurice Florence, en: Denis Huisman (*Comp.*). *Dictionnaire des Philosophes*. París: PUF, 1984, t. I, pp. 942-944), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III. Op. Cit.*, pp. 365-366.

como condición de posibilidad de la arqueología y, a su vez, como la finalidad más importante del método: mostrar al sujeto en su total dispersión.

Por lo cual, hay que colocar las dos tareas del trabajo arqueológico que han sido mencionadas, en directa conexión con una crítica a la noción de sujeto constituyente. Es a lo que alude, el filósofo francés, cuando indica que **«no es ni por el recurso a un sujeto trascendental, ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de las enunciaciones»**¹⁴⁴. Esto significa, en primer término, que la idea de continuidad histórica que se busca socavar desde el método arqueológico, supone la función fundadora del sujeto. Vale decir, la referencia a una actividad sintética del sujeto tiene por correlato indispensable el recurso a una historia unitaria y secuenciada, en una lógica dentro de la cual subyace **«la promesa de que el sujeto podrá un día -bajo la forma de la conciencia histórica- apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada»**¹⁴⁵.

Se trata, para Foucault, de un uso de la historia que intenta restituir al hombre todo lo que desde ya hace mucho no ha cesado de escapársele, convirtiéndolo en el sujeto nuclear y la piedra angular de una historia que posee la virtualidad de su propia liberación. La arqueología rompe con esta imagen tranquilizadora, como puede verse en el análisis de *Las Palabras y las Cosas*, cuando el supuesto progreso del conocimiento sobre el hombre que deriva en la configuración de las ciencias humanas no se explica por un acto de fundación o por una conciencia constituyente. Al contrario, *Las Palabras y las Cosas* ofrece una historia general que no **«apiña todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión de mundo, forma de conjunto»**¹⁴⁶, y que sí realiza, de manera muy distinta, una descripción de desplazamientos, transformaciones y dependencias en el espacio de una dispersión.

Por otra parte, cuando la arqueología toma distancia, en su relato de la historia, de la explicación psicológica respecto a los procesos de cambio, desacredita también un cierto recurso a la subjetividad en el orden del discurso. En efecto, si la pregunta es: «¿quién habla?», la respuesta de la arqueología será: «nadie»; y esto, aunque aparentemente extraño, resulta así, dado que el método aborda al discurso como un acontecimiento que puede ser captado en su singular condición del *se dice*, con sus regularidades, relaciones y transformaciones que en ningún caso obligan a que el análisis haga referencia a un *cogito*¹⁴⁷. Así pues, puede afirmarse que el discurso no es la manifestación majestuosa de un sujeto que piensa, conoce y habla de sí. El discurso no es algo producido por un sujeto, sino que constituye más bien **«un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo»**¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber. Op. Cit.*, p. 90.

¹⁴⁵ *Ib.*, p. 20.

¹⁴⁶ *Ib.*, p. 16.

¹⁴⁷ *Ib.*, p. 207.

¹⁴⁸ *Ib.*, p. 90.

En tal sentido, las cosas no son tan esquemáticas, como si hubiera discursos por un lado y por el otro sujetos que les construyen, controlan y manipulan. Para Foucault: **«los sujetos parlantes forman parte del campo discursivo, tienen en él una posición (y sus posibilidades de desplazamiento), y una función (y sus posibilidades de mutación funcional)»**¹⁴⁹. El sujeto funciona en el interior del discurso, lo que determina la descalificación arqueológica de la *función autor*; o de cualquier instancia productora de discursos, que apele a la subjetividad y al sistema de las causalidades con que ésta se halla ligada. Dentro del discurso, el sujeto se aloja en diversas posiciones y figuras que describen variadas formas de funcionamiento. Esto es lo que quiere decir la arqueología sobre el sujeto, liberando al análisis de la idea de una subjetividad que permanece siempre en un segundo término con respecto a la historia manifiesta, en una suerte de posición desligada de la discontinuidad y la dispersión de los hechos y los discursos.

Por ende, la arqueología estudia los enunciados y sus agrupaciones, esto es: las formaciones discursivas, sin recurrir al principio organizador de que estos elementos son la mera traducción de operaciones desarrolladas en *otro-lugar*¹⁵⁰. De este modo, se busca situar la investigación en el mero acontecimiento empírico de los discursos sin recurrir a la hipótesis de un «otro-lugar», que sería la fuente de todo lo dicho y de todo lo que aún puede decirse, el pensamiento de los hombres o el despliegue de la conciencia. La arqueología no quiere tratar a los enunciados como un rastro o un efecto de algo otro, sino como un **«dominio práctico que es autónomo»**¹⁵¹ pero que depende de un conjunto de reglas que se pueden describir a su propio nivel, y que le dan su regularidad determinando sus eventuales transformaciones.

Así, los enunciados que aborda la arqueología serán descritos como un campo anónimo en que no opera una subjetividad soberana y responsable del discurso. En dicho campo será precisamente donde se definirá **«el lugar posible de los sujetos parlantes»**¹⁵² bajo un conjunto de disposiciones que les dan su singular configuración. En efecto, sostiene Foucault, la subjetividad en sus diferentes formas representa un efecto propio del campo enunciativo, que se aloja como una posición en el interior de la formación discursiva y que al igual que el conjunto de los enunciados, no constituye una totalidad cerrada ni es la plenitud de la significación. Por el contrario, el sujeto parlante es una figura que la arqueología disuelve en su estabilidad al describir los enunciados desde el recorte y la dispersión, en un análisis que no se refiere a la interioridad de una intención y que se orienta completamente a la pura exterioridad del acontecimiento discursivo.

Este descrédito de la subjetividad psicológica en el orden del discurso, que pone en práctica la arqueología, implica alejarse de un modo de escribir la

¹⁴⁹ Michel Foucault. «La Función Política del Intelectual. Respuesta a una Cuestión». *Op. Cit.*, p. 55.

¹⁵⁰ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber. Op. Cit.*, p. 206.

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² Michel Foucault. *La Arqueología del Saber. Op. Cit.*, p. 207.

historia que hace suya la temporalidad de la conciencia¹⁵³. Foucault no se encuentra interesado en una historia que se oriente a un fin o a un proyecto, una historia en cuyo relato se exprese la linealidad de una conciencia individual. Por tal motivo, resulta preciso aclarar que la arqueología no es una historia del pensamiento, sino una historia del discurso¹⁵⁴; o, como también señala el filósofo francés, la descripción del *archivo*, de ese conjunto de reglas que para una época y una sociedad definen los límites de los enunciados¹⁵⁵. Mientras que la historia del pensamiento implica perseguir una intención individual o colectiva que subyace en los discursos y que determina su sucesión y su significado, la arqueología hace una historia del discurso que sitúa a éste en el campo práctico en el cual se despliega.

Como puede observarse, Foucault invierte el cuestionamiento de la revista *Esprit*: no se trata de introducir la opresión del sistema y la discontinuidad en la historia del pensamiento, sino de poner en liza **«la diversidad de los sistemas y el juego de las discontinuidades en la historia de los discursos»**¹⁵⁶. Sin embargo, queda pendiente en esta argumentación la relación que podría establecerse entre el trabajo arqueológico y la práctica de una política progresista. Esto nos conduce nuevamente al problema del sujeto que, como ya hemos visto, constituye un elemento central del trabajo de demolición que caracteriza e inspira al método arqueológico. Aquí, Foucault se plantea una cuestión de fondo, que se refiere a si una política progresista está ligada o no de una forma esencial a los temas de la significación, del origen, del sujeto constituyente, y a todo el planteamiento de una historia marcada por la racionalidad y la soberanía de un sujeto puro¹⁵⁷.

Ciertamente, este problema encierra la necesidad de puntualizar lo que debe entenderse por una política progresista y el grado de conexión que posee la arqueología con tales dimensiones. En esa dirección, Foucault señala que una política progresista ha de hacer suyas las condiciones y reglas específicas de una práctica y no reemplazarlas por ideales o meras iniciativas individuales. Asimismo, una política progresista debe definir las posibilidades de transformación y las dependencias de una práctica, sin conformarse con la abstracción tranquilizadora y uniforme del cambio, ni convertir al hombre en el operador universal de toda transformación cuando de lo que se trata es de establecer las diferentes funciones de los sujetos¹⁵⁸. En pocas palabras: la arqueología haría posible una política progresista sustentada en la función práctica de los discursos y no en la vacuidad de los conceptos ficticios del *sueño antropológico*.

Desde esta perspectiva, el campo de especulaciones que se asocian con la idea de sujeto constituyente y dicha noción en particular, envuelven una suerte de lectura ingenua de la historia y, más concretamente, de la posición de los

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ Michel Foucault. «La Función Política del Intelectual. Respuesta a una Cuestión». *Op. Cit.*, p. 56.

¹⁵⁵ *Ib.*, p. 57.

¹⁵⁶ *Ib.*, p. 59.

¹⁵⁷ *Ib.*, p. 63.

¹⁵⁸ *Ib.*, p. 71.

hombres dentro de la misma. Al intentar liberarse de estos enfoques, el proyecto arqueológico desplaza un obstáculo que impide una intervención política progresista y que opera en el campo del saber. No obstante, queda en suspenso aquí la completa naturaleza de este obstáculo; es decir, el grado de relación que existe entre el supuesto ente metafísico vacío que sería el sujeto y la legitimación de un conjunto de prácticas concretas y reales de dominación a partir de los valores del humanismo. Sobre esta cuestión nos detendremos cuando la crítica se desplace de la noción de sujeto a las modalidades de subjetivación en la sociedad moderna.

Por ahora, cabe indicar como conclusión, que el método arqueológico pretende decretar la *defunción* del sujeto constituyente en la doble función que ha cumplido en el campo de nuestros conocimientos. Esto es, como *sujeto trascendental* que hace posible articular la idea de una historia continua y como *subjetividad psicológica* que sostiene la idea de un discurso obediente a un autor, a su inventiva y a su poder de descubrimiento. Liberarse de este juego de funciones, significa, para la arqueología, convertir a los sujetos que hablan en una posición y en una figura del acontecimiento discursivo, sometidos a sus regularidades y a sus transformaciones, así como a sus dependencias y a su dispersión.

La arqueología es un método descriptivo de los discursos que, en primer lugar, desmantela las *funciones-sujeto* en el plano del saber bajo una operación de cierre o *defunción*. Pero, en la misma acción, cumple también con abrir un terreno de investigaciones que apuntan a la delimitación de los sistemas de formación y transformación de los enunciados¹⁵⁹. Es decir, se efectúa una operación de apertura que sumerge por completo a la subjetividad en el mero hecho discursivo. En tal sentido, la arqueología procede al borrado del rostro, y también es, en cierta manera, una apertura a otro modo de pensar. Tal vez a eso se refiera Foucault en la conclusión de *La Arqueología del Saber*, cuando comenta: **«este libro no ha sido hecho más que para alejar algunas dificultades preliminares»**¹⁶⁰. Estaríamos, entonces, ante un gesto propedéutico en los límites del mar; un gesto que tiene su lado amargo y su dimensión esperanzadora. Por una parte, se evidencia que nuestros rostros sólo se dibujan en el discurso; pero, por otro lado, un pensamiento nuevo comienza a hacer suya la ley sin nombre: **«qué importa quien habla»**¹⁶¹.

1.5 Un lenguaje sin rostro

Como se ha mencionado, *Las Palabras y las Cosas* es una obra que describe los diferentes sistemas que delimitan las experiencias posibles en determinados contextos históricos. En dicho estudio, que Foucault denomina

¹⁵⁹ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber*. Op. Cit, p. 221.

¹⁶⁰ *Ib.*, p. 353.

¹⁶¹ Michel Foucault. «La Función Política del Intelectual. Respuesta a una Cuestión». Op. Cit, p. 73.

arqueología, resulta de especial interés la irrupción de la modernidad y de los dos grandes gestos fundadores que la caracterizan, cuyo signo es notablemente distinto¹⁶². Se trata, por una parte, de un *gesto filosófico* dentro del cual se realiza una específica experiencia del orden en que el pensamiento se ve conducido hasta sus propios límites y, una vez allí, resulta indemne al resguardar la prerrogativa de su interioridad y elevar las ilusiones del *sueño antropológico*. Pero, por otra parte, en la misma descripción de este proceso se identifica un segundo gesto fundacional que guarda conexión con aquellas **«experiencias situadas al otro lado del lenguaje»**¹⁶³ que la literatura hace suyas en el *tránsito al afuera* y la *transgresión reiterada*. En este *gesto literario*, el límite no será la barrera que se niega en un retroceso, sino la frontera que se afirma en el acto transgresivo disolviendo toda interioridad en una experiencia que salta por encima de lo posible.

Desde la distinción de estos dos gestos fundacionales de la modernidad, cabe comprender que Foucault asocie el itinerario global de *Las Palabras y las Cosas* con una historia de la semejanza o del orden de las cosas; y la investigación de *La Historia de la Locura en la Época Clásica* con una historia de la alteridad y lo extraño¹⁶⁴. En la historia de *lo Mismo*, la figura de Kant muestra cómo la crítica puesta al frente del límite se refugia en la antropología y la dialéctica; mientras que en la historia de *lo Otro*, la figura de Sade manifiesta las formas extremas del deseo y de la muerte en que estalla todo límite y se despliega la orfandad del *afuera*. Así pues, Kant y Sade representan dos gestos opuestos que otros pensadores, como Nietzsche o Freud, han intentado reconciliar buscando una forma de pensamiento que articule ambas experiencias. En una dirección semejante, Foucault apuesta por la empresa de un pensamiento que establezca otra relación con el límite, y que con ello se coloque más allá del discurso y de la filosofía.

Este pensamiento nuevo puede ser anticipado en la aparición de las llamadas *contraciencias*: el psicoanálisis, la etnología y la lingüística; dentro de las cuales se vislumbra, de un modo principal, una experiencia respecto al lenguaje. En efecto, habría un acercamiento al lenguaje como objeto que resulta capital en la constitución de las *contraciencias* y que también se expresa de una forma excepcional en lo que Foucault denomina *literatura moderna*. Esto último, las relaciones del filósofo francés con la literatura, podría abrir por sí mismo todo un amplísimo campo de investigación, del cual nos interesa recoger por el momento su vínculo con la temática de la muerte del sujeto constituyente.

Ciertamente, antes de la publicación de *Las Palabras y las Cosas*, Foucault elabora durante los años sesenta una serie de artículos en los que analiza la literatura desde diversos enfoques y respecto a un sin número de autores, lo que podría dar la impresión de configurar una constelación de temáticas de articulación difícil. No obstante, tales escritos que se refieren a autores tan variados como

¹⁶² Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit., p. 67.

¹⁶³ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Op. Cit., p. 141.

¹⁶⁴ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit., p. 9.

Bataille, Roussel, Blanchot, Flaubert, Nerval, Klossowski, Sade, o Verne, poseen una línea argumental que los conecta en lo que podría calificarse como el intento de formular una *ontología de la literatura*¹⁶⁵. En este sentido, resulta muy precisa la afirmación de Lanceros respecto a que este conjunto de textos sobre la literatura **«se erigen en una especie de obra fuera de la Obra»**¹⁶⁶ cuya singularidad estaría, por otro lado, en que dan cuenta de la experiencia sobre el *ser del lenguaje*.

Dicha experiencia inaudita, supone tomar distancia de cualquier psicologización que pueda operar en el interior del lenguaje y que le convierte en una mera expresión o huella del sujeto que habla; o, eventualmente, en un síntoma que reduce toda la potencialidad de las palabras de un Hölderlin o un Sade a la simple exteriorización de un alma desgarrada. Para Foucault, con la literatura moderna se asiste más bien a una **«experiencia del lenguaje donde lo relevante no es su significación, sus personajes o su relato, sino su fuerza significante: el lenguaje se despliega en la misma propiedad sonora de las palabras, el lenguaje no habla desde sí mismo sino por sí mismo, habla la palabra misma en su enigma por un juego autónomo del lenguaje donde el hombre acaba por desaparecer»**¹⁶⁷. Cabrían, pues, dos experiencias del lenguaje que parecen excluirse mutuamente y que en sus rasgos específicos implican una afirmación o una negación del sujeto soberano.

Mientras la ciencia se sirve del lenguaje para descifrar el sentido, aclarar las significaciones ocultas, o desenterrar una palabra cuya verdad estaba contenida en el discurso; la literatura, muy por el contrario, conduce al lenguaje a sus confines en donde **«irrumpe fuera de sí mismo, explota, y se contesta radicalmente en la risa, en las lágrimas, los ojos transidos del éxtasis, en el horror mudo y exorbitado del sacrificio, y permanece así en el límite de este vacío, hablando de sí mismo en un lenguaje segundo en el que la ausencia de sujeto soberano dibuja su vacío esencial y fractura sin tregua la unidad del discurso»**¹⁶⁸. Dicho brevemente, hay un lenguaje segundo que toma por asalto la primera experiencia del lenguaje, para colocarla fuera del sentido o más allá de la significación en la presencia desnuda del ser mismo de la palabra; y todo eso ocurre en **«ese murmullo sin término que se llama literatura»**¹⁶⁹.

En este punto, se unen los caminos de Michel Foucault y de Maurice Blanchot, coincidiendo en la comprensión del lenguaje literario como fenómeno completamente ajeno a la función comunicativa, cuya peculiaridad reside en el pasaje al *afuera*. Para ambos, en ese movimiento hacia el *afuera* **«el lenguaje escapa al modo de ser del discurso -es decir, a la dinastía de la representación**

¹⁶⁵ También habría que situar dentro de ese proyecto, todas las referencias a la literatura que Foucault realiza en *Las Palabras y las Cosas* o en *La Historia de la Locura en la Época Clásica*. Por ejemplo: Borges, Cervantes, Hölderlin, Artaud, etcétera.

¹⁶⁶ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit, p. 44.

¹⁶⁷ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Op. Cit, p. 144.

¹⁶⁸ Michel Foucault. «Prefacio a la Transgresión». Op. Cit, p. 177.

¹⁶⁹ Michel Foucault. «El Lenguaje al Infinito» («Le Langage a l'Infini»). *Tel Quel*, N° 15, otoño de 1963, pp. 44-53), en: Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Op. Cit, p. 186.

-, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma (...)»¹⁷⁰. Entonces, un poema, por ejemplo, ya no es la palabra que recoge en su significación una verdad fundamental. La palabra no habla: «*es*», y su ser abruma e interrumpe desde el espacio literario el lenguaje discursivo, desatando todos sus límites y convirtiendo su relato en un silencio anónimo y sin rostro.

Desde este prisma, el juego de *lo Mismo* y *lo Otro* que se expone en la descripción arqueológica de *Las Palabras y las Cosas*, respecto a los procesos que han constituido la modernidad y su pensamiento sobre el hombre, refleja esta distinción entre un lenguaje primero, de carácter discursivo, y un lenguaje segundo que expresa el *ser del lenguaje* en la literatura. Si recordamos el análisis foucaultiano que se despliega en dicha obra, veremos que en el estudio de las diferentes mutaciones epistémicas siempre se identifica alguna «otra experiencia» que escapa al orden propio del sistema, y que esa alteridad surge en la conducción del lenguaje a sus confines. No es casual, por tanto, que la literatura sea el ejemplo que ilustra la tensión de un límite. Así ocurre con el Quijote de Cervantes en relación al renacimiento, con Sade a propósito de la época clásica, y con Nietzsche, Bataille, Artaud, o Klossowski respecto a la modernidad¹⁷¹. En cada uno de estos casos, la experiencia literaria aparece investida de un doble gesto de ruptura y apertura, y la labor de la escritura se muestra como una tarea decisiva en la que se bosqueja un compromiso ético con la transformación de la realidad.

Ahora bien, hay un peligro que subyace en el intento de reflexionar sobre esta experiencia del *afuera*, con todo su poder transgresor y su apertura esperanzadora. Al respecto nos advierte Foucault cuando alerta sobre la posible reconducción de la experiencia literaria a la idea de interioridad y propone la conversión del lenguaje reflexivo en un pensamiento que se dirige a su extremo, no para encontrar en el borde la positividad que lo contradice, sino para hallar el vacío, ir hacia él, y borrarse en el silencio de un **«afuera en que las palabras se extienden indefinidamente»**¹⁷². Dicho de otra forma, se plantea una huída de toda interiorización, una toma de distancia respecto a la función expresiva de una subjetividad, una escapatoria que la literatura sugiere y hace evidente en sus relieves cuando remite al ser bruto del lenguaje y convierte al «hablo» en una voz vacía.

En pocas palabras, la experiencia del *afuera* no puede darse en los términos reducidos del *cogito* y esto involucra que en la literatura no tenga cabida alguna la especulación de la filosofía. Así pues, Foucault opone dos tradiciones que funcionan de modos inversos: la primera sustentada en el «pienso», que conduce a la certeza del yo y de su existencia; y la segunda, apoyada en el «hablo», que dispersa esa existencia, la fragmenta y la disuelve en la presencia desnuda del lenguaje¹⁷³. Una de estas tradiciones, la filosófica, nos resulta

¹⁷⁰ Michel Foucault. «El Pensamiento del Afuera» («La Pensée du Dehors», *Critique*, N° 229, junio de 1966, pp. 523-546), en: Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I. Op. Cit.*, p. 298.

¹⁷¹ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 147 y 148.

¹⁷² Michel Foucault. «El Pensamiento del Afuera». *Op. Cit.*, p. 302.

¹⁷³ *Ib.*, p. 299.

sobradamente conocida en sus problemáticas milenarias y en sus dificultades internas desentrañadas por Foucault en el trabajo arqueológico. La otra tradición, menos explorada y profundamente extraña para nuestro conocimiento, pertenece a la palabra literaria, y a la dislocación del «hablo» y del sujeto.

Efectivamente, el lenguaje de la literatura constata que no hay alguien que habla, que no hay centro articulador de las palabras, ya que éstas se despliegan y manifiestan en su puro ser sin pliegue alguno en el que el hombre pueda establecer su morada, recogerse sobre sí mismo o refugiar la fragilidad de su existencia. La interioridad no tiene cabida en la dimensión ontológica del lenguaje y esto implica que aunque el lenguaje diga «hablo», no habla realmente puesto que no expresa, no indica, ni tampoco dice. El lenguaje «es», y la literatura coloca ante nuestros oídos el murmullo frío y desolador de esta verdad. Aquí se ventila una conclusión que es central: la literatura nos hace patente en la desnudez del «hablo» que **«el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto»**¹⁷⁴. Existe una incompatibilidad decisiva entre la experiencia literaria marcada por la errancia permanente hacia un *afuera* en que se brinda el *ser del lenguaje* como un *Él* que no es nadie¹⁷⁵, y la experiencia del pensamiento moderno de un sujeto reflexivo que detenta el discurso y que es fuente de todo conocimiento.

Dicha incompatibilidad y exclusión entre ambas experiencias, acontece en la literatura cuando ésta logra atraer la interioridad fuera de sí socavando ese lugar en que ella se repliega, y dando espacio, de esta manera, a un anonimato que desposee al sujeto de su identidad y de su derecho inmediato a decir: «Yo»¹⁷⁶. El *ser del lenguaje* borra el rostro del hombre, destituye la soberanía del sujeto constituyente, lo enfrenta a la cruda lucidez de que no domina las palabras ni es la fuente legítima del habla; sino que, al contrario, es **«lo admitido por el ser mismo del lenguaje»**¹⁷⁷. Todo lo cual no significa que este desvanecimiento del sujeto deba entenderse como el efecto de una acción concreta que realiza el lenguaje, ni que se trate aquí de una operación equivalente a la que lleva a cabo el método arqueológico.

Al respecto, cabe aclarar, que la desaparición del hombre es un presupuesto que explica el despliegue de la arqueología, así como también la irrupción de las *contraciencias*. El trabajo de la arqueología no se dirige al *ser del lenguaje*, sino al orden de los discursos y al universo de sus singulares problemáticas. Es decir, la muerte del hombre se encuentra en el plano de las condiciones de posibilidad para una descripción arqueológica y no representa la consecuencia de un método. De un modo similar, la literatura no realiza ninguna

¹⁷⁴ *Ib.*, p. 300.

¹⁷⁵ Blanchot es quien se refiere a un paso del Yo al El, inspiración fundamental del análisis foucaultiano respecto al *ser del lenguaje*. Dice concretamente: «El es yo mismo convertido en nadie, otro convertido en el otro, de manera que allí donde estoy no pueda dirigirme a mí, y que quien a mí se dirija no diga yo, no sea él mismo». Cfr: Maurice Blanchot. *El Espacio Literario*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 22.

¹⁷⁶ Michel Foucault. «El Pensamiento del Afuera». *Op. Cit.*, p. 314.

¹⁷⁷ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El pensamiento de Michel Foucault*. *Op. Cit.*, p. 65.

operación cuyo fin sea el desmantelamiento del sujeto, sino que sencillamente abre en el espacio de su propia posibilidad un claro que ilumina el *ser del lenguaje* e incinera, al mismo tiempo, la traza del sujeto.

Así, por ejemplo, la palabra poética no busca por medio de un procedimiento específico aligerarse de las funciones de expresión y representación. Su realidad no encubre ninguna intención, ni oculta ningún plan, porque es una palabra que sólo se manifiesta en cuanto palabra. La palabra poética es una pura presencia que no puede atribuirse a una persona, en ella nadie habla y lo que habla no es nadie, es una palabra que se basta a sí misma y que no persigue nada más. Parece que la palabra se habla sola¹⁷⁸.

Dicho lenguaje literario, que disuelve al sujeto simplemente tomando la palabra, posee dos gestos internos que se imbrican entre sí y que esterilizan cualquier posibilidad del lenguaje discursivo: **«la repetición estricta e inversora de lo que ya ha sido dicho, y la nominación desnuda de lo que está en el extremo de lo que puede decirse»**¹⁷⁹. El primero de tales gestos, la experiencia de la repetición, podemos descubrirlo en la apuesta literaria de Roussel que **«procura decir subrepticamente dos cosas con las mismas palabras»**¹⁸⁰, y con eso hacer posible una escritura que no dice nada, una escritura que solamente «es». Pero, ese «solamente» constituye también el exceso de un mundo nuevo que la literatura de Roussel intenta crear, realidad heteróclita regida por su propia ley interna e independiente de las lógicas de sujeto y objeto, de las ideas de expresión, y de la función representativa de la palabra. Se trata de una ley que hace evidente que el hombre nunca dispone del lenguaje, que éste en sus desdoblamientos se escapa del sujeto y de sus pretensiones de interpretarlo, de darle sentido y gobernarle.

Por otro lado, el segundo gesto desliza al lenguaje hasta su límite como experiencia transgresora. Aquí se encuentra Sade, con su vocación de conducir el lenguaje al exceso, en el ejercicio de una literatura que pretende decirlo todo. Pareciera que su relato estuviese **«tocado internamente por una enfermedad de proliferación»**¹⁸¹ que intenta nombrar los infinitos giros del deseo, disparando a la palabra en la dirección de un espesor sin retorno. Sin embargo, esta profusión denominativa de los escritos de Sade, no sólo colocan al lenguaje en su frontera, sino que lo ubican también ante su defecto, ya que el lenguaje se ve consagrado a una tarea infinita que lo prolonga **«sin conseguir jamás la gravedad que lo inmovilizaría»**¹⁸². De manera que, exceso y defecto constituyen un mismo movimiento de esta experiencia literaria, en la que resulta herido de muerte el lenguaje discursivo.

Cabe agregar que esta palabra que disuelve, ya sea por el desdoblamiento desquiciante de un lenguaje que no se agota en la figura de la

¹⁷⁸ Maurice Blanchot. *El Espacio Literario. Op. Cit.*, p. 35.

¹⁷⁹ Michel Foucault. «El Lenguaje al Infinito». *Op. Cit.*, p. 188.

¹⁸⁰ Michel Foucault. *Raymond Roussel*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973, p. 28. (*Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963).

¹⁸¹ Michel Foucault. «El Lenguaje al Infinito». *Op. Cit.*, p. 190.

¹⁸² *Idem*.

significación, o por la interrupción abrupta de un discurso frente al abismo, dibuja una experiencia que va más allá de la crítica a la categoría de sujeto que hasta el momento hemos venido analizando. Es decir, la experiencia literaria hace de la muerte del hombre un acontecimiento situado en un campo distinto al de la *episteme* y las formaciones discursivas. Lo sumerge en aguas más profundas y lo empapa de una radicalidad aún mayor. Para Foucault, la literatura moderna desestabiliza al sujeto filosófico lanzándose al *ser del lenguaje* y, liberando con su heroísmo una palabra que nos muestra que **«el lenguaje no es ni la verdad ni el tiempo, ni la eternidad ni el hombre, sino la forma siempre deshecha del afuera; pone en comunicación, o mejor dicho, permite ver en el relámpago de su oscilación indefinida, el origen y la muerte (...)**»¹⁸³.

De ahí que podamos sostener que los escritos de Foucault sobre literatura, entendidos como un conjunto de textos independientes del resto de la producción del filósofo francés, tematizan el socavamiento del sujeto desde un argumento de carácter ontológico en el que lo central es la experiencia del acceso al lenguaje. Por su parte, la arqueología recoge y explora el indicador de dicha experiencia como el anuncio de un *pensamiento completamente otro*, por ejemplo, en *Las Palabras y las Cosas*, dentro del marco de una historia del orden de las cosas. En tal sentido, los escritos sobre literatura dan un énfasis y una nueva perspectiva de la crítica a la noción de sujeto constituyente, en una línea que si bien se cruza con la metodología arqueológica, posee una singularidad que vale la pena reconocer.

De este modo, con sus tesituras diferentes, la literatura moderna y su experiencia del lenguaje, las *contraciencias* y su orientación directa a lo inconsciente, la arqueología y su historia de los sistemas en sus discontinuidades, hablan de una forma o de otra de la desaparición del hombre, del borrado de esa figura que ha inspirado nuestros más queridos relatos de la libertad y nuestras más perfectas reconciliaciones con la historia. El hombre desaparece como una invención efímera que ha ocupado, por un momento, su sitio dentro de la historia. Se ha tratado de un instante de arrogancia y engaño que desaparece en el silencio de unas palabras y unos discursos que, aunque atesorados, ahora cubren nuestro rostro de una arena frágil y dispersa. La historia de *lo Mismo* contenida en *Las Palabras y las Cosas*, el método arqueológico allí desplegado y los escritos sobre literatura de Michel Foucault señalan el tiempo de la gran diseminación.

¹⁸³ Michel Foucault. «El Pensamiento del Afuera». *Op. Cit.*, p. 319.

CAPÍTULO II

La Batalla de la Subjetivación

2.1 De la *episteme* al dispositivo

Las Palabras y las Cosas es una obra con un título singular y paradójico, puesto que en sentido estricto no se habla en ella ni de palabras ni de cosas¹⁸⁴, sino de una zona intermedia que determina la definición de las cosas y el uso de las palabras¹⁸⁵. Dicha zona, como hemos tenido oportunidad de comentar, Foucault la denomina *episteme* estableciendo una noción problemática que *La Arqueología del Saber* intentará clarificar con la idea de *a priori histórico*. Esta precisión delimita exactamente el nivel en que se despliega el análisis: más allá de todo formalismo vaciado de historicidad y más allá de una historia a la que pretende atribuírsele un sentido oculto y una dirección silenciosa.

La *episteme* es un sistema que posibilita la aparición de los discursos y que responde a un conjunto de reglas que configuran su transformación. Este «sistema» aparece en la arqueología de las ciencias humanas desarrollada en *Las Palabras y las Cosas*, a través de un método que resulta diseccionado en todos sus mecanismos en *La Arqueología del Saber*. En dicha obra, este procedimiento se presenta como un trabajo eminentemente descriptivo de las regularidades y discontinuidades del discurso, que exige desprenderse de una categoría nuclear del pensamiento moderno: el sujeto constituyente. Cabe subrayar la idea de descripción, ya que el mismo Foucault respondió a muchas de las críticas sobre estas dos obras alertando respecto al nivel de análisis en que se desenvolvía su investigación.

En efecto, según el filósofo francés, se trata, en primer lugar, de localizar y describir ciertos regímenes discursivos. A esta tarea se consagran las obras ya mencionadas, para solo posteriormente desarrollar un trabajo explicativo de tales regímenes¹⁸⁶. De hecho, es a partir de los años setenta, cuando tiene lugar un desplazamiento en el análisis foucaultiano que lo conduce del estudio descriptivo de las transformaciones en el orden de los discursos, a una indagación respecto a las realidades históricas en torno a las cuales estas estructuras se han configurado y la razón última de sus cambios. En ningún caso habría aquí una ruptura dramática con tesis sostenidas anteriormente y que ahora serían

¹⁸⁴ Michel Foucault tuvo originalmente la idea de titular a la obra de otro modo: *La Prose du Monde*. Luego, dado que el título coincidía con un manuscrito de Merleau-Ponty, optó por otro nombre: *L'Ordre des Choses*. Sin embargo, dadas ciertas sugerencias editoriales desechó también este título que era su preferido y aceptó el título de *Les Mots et les Choses*. Algún tiempo después recuperará el título *El Orden de las Cosas* en la publicación de la traducción inglesa. Cfr: Didier Eribon. *Foucault. Op. Cit.*, p. 210 ss.

¹⁸⁵ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 225.

¹⁸⁶ Michel Foucault. «Verdad y Poder». *Op. Cit.*, p. 44.

abandonadas o desechadas. Mas bien asistimos a un esfuerzo por plantear un tipo de problema que implica la extensión del campo de estudio, o del énfasis que hasta el momento se desprendía de los planteamientos arqueológicos. De una visión localizada en la apropiación arqueológica del discurso, liberada de la teleología histórica y de la filosofía del sujeto, avanzamos hacia una perspectiva más amplia que incluye el nivel de lo *extradiscursivo*.

Este ajuste del prisma analítico adquiere cada vez más protagonismo en los escritos de Foucault y ello es reconocido, por su parte, en una conversación del año 1972 cuando señala: **«he cambiado de nivel, tras haber analizado los tipos de discursos, intento ver cómo estos tipos de discurso pudieron formarse históricamente, y sobre qué realidades históricas se articulan»**¹⁸⁷. A esta nueva perspectiva la bautiza inicialmente como *dinástica del saber*, expresión que pretende subrayar la incidencia de elementos *extradiscursivos* en la configuración del discurso, que poseen una génesis histórica muy concreta¹⁸⁸. Ahora, la historia de los tipos de discurso permite reconocer en el complejo entramado de relaciones de poder que operan en el seno de una sociedad, el factor determinante para el funcionamiento de tales discursos. Este será el criterio que orientará la indagación foucaultiana después de los estudios abordados en *Las Palabras y las Cosas* y en *La Arqueología del Saber*.

Por otra parte, el hecho de que en esta deriva de la investigación se aísle el problema del poder, no implica nada más que una cuestión de prioridades analíticas y bajo ningún supuesto permite afirmar que se trate de un tema nuevo. Esto último queda demostrado por la circunstancia de que el nivel *extradiscursivo* no irrumpe como una suerte de descubrimiento repentino, ya que es una presencia permanente en los escritos de Foucault, aunque con un énfasis que progresivamente va haciéndose mayor. Así, por ejemplo, en *La Historia de la Locura en la Época Clásica*, publicada el año 1961, las relaciones de poder se encuentran presentes en la partición *loco/sano* que opera en el interior del asilo y que da origen a un conjunto de discursos; y, más concretamente, al saber psiquiátrico.

De igual modo, *La Arqueología del Saber*, con la afirmación de que la producción de los enunciados no obedece a un *cogito* o a un sujeto trascendental, ya orientaba la investigación hacia el poder configurante de las reglas que determinan los discursos en su singular autonomía y al **«espacio donde entran en relación los enunciados con instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos»**¹⁸⁹. Para Deleuze, esta asociación entre enunciado e

¹⁸⁷ Michel Foucault. «De la Arqueología a la Dinástica» («Archeologie Kara Dynastique He». Conversación con S. Hasumi. *Umi*, Marzo de 1973, pp. 182-206), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II. Op. Cit.*, p. 146.

¹⁸⁸ La noción de *dinástica* es la primera formulación de lo que posteriormente Foucault llamará *genealogía*. Sobre las relaciones entre arqueología y genealogía volveremos más adelante, una vez que hayamos expuesto la dinámica de los procesos de subjetivación.

¹⁸⁹ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 230.

institución representa el primer esbozo de la filosofía política foucaultiana¹⁹⁰, que no encontrará su completo desarrollo hasta *Vigilar y Castigar*. En esta última obra, la práctica *extradiscursiva* aparecerá situada claramente en un campo institucional, vinculada a la prisión como espacio de incidencia en la enunciación de la noción de delincuencia.

En toda esta historia, del mayor o menor protagonismo de la variable *extradiscursiva*, la lección inaugural pronunciada por Foucault en el *Collège de France* el 2 de diciembre de 1970 representa el primer esfuerzo de elaboración sistemática del problema de la dimensión política de los discursos. En dicha intervención, el pensador francés se aproxima a la constitución material de los discursos y busca aclarar la relación entre el nivel discursivo y las prácticas sociales. Así lo evidencia el punto de partida de su exposición, donde formula la hipótesis de que **«en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad»**¹⁹¹.

El discurso emerge, por tanto, como algo en que nuestra sociedad ha apreciado un peligro, frente a lo cual se han articulado una serie de procedimientos de control de esa eventual amenaza. Al respecto, puede mencionarse, en primer lugar, el procedimiento de exclusión que opera en la prohibición del derecho a hablar o en la censura de aquello que nombran las palabras (lo que puede observarse principalmente en el campo de la sexualidad o la política)¹⁹². También, por otro lado, opera una exclusión de discursos en los mecanismos de separación y rechazo que existen en el fuero interno de la sociedad¹⁹³, como en el caso de la palabra del loco que no es recogida ni escuchada desde la edad media y que se encuentra completamente silenciada por el parloteo de la razón moderna. Asimismo, la escisión entre lo verdadero y lo falso actúa como un mecanismo de exclusión¹⁹⁴ que se apoya en un marco de instituciones y prácticas (la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales, etcétera) imponiendo una jerarquización del saber que establece un nivel de competencia y un marco de condiciones para darle validez a un discurso.

Como se observará, estas tres modalidades del procedimiento de exclusión intervienen desde el exterior de los discursos. No obstante, pueden identificarse otros mecanismos de control que se deslizan internamente, persiguiendo, por la vía de la ordenación, una normatividad que bloquea la libre circulación de la palabra¹⁹⁵. Dentro de este segundo conjunto de técnicas, pueden mencionarse: el comentario, la figura del autor y las disciplinas. Estas modalidades

¹⁹⁰ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 35.

¹⁹¹ Michel Foucault. *El Orden del Discurso. Op. Cit.*, p. 14.

¹⁹² *Ib.*, p. 15.

¹⁹³ *Idem.*

¹⁹⁴ Michel Foucault. *El Orden del Discurso. Op. Cit.*, p. 19.

¹⁹⁵ *Ib.*, p. 27.

internas de exclusión establecen las reglas y los controles que una «**policía discursiva**»¹⁹⁶ impone a la aparente libertad de los discursos.

Finalmente, puede mencionarse también un tercer conjunto de mecanismos que enrarecen el territorio de los sujetos parlantes determinando las condiciones de utilización del discurso¹⁹⁷. Este último conjunto muestra que los intercambios y la comunicación de los discursos se dan en ámbitos de restricción saturados por la ritualización¹⁹⁸, son modelados en espacios cerrados como las «sociedades de discursos»¹⁹⁹, se encuentran recortados por doctrinas que unen un grupo de individuos con un conjunto acotado de enunciados²⁰⁰, o son definidos a partir de una específica correlación de fuerzas que se despliega en el sistema educativo²⁰¹.

Ahora bien, la importancia de todo este conjunto de constricciones que operan en el ordenamiento de los discursos, radica en que permiten identificar una variable fundamental: el poder es la fuerza externa e interna que delimita las prácticas discursivas²⁰². De ahí que la noción de poder se convierta en la clave del desplazamiento foucaultiano hacia un análisis de las condiciones políticas de los discursos. Lo que explica, además, la importancia que el filósofo atribuirá al rol de las llamadas prácticas *extradiscursivas*. En este punto, debemos indicar que así como el estudio de las reglas que caracterizan las formaciones discursivas encuentra en la noción de *episteme* su pilar de apoyo, la investigación sobre la conexión entre prácticas discursivas y prácticas *extradiscursivas* tiene en el concepto de *dispositivo* su piedra angular.

Según Foucault, el *dispositivo* es una red que se extiende entre elementos que pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho y que constituye «**un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas (...)**»²⁰³. Esta red opera como un juego en que se hacen posibles cambios de posición de los discursos en relación con las prácticas, o modificaciones en las funciones de unos y de otros. Además, el *dispositivo* posee un resorte histórico que lo hace responder a una urgencia coyuntural, y que determina el movimiento de esta red o de estos juegos bajo la regularidad de una

¹⁹⁶ *Ib.*, p. 38.

¹⁹⁷ *Ib.*, p. 38 y 39.

¹⁹⁸ *Ib.*, p. 40.

¹⁹⁹ *Ib.*, p. 41.

²⁰⁰ *Ib.*, p. 43.

²⁰¹ *Ib.*, p. 45.

²⁰² En *El Orden del Discurso*, Foucault comienza a trabajar con la variable del poder aunque aún no ha desarrollado todos los alcances de la analítica interpretativa de este problema. Prueba de ello es que la identificación de los procedimientos de control del discurso supone la función meramente represiva del poder. Será en escritos posteriores donde aparecerá la función productiva del poder.

²⁰³ Michel Foucault. «El Juego de Michel Foucault» («Le Jeu de Michel Foucault»). Conversación con Jacques-Alain Miller y miembros del Département de Psychanalyse de la Universidad de Vincennes. *Revista Ornitar*, N° 10, Julio de 1977, pp. 62-93, en: Michel Foucault. *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991, p. 128.

cierta finalidad. Como sugiere Deleuze, los dispositivos foucaultianos son verdaderas máquinas para hacer ver y para hacer hablar²⁰⁴, con ellos se hace posible la visibilidad de las cosas, se ilumina lo enunciable, se alumbran las líneas de fuerza en cuyo escenario cruzan sus lógicas los discursos y las prácticas sociales.

Todos estas características del *dispositivo* permiten notar que este concepto no anula en absoluto la noción de *episteme*, sino que reubica esta pieza analítica en un contexto más amplio de investigación. Dice Foucault: «**lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme**»²⁰⁵; lo cual quiere decir que mientras el *dispositivo* se moviliza entre lo que es discurso y lo que no lo es, la *episteme* constituye el caso singular de un *dispositivo* eminentemente discursivo. Por tanto, el *dispositivo* propiamente tal no es el mero discurso o su efecto, ni tampoco es la acción que despliega la institución, su fundamento reside en la línea que va de lo discursivo a lo *extradiscursivo* borrando la necesidad de tales distinciones e integrando ambos conjuntos de prácticas en una máquina que posee su propia unidad.

Por ejemplo, entre el programa arquitectónico de una escuela y la construcción misma que reconocemos como escuela, resulta irrelevante la distinción entre lo discursivo y lo *extradiscursivo*, el problema de qué es lo uno y qué es lo otro, puesto que ambas dimensiones participan de un mismo *dispositivo*²⁰⁶. También puede ilustrarse esto con el análisis concreto de un *dispositivo*, como es el aparato panóptico, que Foucault lleva a cabo en *Vigilar y Castigar*²⁰⁷. Allí se observa con claridad una maquinaria que involucra prácticas discursivas sobre criminalidad e higiene social, y prácticas *extradiscursivas* que obedecen a una lógica arquitectónica centrada en la mirada. Sin embargo, tales distinciones son secundarias en tanto que atendemos al *dispositivo* que envuelve estos elementos en el interés unitario de constituir un sistema disciplinario.

Esto último coloca en liza la cuestión del contenido o la naturaleza de ese haz de líneas, o esa red unitaria, que cruza discursos e instituciones. Para Foucault, el juego que se da en el interior del *dispositivo* representa una disposición estratégica que se desarrolla en una dirección concreta con el fin de bloquear, estabilizar o utilizar determinadas relaciones de fuerza²⁰⁸. Dicho campo estratégico se encuentra férreamente ligado al saber, produciéndose una relación de mutuo condicionamiento que hace que las relaciones de fuerza caigan bajo el efecto del saber, y que éste, a su vez, sea una consecuencia de tales dinamismos.

²⁰⁴ Gilles Deleuze. «¿Qué es un Dispositivo?», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*Et. Al.*). *Michel Foucault, Filósofo. Op. Cit.*, p. 155.

²⁰⁵ Michel Foucault. «El Juego de Michel Foucault». *Op. Cit.*, p. 130.

²⁰⁶ *Ib.*, p. 132.

²⁰⁷ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: El Nacimiento de la Prisión*. México: SigloVeintiuno, 1976, p. 199 ss. (*Surveiller et Punir: La Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard, 1975).

²⁰⁸ Michel Foucault. «El Juego de Michel Foucault». *Op. Cit.*, p. 130.

Todo ello, nos lleva a afirmar que la noción de *dispositivo* nos faculta para «subrayar la mutua implicación entre poder y saber»²⁰⁹.

Llegados aquí, podemos observar, en todo su alcance, la importancia del desplazamiento de nivel que Foucault realiza en su investigación. Se trataría del paso de un estudio arqueológico sobre la *episteme* y sus enigmáticas transformaciones a un análisis de la relación entre poder y saber, donde la verdad deja de ser la ilusión pura e inocente que anima nuestros discursos para convertirse en el producto de una lucha y en una entidad que induce y arrastra consigo efectos de poder²¹⁰. Por tanto, la noción de *dispositivo* describe el juego de poder-saber y, a partir de él, permite escribir una *historia política de la verdad*.

Esto supone que, al igual que la *episteme*, el *dispositivo* responde a su propia mutación histórica, en una génesis dentro de la cual pueden identificarse dos momentos fundamentales. En un primer momento, el *dispositivo* se halla inscrito dentro de una estrategia, se despliega y actúa en torno a un objetivo específico que prevalece. Por ejemplo, el *dispositivo* del encierro responde en su nacimiento a la necesidad de reabsorción de una masa de población flotante que, para una sociedad marcada por una economía mercantilista, constituye un problema²¹¹. Sin embargo, en un segundo momento, el *dispositivo* se desarrolla por medio de un doble proceso: la *sobredeterminación funcional*, que se refiere a los reajustes internos entre los diversos elementos que componen el *dispositivo*, y el *relleno estratégico*, que supone una modificación constante de los objetivos estratégicos hasta alcanzar efectos no previstos.

Estas consecuencias, todas ellas ajenas al objetivo original del *dispositivo*, no deben atribuirse, en ningún caso, a un sujeto que reordena el juego de las estrategias. Por el contrario, los efectos no previstos responden al azar y a las relaciones de fuerza que saturan el deslizamiento material de «estrategias sin estrategia». Así puede constatarse en la génesis del *dispositivo* del encierro, cuya deriva lo convierte en un mecanismo de sujeción y coacción de la locura o del delincuente, y lo hace configurar formas de saber y lógicas de control que penetran al tejido social en toda su extensión. Todo este proceso no puede atribuirse a un supuesto sujeto que concibe y corrige en sus diferentes episodios la inmensa complejidad de las estrategias, sino que debe caer bajo la «responsabilidad» del juego y de la lucha del binomio poder-saber.

Como puede verse, la noción de *dispositivo* se halla ligada a la de estrategia puesto que enuncia el diagrama de un movimiento anónimo cuya dirección responde a unas específicas relaciones de fuerza. La estrategia es siempre un trazado que se apoya en determinadas tácticas, técnicas o tecnologías. Esta última tríada de conceptos encuentra un uso en los textos de Foucault que podría sugerir que se trata de expresiones con igual significado. No obstante, resulta posible ensayar una distinción que aunque esquemática puede ser ilustrativa para

²⁰⁹ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Op. Cit, p. 244.

²¹⁰ Michel Foucault. «Verdad y Poder». Op. Cit, p. 55.

²¹¹ Michel Foucault. «El Juego de Michel Foucault». Op. Cit, p. 129.

profundizar en lo que implica que un *dispositivo* sea fundamentalmente un campo estratégico.

La «técnica» o la «tecnología» representan habitualmente formas de conocimiento aplicado que permiten la producción de artefactos, y que desde una aparente neutralidad intrínseca pueden servir a los más variados intereses políticos. No obstante, para Foucault, las «técnicas» o las «tecnologías» son procedimientos de aplicación de poder-saber (la psiquiatría, por ejemplo, posee una amplia gama de técnicas) que no sólo generan productos (por ejemplo, la desaparición del síntoma), sino que también prescriben unos modos de hablar, señalan unos comportamientos, u organizan los cuerpos²¹². En tal sentido, la dimensión política sería un atributo inherente a las «técnicas» o las «tecnologías»²¹³, o lo que es lo mismo: ellas encarnan «tácticas» dentro del dibujo estratégico de los dispositivos.

Por «táctica», entonces, cabe entender un efecto local de poder (el control de los cuerpos, por ejemplo) que se encadena con otros efectos locales equivalentes bajo la regularidad general de una misma estrategia, y configuran de este modo la dinámica más global de lo que llamamos *dispositivo*. Ahora bien, la estrategia del *dispositivo* y las tácticas que lo constituyen, se condicionan recíprocamente entre sí. La primera, especificándose en técnicas o tecnologías concretas; y la segunda, funcionando por medio de la envoltura que le brinda la estrategia²¹⁴. Un ejemplo de esta lógica es la relación entre el *dispositivo de la sexualidad* en las sociedades modernas y los espacios tácticos de la familia y la escuela con las respectivas tecnologías moralizantes y discursivas que desarrollan²¹⁵.

Por otra parte, la noción de *dispositivo*, con el cambio de nivel de análisis que involucra, comprende también un giro en la perspectiva crítica sobre la idea de sujeto. Efectivamente, la crítica ya no se orienta a socavar el concepto de sujeto constituyente y a liberar de tal virtualidad al estudio del discurso y a la experiencia del lenguaje. El análisis de los juegos de poder-saber, desde la noción clave de *dispositivo*, equivale a una crítica que desnuda las diferentes formas de modelado de los sujetos en virtud de un entramado estratégico de prácticas discursivas y *extradiscursivas*. Dicho de otro modo, el tránsito de una investigación focalizada en la *episteme* a una indagación centrada en el *dispositivo*, implica un desplazamiento que va desde la crítica del sujeto a la crítica de los mecanismos de subjetivación.

Así pues, la segunda crítica emerge del intento foucaultiano de articular la génesis de diferentes dispositivos, en obras como *La Historia de la Locura en la*

²¹² Susana Murillo. *El Discurso de Foucault: Estado, Locura y Anormalidad en la Construcción del Individuo Moderno*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC de la Universidad de Buenos Aires, 1996, p. 75 y 76.

²¹³ Foucault va a establecer una distinción entre *tecnologías de poder*, que persiguen la objetivación del sujeto, y *tecnologías del yo* que consisten en la apropiación que el individuo realiza de su propia vida. En esta distinción subyace una diferenciación entre procesos de sujeción y modalidades de subjetivación que retomaremos más adelante cuando cerremos el círculo de la segunda crítica.

²¹⁴ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad-Vol.1: La Voluntad de Saber*. México: Siglo Veintiuno, 1977, p. 121 y 122. (*Histoire de la Sexualité-Vol.1: La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976).

²¹⁵ Estas relaciones son ampliamente investigadas por Foucault en *La Voluntad de Saber*.

Época Clásica, Vigilar y Castigar y La Voluntad de Saber. Se trata de los dispositivos psiquiátrico, carcelario o sexual, en cada uno de los cuales aparece una estrategia que se trenza entre lo discursivo y lo *extradiscursivo*, y que muestra el poder como un conjunto de fuerzas altamente subjetivante. En tal sentido, no solamente puede considerarse a la categoría de sujeto como un «resultado» de cierta conformación de los discursos y como un producto del *sueño antropológico* que cae en la ilusión del «hombre en sí»; sino que también los individuos concretos pueden ser entendidos como «resultado», en tanto en cuanto son el efecto de prácticas de poder-saber que los modelan, los fijan, los someten, y los limitan.

En concreto, la crítica a las formas de subjetivación desenmascara el carácter de «resultado» o «producto» del hombre que habita en la sociedad moderna, de la misma manera que la crítica del sujeto hacía lo propio con respecto al hombre teóricamente concebido. La segunda crítica opera describiendo la acción de una serie de dispositivos y el despliegue de una diversidad de estrategias que encauzan a los individuos empíricos, evidenciando de esta forma las conexiones subterráneas entre el poder y el saber, y permitiendo descubrir que estos elementos cumplen un papel clave en el diseño de nuestra subjetividad. De tal suerte que este nuevo círculo crítico logra complejizar el problema en juego proponiendo una filosofía política absolutamente transgresora.

2.2 Poder y verdad

En Foucault, como acabamos de ver, el uso de conceptos tales como los de *dispositivo, estrategia y táctica* tiene por sentido describir la complejidad de las relaciones entre los discursos, las formas de saber y las prácticas sociales y políticas. Tales nociones sugieren un modelo de análisis marcado por una terminología bélica, lo que lejos de resultar casual, constituye una cuestión de fondo que se explica por el hecho de que **«la historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa»**²¹⁶. No cabe buscar el sentido último de esta historicidad. Lo que interesa es, más bien, alcanzar su inteligibilidad a partir de las luchas, las estrategias y las tácticas que en ella se libran. Esta lógica de aproximación a la historia se sostiene sobre una particular *analítica interpretativa del poder*. Decimos «particular», ya que dicha analítica consiste en una lectura no convencional del poder, que representa, además, el telón de fondo de la crítica a las formas de subjetivación.

En efecto, comprender cabalmente la cuestión del poder en el pensamiento foucaultiano supone atender al hecho de que esta noción describe **«una situación estratégica compleja en una sociedad dada»**²¹⁷. Se trata de un

²¹⁶ Michel Foucault. *Verdad y Poder*. Op. Cit., p. 45.

²¹⁷ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad-Vol.1: La Voluntad de Saber*. Op. Cit., p. 113.

hecho aparentemente simple pero muy significativo: el poder es, antes que nada, una *situación*, lo que debería conducir a abordarlo no como un atributo sino como una *relación*²¹⁸, no como algo que se posee sino como la articulación de un espacio o de una escena. Dicho con más rigor, nadie detenta de manera particular el poder, dado que éste no constituye una propiedad de la cual se pueda disponer. Por el contrario, es una función que se ejerce y se desplaza de manera activa por el territorio de lo social.

De tal modo, el Estado, por ejemplo, no puede entenderse como el foco monopolizante del poder; sino, más bien, como un **«efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto, y que constituyen de por sí una microfísica del poder»**²¹⁹. Aún más, reducir el problema del poder al Estado y a las funciones amplias o limitadas que éste pueda desplegar, constituye un obstáculo metodológico para dar cuenta del control político del cuerpo social²²⁰. Solamente descartando la idea de un «Gran Poder», escrito con mayúscula, y haciendo nuestro el carácter plural de las relaciones de poder²²¹, parece posible avanzar en la lectura de los mecanismos más intrincados de sometimiento que pone en práctica la sociedad moderna²²².

Por otra parte, la *situación* que el poder representa posee un carácter *estratégico*, lo cual se traduce en que las relaciones de poder han de ser pensadas como relaciones de fuerza que se ejercen sobre acciones y de acuerdo a una intencionalidad. Por eso, el término *estrategia* debe ser recogido en toda su acepción táctica y bélica. Dicho sentido es el que mejor dibuja los desplazamientos, las tensiones y las variaciones que se dan en el espacio abierto de las relaciones de poder. La *situación estratégica* sería un campo de batalla en que el poder se desliza a través de distintas acciones sobre acciones, articulando una constelación extensa de modalidades; como, por ejemplo: **«incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable»**²²³. No obstante, el hecho de que tales modalidades respondan a unos

²¹⁸ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 53.

²¹⁹ *Ib.*, p. 51.

²²⁰ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 299. En particular, Sauquillo se refiere aquí a la discusión entre Foucault y Althusser respecto al concepto marxista de Estado. Mientras el último intenta ampliar la función del Estado bajo el concepto de *aparatos ideológicos*, el segundo observa que en dicho concepto subsisten todos aquellos elementos que bloquean el correcto análisis de la cuestión del poder: el economicismo, el esquema privatista del poder, la reducción represiva y la comprensión jurídica de la política.

²²¹ Al respecto, Patxi Lanceros señala: «Si para algunos autores PODER aspira a rango conceptual, para Foucault es apenas una palabra, es más una abreviatura que no apunta permanentemente hacia el mismo objeto». Cfr: Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El pensamiento de Michel Foucault. Op. Cit.*, p. 120.

²²² Se podría agregar a esto que una consecuencia política fundamental de no limitar el poder al Estado, apunta a que las formas de lucha ya no podrán consistir exclusivamente en la disputa del acceso a dicha instancia. Tal vez, esto explique algunas de las actividades militantes de Foucault en los años setenta, bajo la estrategia de pedirle al Estado lo que no puede dar con el propósito de constatar que allí no reside el poder. Por ejemplo, la acción del *Grupo de Información sobre las Prisiones* y su demanda de acabar con el sistema carcelario. Cfr: José Luis Pardo. «Máquinas y Componentas: La Filosofía política de Deleuze y Foucault», en: Pablo López, Jacobo Muñoz (Eds.). *La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 41.

²²³ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 99 y 100.

intereses u objetivos precisos no quiere decir que ellas sean «subjetivas»²²⁴. Significa, más bien, que no hay decisión personal tras el ejercicio del poder; su eficacia es la de un haz de maniobras anónimo.

Ahora bien, esta *situación estratégica* reviste una *complejidad* derivada de la negación de la idea de un poder local. Dicho de otra forma, el cuestionamiento de la idea de un poder central, conduce a generalizar las relaciones de poder como una red que atraviesa el cuerpo social y los individuos. El poder no se presenta en la sociedad bajo el modelo piramidal, a modo de una fuerza que viene desde arriba y que transita desde zonas de mayor concentración a lugares en que sus efectos son más profundos. Al contrario, el poder es una malla transparente, **«viene de todas partes, se produce a cada instante y en todos los puntos»**²²⁵. Esto explica, entre otras cosas, que Foucault realice un estudio ascendente de este fenómeno deteniéndose en las manifestaciones *capilares* o *microscópicas* del mismo: la medicalización de la sexualidad, las prácticas de internamiento de la locura o las lógicas específicas de abordaje de la delincuencia.

Además, la *complejidad* de las relaciones de poder supone que éstas no solamente atraviesan como una red los cuerpos, las instituciones y sus prácticas, sino que también actúan penetrando los campos de saber. De esta manera, podría sostenerse que **«las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes»**²²⁶. Por ende, entre el poder y el saber existe una presuposición recíproca y unas capturas mutuas²²⁷ que dificultan la posibilidad de pensarlos independientemente. Habría entre ambos una relación de incorporación que va de un polo al otro y que conduce a constatar su presencia de conjunto como *situación estratégica*.

Esta conexión entre el saber y el poder fundamenta el proyecto foucaultiano de escribir una *historia política de la verdad*. Dicha historia se encuentra contenida en la *analítica interpretativa del poder*, cosa que resulta evidente en tanto que ésta conduce de manera inequívoca a la ruptura del mito de una verdad ajena a las luchas del mundo, supuesta recompensa de espíritus libres o aparente privilegio de los emancipados. La verdad, desligada de su velo ilusorio, es identificada por la analítica como una pieza política clave en los dispositivos de poder, puesto que se caracteriza por la doble lógica de ser producida a través de múltiples imposiciones y de producir, a su vez, variados efectos de dominación.

Según Foucault, podrían distinguirse dos historias de la verdad. Una, a la que podemos llamar *historia interna de la verdad*, se referiría a una verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación (por ejemplo: la historia de la ciencia). La otra, que podría ser denominada *historia externa de la verdad*, guardaría relación con espacios fuera del discurso en que se produce la verdad y

²²⁴ Susana Murillo. *El Discurso de Foucault: Estado, Locura y Anormalidad en la Construcción del Individuo Moderno. Op. Cit.*, p. 73.

²²⁵ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p.113.

²²⁶ *Ib.*, p. 114.

²²⁷ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 102.

con determinadas reglas de juego desde las cuales se configuran modalidades de subjetividad²²⁸. Un ejemplo de esto último, lo constituyen las prácticas judiciales, esto es: los diferentes modos en que dentro de la sociedad Occidental se han enfrentado las faltas de los hombres y sus responsabilidades. Respecto a estas prácticas sociales, en las cuales han sido definidas reglas de verdad, formas de saber y tipos de subjetividad, podría esbozarse una historia.

Esta última empresa, Foucault la lleva a cabo en el ciclo de conferencias del año 1973 conocidas bajo el título: *La Verdad y las Formas Jurídicas*. En dicho trabajo, señala que la *encuesta (enquête)* durante la edad media fue una práctica judicial que consistía en una indagación administrativa, donde se recababa el testimonio de los notables, sobre ciertos hechos y acciones con el fin de alcanzar una verdad que, en principio, se desconocía²²⁹. Esta práctica fue especialmente utilizada por la iglesia en los siglos X, XI y XII bajo la figura de la *inquisitio generalis*, y representó una modalidad de ejercicio del poder que unía el daño o el delito con la falta moral o religiosa. Pero además, la *encuesta* llegó a constituir una forma general de saber que se arrastró desde el medioevo hasta el renacimiento; alcanzando, por ejemplo, la figura del saber enciclopédico cuya aspiración central consistía en la recolección extensa de lo dicho en los textos como testimonio y verificación de una naturaleza que también hablaba²³⁰.

Por otro lado, a partir del siglo XVIII y XIX, en el contexto de la *sociedad disciplinaria*, la práctica judicial del *examen* va a ser el espacio determinante de la producción de verdad. En este nuevo escenario, el daño o el delito dejan de ser emparentados con el pecado o el mal, para adquirir el estatus del crimen y las connotaciones de una amenaza social larvada en el comportamiento. Este principio de defensa general de la sociedad, como fundamento y origen de la penalidad, encontrará progresivamente un mecanismo más eficiente para sus propósitos que la mera rimbombancia del castigo, a saber: el control de los individuos. En semejante desplazamiento, el *examen* se erige como forma de poner en práctica esta lógica de control, que se sirve de la noción decisiva de *individuo peligroso*.

Bajo este concepto de *peligrosidad* se formula la idea de que **«el individuo debe ser considerado por la sociedad en razón de sus virtualidades y no tanto en razón de sus actos, de infracciones de hecho a una ley efectiva, sino en función de las virtualidades de comportamiento que esas infracciones representan»**²³¹. De esta forma, la tecnología política se dirigirá al campo de lo que los individuos pueden llegar a hacer, de sus posibilidades y de sus capacidades, con el fin de someter este orden de conjeturas a vigilancia y corrección. El *examen*, entonces, se convertirá en una táctica altamente rentable ya que permite articular

²²⁸ Michel Foucault. «La Verdad y las Formas Jurídicas» («A Verdade e as Formas Juridicas». Conferencias en la Universidad Católica de Río de Janeiro entre el 21 y el 25 de mayo de 1973. Río de Janeiro: *Cuadernos da PUC*, Nº 16, junio 1974, pp. 5-133), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II. Op. Cit.*, p. 172.

²²⁹ *Ib.*, p. 215.

²³⁰ *Ib.*, p. 221.

²³¹ *Ib.*, p. 226.

un saber de la vigilancia que **«se estructura en torno a la norma, en función de lo que es normal o no lo es, de lo correcto o lo incorrecto, de lo que se debe o no hacer»**²³².

Por lo tanto, la práctica jurídica atraviesa desde la *encuesta* al *examen*, una transformación significativa donde se deja de perseguir la reconstrucción minuciosa del suceso para pasar a una vigilancia exhaustiva de la *individualidad peligrosa*. En esto subyace un gesto que no sólo aspira a excluir los residuos políticos hostiles del horizonte de las conductas eventuales, sino que pretende, como opción primordial, fijar los individuos a unos mecanismos de poder-saber, incluirlos en un sistema de producción y normalización. Entonces, el *examen* no es la técnica de expulsión de una individualidad bastarda. Su inserción estratégica se orienta más bien a la fabricación de la individualidad por medio del uso de recursos proporcionados por un cierto saber, especialmente, por la verdad. De esta manera, remitir la normalidad del individuo a una supuesta *verdad-en sí* de su naturaleza, o implantar la tarea de que el sujeto dé cuenta de una presunta verdad que habita en él, son ejemplos que nos evidencian el carácter estratégico de la verdad como práctica subjetivante. La verdad es **«una chispa entre dos espadas»**²³³, el centelleo que irrumpe en el fragor de una lucha, el relámpago escalofriante en medio de la batalla de la subjetivación.

Esta circunstancia coloca ante nosotros un aspecto fundamental del funcionamiento de la *situación estratégica compleja* que es el poder. Deleuze lo ha explicado señalando que el análisis foucaultiano del poder, niega que éste actúe únicamente a través de la violencia o la ideología en una mecánica represiva²³⁴, puesto que la relación de fuerzas que se realiza en la *situación estratégica*, opera bajo funciones más complejas; como serían, por ejemplo, las acciones de incitar, suscitar, distribuir, serializar o normalizar. Por tanto, sería una interpretación sesgada suponer que el poder solamente dice «no», cuando lo que hace es producir realidad y verdad²³⁵ en un rol *positivo* cuya modalidad es la acción de una fuerza sobre otra fuerza²³⁶.

En este punto, podríamos recurrir al *modelo de la ciudad apestada* como representación de este poder productivo que administra escrupulosamente todos los espacios de la vida; y que se opone al *modelo de la lepra*, que muestra el esquema de un poder represivo²³⁷. La ciudad apestada constituye un **«espacio recortado, inmóvil, petrificado»**²³⁸ en el que cada individuo está pegado a su

²³² *Ib.*, p. 228.

²³³ La frase pertenece a Nietzsche, pero es citada por Foucault. *Cfr.*: Michel Foucault. «La Verdad y las Formas Jurídicas». *Op. Cit.*, p. 176. Sin duda, todo el planteamiento foucaultiano sobre la verdad y el poder es absolutamente deudor de la filosofía de Nietzsche.

²³⁴ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 54.

²³⁵ *Ib.*, p. 55.

²³⁶ Aquí se articula el rasgo productivo del poder que Foucault no había identificado con total claridad en *El Orden del Discurso* cuando analizaba las variables de control de los discursos, principalmente desde una óptica de coacción, impedimento, o sustracción de la palabra.

²³⁷ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 323.

²³⁸ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión. Op. Cit.*, p. 199.

puesto y la mirada vigilante extiende por doquier su control ante la amenaza de una enfermedad cuyos factores de riesgo radican en los movimientos, las mezclas y las aglomeraciones. El territorio social se cierra a un campo de relaciones de poder que busca el orden, la organización, el registro y la colaboración absoluta de los individuos por medio de la reproducción en su conducta de las pautas de diagramación de tales relaciones. Por el contrario, el *modelo de la lepra* tiene que ver con la operación de exclusión que coloca lo peligroso fuera de los márgenes de la ciudad. Se trata en este caso, de un poder que exilia y arroja hacia lo desconocido, como la «nave de los locos» y su cargamento de insensatez²³⁹, o como el poder soberano y ese fácil cercenamiento de la vida en el espectáculo del suplicio²⁴⁰. En una palabra, un modelo busca la inclusión de los individuos y el otro los expulsa por algún medio.

Precisamente, de este modelo sustractivo de la lepra o de la *representación jurídica del poder*²⁴¹, habría que liberarse puesto que nos conduce a una peligrosa ignorancia respecto a los mecanismos de sometimiento que existen en la sociedad moderna²⁴². Sin embargo, para ello hay un importante obstáculo que se refiere a la aceptabilidad que genera la idea de un poder que actúa solamente de forma represiva, y que explica que esta interpretación se arraigue de un modo profundo en nosotros. Efectivamente, la idea negativa del poder sería un punto de vista más tolerable del problema del poder y una simplificación de la cuestión de la libertad, que traería consigo una ventaja política inmediata y peligrosa que podría resumirse en la siguiente reflexión: **«anulemos las prohibiciones y ya está, el poder desaparecerá; cuando quitemos las prohibiciones seremos libres»**²⁴³. En semejante idea se procede a enmascarar una parte fundamental del poder mismo y a formular de manera superficial la tarea de la libertad. Puestas así las cosas, habría que sospechar de muchos proyectos de liberación como falsas estrategias y mecanismos funcionales en la preservación de la verdadera *complejidad* que caracteriza a las relaciones de poder.

Este planteamiento de la dinámica productiva del poder permite vislumbrar los dispositivos y las estrategias de saber como conjuntos de fuerzas que atraviesan a los individuos produciéndolos y utilizándolos. Así, se abre todo un campo de investigaciones sobre las modalidades de subjetivación en la sociedad moderna. En tal sentido, habría que abandonar la esfera crítica centrada en el nivel discursivo y dirigida a la categoría de sujeto, para extender el campo crítico al

²³⁹ Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. I. Op. Cit*, p. 20 ss.

²⁴⁰ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión. Op. Cit*, p. 38 ss.

²⁴¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber. Op. Cit*, p.100.

²⁴² Hablamos de una peligrosa ignorancia, puesto que Foucault insiste en varias oportunidades sobre la necesidad de formas de lucha que partan de una comprensión cabal de lo que significa el poder. Así, por ejemplo, lo plantea en un diálogo con Gilles Deleuze cuando pregunta: «Esta dificultad, nuestra zozobra para encontrar formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que aún ignoramos qué es el poder?». Cfr: Michel Foucault. Gilles Deleuze. «Los Intelectuales y el Poder» («Les Intellectuels et le Pouvoir». *L'Arc*, N° 49, 1972, pp. 3-10), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II. Op. Cit*, p. 111.

²⁴³ Michel Foucault. «Sexualidad y Poder» («Sei to Kenryoku»). Conferencia en la Universidad de Tokio el 20 de abril de 1978. *Gendaishiso*, julio de 1978, pp. 58-77), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales- Vol.III. Op. Cit*, p. 145.

complejo sistema de herramientas y recursos por medio de los cuales una sociedad interviene sobre los individuos e intenta su elaboración. Lo que significa entre otras cosas, que la verdad deja de ser la ilusión oscura de un discurso sometido al *cogito* o al sujeto trascendental, y el idealismo vacío que la primera crítica intenta reducir a la ingenuidad de una pretensión quimérica. Ahora, la verdad aparece como la plena, rotunda y fría realidad de una estrategia.

De este modo, la crítica a las formas de subjetivación equivale a una *historia política de la verdad* que posee una *faz epistemológica*, como negación de la producción de conocimiento al margen del poder; y una *faz política*, como denuncia de los efectos de poder en la producción de los individuos²⁴⁴. A continuación, desarrollaremos más en profundidad esta segunda dimensión, centrándonos en algunos de los procesos de conformación de los sujetos a partir de relaciones de poder y a través de estrategias y tácticas vinculadas a lo psiquiátrico, lo penal y lo sexual. En dicha aproximación, constataremos que la segunda crítica imputa a la sociedad moderna el ejercicio de formas de saber y de poder cuyo fin es la constitución política de la subjetividad y la coacción dramática de nosotros mismos. Esta segunda crítica realiza la tarea de identificar los espacios concretos en que tiene lugar la dinámica de subjetivación, saca a la luz el dolor de unos rostros encadenados al poder y, con ello, revela también la búsqueda, tal vez a tientas, de la libertad.

2.3 *Locura y razón*

El pensamiento de Michel Foucault es asociado habitualmente a la tematización del poder. Sin embargo, en sentido estricto, no existe ninguna teoría foucaultiana del poder. Dicha noción, en la obra del filósofo francés, carece de sustancia y se presenta como una simple palabra que describe un posicionamiento de fuerzas. De ahí que sea adecuado decir que el poder en cuanto tal *no-es*²⁴⁵ y que existen múltiples poderes con sus particulares estrategias y sus específicas transformaciones. Este pluralismo del poder hace del problema un asunto menos conectado con la reflexión teórica y más cercano a una experiencia concreta y diversificada que liga a los individuos²⁴⁶.

Se trata de una experiencia que acompaña al hombre moderno desde hace siglos y cuya característica es la imbricación entre dominios de saber y

²⁴⁴ Jorge Álvarez Yáñez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada. Op. Cit.*, p. 166.

²⁴⁵ Michel Foucault. «El Juego de Michel Foucault». *Op. Cit.*, p. 132.

²⁴⁶ Además, cabe tener presente el contexto del pensamiento filosófico francés en la época de Foucault. Se trata de una experiencia concreta sobre el fascismo y el stalinismo que marcó la formación de toda una generación de pensadores. *Cfr*: Fernando Álvarez-Uría. «Capitalismo y Subjetividad. La Teoría Política y Social de Michel Foucault», en: Pablo López, Jacobo Muñoz (Eds.). *La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo Político. Op. Cit.*, p. 88 y 89.

prácticas sociales de integración y exclusión que operan sobre la locura, el cuerpo, la enfermedad o la sexualidad²⁴⁷. Como se puede observar, estos campos representan zonas decisivas de la experiencia del ser humano en la cultura occidental. A partir de ellos, por la acción de dinámicas de poder-saber que los elaboran, se perfilan las líneas básicas de lo que es nuestra subjetividad. Por tal motivo, puede afirmarse que la historia de los juegos de la razón y de la locura, de las formas de castigo y disciplinamiento de los cuerpos, o de la exploración de la verdad en la sexualidad, constituyen una *ontología histórica de nosotros mismos*²⁴⁸. Es decir, describen los intrincados y complejos procesos que nos han conducido a ser lo que hoy somos.

En tal sentido, es posible leer *La Historia de la Locura en la Época Clásica* desde la perspectiva de los procesos de subjetivación que han acompañado las relaciones entre razón y locura. Esto supone que, tanto esta obra como *Vigilar y Castigar* o *La Voluntad de Saber*, pueden ser puestas en sintonía como elementos de un mismo proyecto filosófico. Se trataría de la construcción de una historia general de las diversas modalidades de constitución y configuración de los sujetos en la sociedad moderna. Dicha historia funcionaría, además, como una crítica de los mecanismos y las estrategias de normalización en que la vida humana se halla sometida y puesta en peligro. Ciertamente, a diferencia de *Vigilar y Castigar* o *La Voluntad de Saber*, en *La Historia de la Locura* no se alcanza a enunciar el concepto de poder. No obstante, el propio Foucault reconoce en el año 1971 (diez años después de la publicación de su historia sobre la locura) que, en dicha obra, el papel del poder en el juego enunciativo **«lo confundía en exceso con la sistematicidad, con la forma teórica o algo así como el paradigma»**²⁴⁹. Esto supone que, aunque no sea de una forma explícita, la cuestión del poder subyace en el planteamiento foucaultiano de la locura.

Ahora bien, en *La Historia de la Locura*, el filósofo francés pretende escribir una historia que escape absolutamente del relato psiquiátrico sobre la enfermedad mental y, desde esta lógica, aporte un enfoque de nuestra subjetividad radicalmente diferente. La psiquiatría afirma que la conquista de herramientas conceptuales, a través del progreso científico, ha sido aquello que permite explicar la presencia de la locura en la naturaleza humana. Foucault busca demostrar, por el contrario, que este saber y el conjunto de sus herramientas analíticas se construyeron **«sobre la ilusión retroactiva de una locura ya dada en la naturaleza»**²⁵⁰. Es decir, la locura no es un evento que pertenece a la naturaleza humana, ni un dato médico o psicopatológico, sino que estamos ante un hecho de

²⁴⁷ Jacques Revel. «Foucault et les Historiens». *Magazine Littéraire*, N° 101, junio de 1975, p. 10 y 11.

²⁴⁸ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?» («What is Enlightenment?», en: Paul Rabinow (Ed.) *The Foucault Reader*. Nueva York: Pantheon Books, 1984, pp. 32-50), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales- Vol.III. Op. Cit*, p. 347.

²⁴⁹ Michel Foucault. «Verdad y Poder». *Op. Cit*, p. 44.

²⁵⁰ Élisabeth Roudinesco. «Lecturas de la *Histoire de la Folie*», en: Élisabeth Roudinesco, Georges Canguilhem, Jacques Derrida (Et. Al.) *Pensar la Locura: Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 1996, p. 16.

civilización²⁵¹. Por eso, contar su historia no puede significar otra cosa más que narrar nuestra propia cultura.

Desde este prisma, Foucault pone el dedo en la llaga de uno de los acontecimientos característicos de la civilización occidental: la partición incesante de la locura, su exclusión recurrente por parte de una serie de rituales. La locura no es una realidad objetiva ni una realidad mítica, sino que es aquello permanentemente rechazado. Por ende, hacer su historia significa detenerse en el relato de los límites, de esos **«gestos oscuros, necesariamente olvidados una vez cumplidos, por lo cuales una cultura rechaza algo que será para ella el Exterior»**²⁵². Así pues, será a partir de este gesto originario del rechazo, de la distancia entre razón y no-razón, como la ciencia podrá establecerse. La psiquiatría no es el saber lúcido que dibuja las fronteras de la locura, es el «conocimiento-guardián» que administra la larga historia de una partición.

Dicho de otra forma, no es que la razón instaure la exclusión; más bien es en el propio gesto de ese desgarrar y del rechazo, donde la razón se constituye. No en vano Foucault señala que su intención en la historia de la locura no ha sido desvelar el monólogo enclaustrado en la razón que realiza el lenguaje psiquiátrico sobre la enfermedad mental, sino poner en práctica una *arqueología del silencio*²⁵³ al que la locura se ha visto expulsada y en cuya mudez la razón encuentra su reflejo. Por eso, puede sostenerse junto a Canguilhem, que el enfoque foucaultiano de la locura permite establecer los límites de científicidad en psicología y evidencia que la psiquiatría se fundamenta en el gesto de la exclusión y no en la supuesta validez de un conocimiento por fin conquistado²⁵⁴.

No obstante, los alcances de su planteamiento no pueden limitarse a una interpelación del saber psiquiátrico. La exclusión de la locura define el rostro completo de una civilización sustentada en una razón que se configura a partir de una exterioridad salvaje y de un *afuera* del que cabe depurarse. No se trata únicamente de una reelaboración de la historia de la ciencia, sino del cuestionamiento frontal de una cultura edificada sobre una razón que nace del silencio de la locura y que se proyecta en la negación perpetua de *lo Otro* por la vía de una captura infinitamente prolongada.

En todos los campos de la actividad humana existen individuos que se escapan, en mayor o menor medida, del orden y de las reglas. Se trata de figuras relativamente marginales que, de una forma u otra, se ubican fuera de cierto dominio de actividades. Puede haber personas que escapen al ámbito del trabajo o al circuito de la producción económica, en una posición marginal con respecto a la

²⁵¹ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 106.

²⁵² Michel Foucault. «Prefacio» («Préface», en: Michel Foucault. *Folie et Dérailson. Histoire de la Folie à l'âge Classique*. Paris: Plon, 1961, pp. 1-11.), en: Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales- Vol.I. Op. Cit.*, p. 123. Resulta preciso indicar que este prefacio corresponde a la edición original de *La Historia de la Locura* que desaparecerá de las ediciones posteriores al año 1972.

²⁵³ *Ib.*, p. 122.

²⁵⁴ Georges Canguilhem. «Sur l'Histoire de la Folie en Tant qu'Événement». *Le Débat*, N° 41, septiembrenoviembre de 1986, p. 39.

reproducción social en los espacios de la sexualidad y la familia, que se desmarquen de las normas tradicionales que rigen el habla, o que se sustraigan de las actividades lúdicas y festivas de una comunidad. Pero, en todos estos casos, se trata siempre de individuos excluidos en una u otra dimensión. Solamente el loco sería aquel marginal absoluto, el excluido de todas y cada una de las regiones de la actividad humana²⁵⁵. Se comprende, por tanto, que hacer la historia de la locura es nombrar en un sentido primordial lo exterior a una cultura.

En efecto, la incapacidad para el trabajo, por ejemplo, ha servido como criterio que permite identificar la locura de un individuo; desde la errancia y ociosidad legitimada en la edad media, hasta su encierro como masa improductiva execrable en la figura del internamiento durante la época clásica²⁵⁶. De igual modo, la anomalía sexual ha servido para calificar a la locura, como puede observarse en el siglo XIX cuando se plantea la idea de que la demencia es el resultado de una incapacidad de adaptarse al modelo de familia burguesa²⁵⁷. Por otro lado, ha sido una constante de la historia que el loco se vea excluido del habla, en tanto que su palabra ha sido rechazada como algo sin valor, una voz del error y la perdición.

Todas estas violencias solapadas, estos apresamientos y clausuras que se deslizan en todos los dominios de una cultura y que han hecho del loco una existencia constantemente transgresora y situada **«en el exterior»**²⁵⁸, configuran la globalidad del drama que pretende narrar *La Historia de la Locura*. Se trata del devenir de una escisión y de un corte, que no sólo ilumina el rostro de la locura y del loco, sino que también define lo que queda al otro lado de la demarcación: la razón y el hombre racional, la norma y el individuo normalizado. Así pues, la razón delimita su condición y esclarece su sentido desde la negación y la defensa frente a la locura. Su acta fundacional se encuentra en este dibujo de un límite, en el trazado que le permite plegarse sobre sí misma en el fondo opaco de lo ajeno, de *lo Otro*.

Los individuos realizan una experiencia en la civilización occidental de definición de sí mismos, desde la exclusión de *lo Otro* que se anuncia en el rostro de los locos. Hay una historia de la exclusión, en cuyo seno se configura un tipo de subjetividad que es consecuencia de una experiencia respecto a la locura. Dicha historia, según Foucault, tiene tres grandes momentos: la errancia de la locura en la libertad durante el renacimiento, su encierro o internamiento en la época clásica, y el nacimiento del manicomio en el contexto de la sociedad disciplinaria. Dentro de esta deriva, el tratamiento de la locura desde una óptica médica o su encierro humanitario no van a constituir evidencias históricas de un progreso científico,

²⁵⁵ Michel Foucault. «La Locura y la Sociedad» («Kyôki to Shakai»). Conferencia pronunciada el 29 de septiembre de 1970 en el Instituto Francojaponés de Kyoto. *Misuzu*, diciembre de 1970, pp. 16-22), en: Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales- Vol.I. Op. Cit.*, p. 362 y 363.

²⁵⁶ *Idem*.

²⁵⁷ Michel Foucault. «La Locura y la Sociedad». *Op. Cit.*, p. 364.

²⁵⁸ Michel Foucault. «Locura, Literatura y Sociedad» («Desazón, Bungaku, Shakai»). Conversación con T.Shimizu y M.Watanabe. *Bungei*, N° 12, diciembre de 1970, pp. 266-285), en: Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales- Vol.I. Op. Cit.*, p. 384.

sino simples escenas de una génesis compleja en la cual la locura ha tenido oportunidad de ser algo muy distinto de lo que hoy conocemos.

De hecho, en el renacimiento asistimos a una experiencia de la locura que no supone en absoluto su captura por una mirada analítica o alguna forma de tratamiento específico. Al contrario, hay una suerte de fascinación respecto a la locura que aparece en la figura de un exilio ritual. Un ejemplo de esto son las «naves de locos»²⁵⁹. Estas embarcaciones surcaron los mares europeos en el siglo XV como resultado de una política administrativa de las ciudades que se deshacía de la incómoda masa de población demente colocándola en un navío, o entregando al insensato del pueblo a los barcos mercantes que ocasionalmente arribaban a puerto. Se trataba de una tolerancia extraña frente a la locura, que la aceptaba en su errancia más allá de los muros de la ciudad, en el misterio de los bosques, en la inocencia de los valles, o en el enigma de los océanos. Al loco se le expulsa como al leproso. Se le desea fuera, se le coloca en el exterior porque su rostro expresa una realidad que no es la nuestra, el límite en que el mundo se desborda y emerge lo incierto.

En tal sentido, la nave de los locos es un símbolo muy notable de la experiencia renacentista de la locura: expulsión de los insensatos al mar, donde todas las rutas son posibles y la libertad radicalizada se convierte en abismo. Se les condena a un viaje perpetuo por un territorio cuya frontera se desconoce, pero que las cartografías asocian con bestias marinas y monstruos antediluvianos temibles y extraños. En otras palabras, el renacimiento no encierra a la locura, más bien la embarca. La envía al mundo al cual pertenece, lugar pavoroso porque contiene los peligros del fin del mundo y la condenación infernal; pero, también, lugar fascinante porque allí se desvela una verdad profunda y originaria. Estos motivos se reflejan claramente en temas de la pintura y la literatura renacentista, como en el Bosco, Brughel, Thierry, Bouts o Durero, sugiriendo una *experiencia trágica de la locura* en la que lo onírico resulta real y el insensato porta una voz delirante que es un eco cósmico.

Sin embargo, la locura en el renacimiento también queda atrapada en el universo del discurso²⁶⁰, a través de toda una especulación filosófica y moral que la vincula a los valores humanistas y a una *reflexión crítica*. Así, por ejemplo, en Erasmo de Róterdam la locura ya no es portadora de un enigma, sino una forma de relacionarse que el hombre establece consigo mismo donde se evidencian sus debilidades, sus sueños e ilusiones²⁶¹. Esta segunda experiencia de la locura se caracteriza por poseer componentes de sátira e ironía y por la acción de una conciencia crítica que coloca al hombre ante su verdad moral y lo enfrenta al desarreglo de su conducta y a aquello que gobierna su vida.

Según Foucault, la experiencia trágica y la reflexión moral sobre la locura indican la existencia de una brecha fundamental que no dejará de aumentar

²⁵⁹ Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1. Op. Cit.*, p. 21.

²⁶⁰ *Ib.*, p. 49.

²⁶¹ *Ib.*, p. 44.

con el transcurso de los siglos²⁶². La unidad de la locura parece haber estallado en esta doble experiencia²⁶³. Pero esto no ocurre como una mera toma de distancia, sino que acontece en la medida en que el *elemento crítico* adquiere cada vez mayor privilegio dentro del renacimiento²⁶⁴, conduciendo a la *experiencia trágica de la locura* a su ocultamiento²⁶⁵. Desde este momento, la locura será necesariamente el espacio de una escisión, el lugar de una voz que se ha retirado al silencio. Además, cabe agregar que toda la difícil articulación de esta doble experiencia explica el modo en que la razón se configurará a sí misma frente a la locura.

Así pues, en el pensamiento renacentista, la locura aparecerá como una **«forma relativa de la razón»**²⁶⁶, en una especie de lógica reversible en que la primera tiene su razón y la segunda tiene su locura. En efecto, puesta frente a la sabiduría absoluta de Dios, la aparente razón de los hombres queda reducida a simple locura. Por otro lado, situada ante la debilidad humana y la perfecta razón de Dios, la locura parece el único modo de saltar por encima de nosotros mismos y mirar cara a cara el sol enceguedor de la verdad. La locura, entonces, puede presentarse como una de las formas mismas de la razón, cuando se establece el compromiso de esta última con el camino de la insensatez²⁶⁷. Pero, también es posible establecer una relación cercana entre sabiduría y locura, dado que la demencia no sólo sería la consecuencia del esfuerzo de la razón en pos del conocimiento, sino también el componente intrínseco y la causa de dicho esfuerzo.

En tal sentido, la locura resultaría inmanente a la razón. Se trataría de un dato incuestionable de la naturaleza humana, ante el cual se puede ser un «loco-loco» cuya locura consiste en negar dicha condición, o un «loco-sabio» que reconoce esta verdad y se deja penetrar por la fuerza arrebatadora de una noble locura²⁶⁸. Así, puede verse que la experiencia renacentista coloca a la locura en el seno de la razón en una perfecta y natural cohabitación²⁶⁹. Dicho de otro modo, después de que la *experiencia trágica* liberase a la locura en una errancia misteriosa, es la *experiencia crítica* la que va a dominarla en su emparejamiento

²⁶² *Ib.*, p. 48.

²⁶³ En el prefacio de *La Historia de la Locura* escrito en el año 1961, Foucault describe la pretensión de su investigación como el esfuerzo por formular una historia de la locura antes de que ella se haya establecido definitivamente en el reino de la verdad y formula, por consiguiente, la hipótesis de una suerte de «grado cero de la locura». Se trataría de «alcanzar, en la historia, este grado cero de la historia de la locura, en el que es experiencia indiferenciada, experiencia aún no compartida de la partición misma». Podría debatirse ampliamente qué significa esta unidad perdida de la locura en la historia, cuestión a la cual no nos corresponde abocarnos. Tal vez, el hecho de que Foucault eliminara este prefacio de ediciones posteriores de *La Historia de la Locura*, guarda relación con este discutible planteamiento. Cfr: Michel Foucault. «Prefacio». *Op. Cit.*, p. 121.

²⁶⁴ Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1. Op. Cit.*, p. 50.

²⁶⁵ Este ocultamiento tiene sus momentos de fractura en Sade, Goya, Van Gogh, Nietzsche y muchos otros. De este modo, podría sostenerse que cada una de estas dos experiencias traza su línea a través de varios siglos de la cultura occidental. La *experiencia crítica* encontraría sus herederos en la moderna psiquiatría y la *experiencia trágica* en ese acceso al *ser del lenguaje* que se da en la literatura.

²⁶⁶ Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1. Op. Cit.*, p. 53.

²⁶⁷ *Ib.*, p. 58 y 59.

²⁶⁸ *Ib.*, p. 62.

²⁶⁹ Esta idea se encuentra maravillosamente expresada en unos de los pensamientos de Pascal: «Los hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco de alguna otra manera el no estar loco». Cfr: Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1. Op. Cit.*, p. 62.

moral con la razón. Este hecho decisivo es sometido a una fractura radical por parte de la *duda cartesiana*, ya que el proceso de constitución del *cogito* supone la negación de la locura y deriva en el completo encierro de ésta en la idea de *sinrazón*.

Descartes «**encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error**»²⁷⁰, pero no evita su peligro mediante un procedimiento similar al que le permite escapar de la posibilidad de que el sueño o el error produzcan un falso conocimiento. A estos últimos los conjura negando su capacidad de impulsar la duda hasta el punto extremo de la universalidad, salvaguardando de esta manera la verdad. En el caso de la locura, por el contrario, parece ser que la única conjura posible es su negación como contingencia. Es decir, el hombre puede ser un «individuo loco», pero bajo ningún supuesto el **«pensamiento podría ser insensato e incapaz de percibir lo cierto»**²⁷¹. De este modo, Descartes fortifica la razón y destierra de sus dominios la posibilidad de la locura. Solo permanecen como una amenaza las trampas del error y los riesgos de la ilusión²⁷². La línea divisoria, entonces, se dibuja colocando a la locura en completa alteridad con respecto a la razón. Este hecho marca la época clásica como el instante de una exclusión que no posee ningún asomo del viaje delirante y simbólico del renacimiento, sino, muy por el contrario, todos los atributos del encadenamiento y la mordaza de *lo Otro*.

²⁷⁰ Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1. Op. Cit.*, p. 75.

²⁷¹ Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 63.

²⁷² Sobre este punto se abrió un interesante debate entre Jacques Derrida y Michel Foucault. La crítica de Derrida al planteamiento de Foucault se formula en el artículo «Cogito et Histoire de la Folie» que aparece en su obra *L'Écriture et la Différence* (París: Seuil, 1967). Por su parte, Foucault responde a Derrida en un artículo cuyo título es: «Mon Corps, ce Papier, ce Feu» que se publica como apéndice de *La Historia de la Locura* en su edición de Gallimard en el año 1972. Derrida desarrolla, principalmente, dos críticas al planteamiento foucaultiano. En primer término, le reprocha a Foucault no dilucidar los supuestos filosóficos de la *arqueología del silencio*, lo cual condenaría a su proyecto a ser un ejercicio de denuncia de la razón desde la razón misma o a desconsiderar el papel del *logos griego* como escenario que precede al acto de fuerza que separa y liga a la razón y la locura. En segundo lugar, le cuestiona la interpretación que realiza de la supuesta exclusión cartesiana de la locura, señalando que ésta no sería otra cosa más que un recurso retórico que opera en *Las Meditaciones Metafísicas*. Esto último quedaría demostrado en la incorporación de la locura que supone la hipótesis del genio maligno como hiperbolización de la duda. En suma, la certeza del *cogito* no excluiría a la locura, puesto que ella es válida tanto para el cuerdo como para el demente. Foucault responde a estas críticas con inusual virulencia afirmando que la descalificación de la locura es consustancial al proceso meditativo de Descartes, lo que se evidencia en los privilegios que denota el sueño por encima de la locura dentro del juego discursivo de la duda metódica. La locura tiene que ser excluida porque ella invalida al *sujeto meditante*, cosa que no ocurre en el caso del *dormiens*. Ni siquiera se la puede plantear como conjetura plausible, puesto que representa una prueba excesiva frente a la cual el *sujeto meditante* queda imposibilitado en su búsqueda de la verdad. De igual manera, la hipótesis del genio maligno pretende salvar al *sujeto meditante*, ya que el engaño que se produce no impone la creencia en el mismo. Es decir, esta hipótesis permite que yo no tenga ninguna credulidad respecto a la ilusión en que me hallaría. Soy un soberano de mi propia ficción, al punto que puedo reconocerla como tal. No es lo que ocurre con la locura, que sí representa una radicalización de la ilusión, dado que el loco cree absolutamente en su engaño. Finalmente, Foucault le reprocha a Derrida que reduzca las prácticas discursivas a trazas textuales y evite considerar los modos de implicación de los sujetos en los discursos. De esta manera, efectuaría una pedagogía que enseña que no hay nada fuera del texto y que en sus intersticios reina el sentido del Ser. Este último argumento del filósofo de Poitiers puede servir como réplica al primer cuestionamiento derridiano: no existe *logos originario* al que haya que remontar nuestro pensamiento.

Curiosamente, esta manera de entender la locura coincide con la creación del *hospital general* en 1656²⁷³. No se trata de un dato irrelevante, puesto que entre ambos hechos existe una matriz común de sentido. Esto se advierte en que, desde su origen, el hospital no cumple una función estrictamente médica. Por el contrario, se articula como una entidad administrativa cuyas labores consisten en acoger, hospedar y alimentar a un universo de población muy heterogéneo que va desde personas que ingresaban por voluntad propia hasta aquellos otros que lo hacían en virtud de prescripción o mandato judicial o real²⁷⁴. En ningún caso, este tipo de institución constituyó un fenómeno aislado en Francia²⁷⁵ o en Europa²⁷⁶, o una política privativa de la iglesia católica²⁷⁷ o protestante²⁷⁸, ni tampoco un hecho que tuviera un simple efecto a pequeña escala dentro de la población²⁷⁹. La institución del hospital fue un acontecimiento central, extensivo y ampliamente operativo en la época clásica; cuya innovación decisiva, según Foucault, consistió en inventar una nueva estrategia política: el internamiento.

Ahora bien, en la creación de esta institución juega un rol fundamental el cambio que opera en la apreciación de la pobreza. Se produce una nueva sensibilidad frente a la miseria y un nuevo concepto de la asistencia social, todo ello en el contexto de una aguda crisis económica que asola a Europa durante el siglo XVII y cuya consecuencia inmediata es el aumento ostensible del número de personas sumidas en la indigencia. Esto explica que la labor de asistencia, concentrada en dicha época en el Estado y ya no en la iglesia, vea en la miseria un resultado del desorden y un obstáculo al orden establecido; y no un objeto de socorro y caridad, humillación o desamparo. En otras palabras, la pobreza pasa a ser una materia que urge suprimir, en tanto que componente de la anomia y conducta a la que se atribuye culpabilidad.

En este contexto, el hospital se inscribe en una estrategia general que extirpa a aquellos hombres sin lazos de la libre circulación social; cuerpos sin valor moral, inútiles, ociosos y peligrosos. En esta captura no solamente es atrapado el pobre con su indigna y culpable indigencia. Además, son extraídos del sistema los libertinos, los adúlteros, los blasfemos, y por supuesto: los locos. El hospital se convierte en la residencia de la infamia, como parte de una lógica de control de la pobreza. Lo que allí se encierra, y esto es decisivo, no se reparte conforme a criterios analíticos. Todo configura una gran mezcla execrable, la unidad indiferenciada de una masa oprobiosa y radicalmente rechazada²⁸⁰. Así nace el

²⁷³ Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1. Op. Cit.*, p. 80.

²⁷⁴ *Ib.*, p. 81.

²⁷⁵ Existían internados de estas características en cerca de 32 ciudades de provincia antes de la revolución. *Cfr:* Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1. Op. Cit.*, p. 84.

²⁷⁶ *Cfr:* Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1. Op. Cit.*, p. 88 y 89.

²⁷⁷ *Ib.*, p. 95 y sgtes.

²⁷⁸ *Ib.*, p. 91 y sgtes.

²⁷⁹ Pocos años después de su fundación, el hospital general de París tenía encerradas a seis mil personas, es decir al 1% de la población total. *Cfr:* Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1. Op. Cit.*, p. 89.

²⁸⁰ Susana Murillo. *El Discurso de Foucault: Estado, Locura y Anormalidad en la Construcción del Individuo Moderno. Op. Cit.*, p. 187.

universo escalofriante de la *sinrazón*, en cuyo encierro asfixiante la locura es un grito más que se confunde en medio de la multitud de los aullidos subterráneos.

Dado lo anterior, puede observarse que existe una clara conexión entre la estrategia que articula el hospital general como institución que encierra a la *sinrazón*, y los prestigios que Descartes le atribuye al sujeto pensante como negación absoluta de una potencial locura. El loco en el hospital está descalificado, no es más que error y extravío encerrado y encadenado²⁸¹. De igual modo, en el discurso de la razón, la locura no es otra cosa que *lo Otro*, la *sinrazón*, el *afuera* silencioso del que solamente cabe que hable la *ratio* en su monólogo. Puestas así las cosas, la razón visita el hospital con la potestad del conocimiento certero que se aplica al control de los cuerpos y con la legitimidad de una función moralizante que ve en el encierro un bien para la sociedad. Es este poder de la razón, el que como un haz de luz se posa sobre las existencias infames para arrancarlas por un instante efímero de su noche desgraciada y sin memoria²⁸²; y también es este poder el que, una y otra vez, sale inmaculado del hospital en una suerte de descenso aséptico a los infiernos.

Sin duda, el encierro durante la época clásica es consecuencia de un gran miedo al territorio confuso de la *sinrazón*, lo que explica el rechazo extremo que se produce ante dicha experiencia. Dicha repulsa es solamente comparable con el rechazo a la lepra durante la edad media. No obstante, el internamiento parece no haber conjurado nunca de forma completa y satisfactoria este temor, que se halla profundamente enraizado en el alma del clasicismo. Así, por ejemplo, podemos observar en el siglo XVIII la irrupción de una intensa preocupación respecto a la relación entre el confinamiento y el universo de las enfermedades²⁸³. En tal contexto, el internamiento se presenta como un espacio que envilece a los hombres y donde las infecciones y las fiebres se multiplican en la atmósfera enrarecida del encierro.

Los lugares de confinamiento, que antaño parecían responder a una significativa tarea social, ahora se muestran como verdaderos focos infecciosos colocados en medio de las ciudades²⁸⁴. Inquieta la volatilidad de los muros que separan el hospital de la ciudad, la frontera entre las plagas más terribles y la vida sana y equilibrada de los ciudadanos. Todo se resume en la pesadilla de un aire espurio que aflora de las mazmorras del confinamiento, para alcanzar los barrios y las casas de los hombres y de las mujeres nobles. Dado este miedo, se convoca al personaje del médico para que se haga cargo de la institución del encierro. Su

²⁸¹ *Ib.*, p. 185.

²⁸² Un ejemplo de esto es el registro de las personas que ingresan en el internado. De ahí el interés foucaultiano por los archivos de la infamia, puesto que representan ese gesto fugaz en que el poder se posó sobre el rostro de la alteridad. Cfr: Michel Foucault. «La Vida de los Hombres Infames» («La Vie des Hommes Infâmes»). *Les Cahiers du Chemin*, N° 29, 15 de enero de 1977, pp. 12-29), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II. Op. Cit.*, p. 393.

²⁸³ Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. II. Op. Cit.*, p. 27.

²⁸⁴ En 1780, por ejemplo, se produce una epidemia que se extiende por París y cuya causa se atribuye a un foco nacido al interior del hospital general. Cfr: Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. II. Op. Cit.*, p. 29 y 30.

aparición, entonces, no obedece a una necesidad de establecer la delimitación entre crimen y locura, o entre mal y enfermedad, ni tampoco responde al objetivo de sanar a esa multitud que habita un mundo infeccioso. El médico, por el contrario, es llamado a oficiar de guardián de los infames y a **«proteger a los otros del peligro confuso cuya transpiración atravesaba los muros del confinamiento»**²⁸⁵.

Esta presencia del médico será el primer paso hacia una distinción analítica entre *sinrazón* y locura, que se verá también reforzada por todo un discurso reformista y crítico respecto a la política de internamiento. El punto de vista sobre la locura, caracterizado por colocar a ésta en completa dependencia de la *sinrazón*, girará progresivamente aislando al fenómeno de la locura y liberando con ello las múltiples formas y los diversos rostros de la insensatez²⁸⁶. Así pues, esta nueva separación entre locura y *sinrazón* durante el siglo XVIII conducirá a aquélla desde el estadio del error y la falsedad, al estadio de la pérdida de una naturaleza o una sensibilidad²⁸⁷. Se anuncia en este desplazamiento, lo que será el gran tema del siglo XIX: la *degeneración humana*.

El pensamiento médico de este período recupera de un modo singular la conexión entre la locura y el mundo, sugerida por la experiencia renacentista. Esto lo hace bajo la idea de una causalidad de la demencia que responde a determinadas fuerzas que afectan al hombre. Se entienden como detonantes de la locura: la libertad, dada la incertidumbre que genera²⁸⁸; el exceso de religión, por la desmesura del rigor moral y la inquietud frente a la salvación²⁸⁹; o la civilización misma, por la perpetua agitación que produce en la persona²⁹⁰. Así, por un factor u otro, la locura aparece en la segunda mitad del siglo XVIII como una distancia que el hombre toma con respecto a sí mismo y a su medio, iniciando de este modo un nuevo ciclo en que ella será el efecto singular de una moral trastocada.

Entonces, el hombre ya no se va a enfrentar a la locura como algo que escapa de un modo absoluto a la verdad. Por el contrario, la locura, en la negación y la huída que la constituyen, será la narración de la más profunda verdad de él mismo. Para Foucault, esta diferenciación que le atribuye un rostro específico a la locura, no ocurre por la vía de un acercamiento a su enigma, sino alejándose del mismo. Se trata de un movimiento que instaura una nueva experiencia y delimita el espacio para que, en un segundo silencio, la locura hable en su murmullo oscuro y ante el oído sordo del médico²⁹¹.

A esto, cabe agregar que la experiencia médica del siglo XVIII se relaciona con un heterogéneo discurso humanista sobre las condiciones del internamiento. Este discurso, entre otras cosas, proclama la separación de locos y

²⁸⁵ Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. II. Op. Cit.*, p. 31.

²⁸⁶ *Ib.*, p. 77.

²⁸⁷ *Ib.*, p. 54.

²⁸⁸ *Ib.*, p. 43.

²⁸⁹ *Ib.*, p. 46.

²⁹⁰ *Ib.*, p. 48.

²⁹¹ *Ib.*, p. 87.

criminales. Dicha demanda humanitaria tiene lugar al interior mismo del confinamiento²⁹², como una revuelta y un malestar que comienzan a macerarse entre sus paredes. Surge un reclamo intenso de los internos que ven, en la cohabitación con los locos, una humillación y un castigo suplementario²⁹³. Esta protesta implica una fractura decisiva, que hace de la locura algo más que la *sinrazón*. De ahí que la crítica política al confinamiento no pida la liberación de la locura; y, por el contrario, justifique su encierro denunciando la injusticia que supone para los otros permanecer en el mismo espacio que los dementes. El loco se encuentra en el mundo que le pertenece, son sus compañeros de viaje los que no quieren verse reflejados en él y denuncian su diferencia. En tal gesto, la locura se está separando del crimen, pero se ve ligada de un modo más hondo y esencial a la figura de un castigo execrable.

A esta crítica del internamiento, hay que agregar otra de distinta naturaleza. Nos referimos a la demanda de una utilización productiva de la masa marginal que es confinada. Aquí, la miseria deja de pertenecer exclusivamente al orden de la falta moral, y se la comprende como un efecto explicable del desempleo y la crisis económica, cuyo drama corresponde que lo resuelva el Estado²⁹⁴. Todo esto, claro está, guarda relación con el tránsito de una sociedad mercantil a otra de carácter industrial, en la que la noción de pobreza debe necesariamente ser reelaborada. De esta forma, se descubre el más profundo error del confinamiento, el despropósito económico que implica suponer que la miseria se suprime poniéndola fuera de circulación y manteniéndola por caridad²⁹⁵.

En el nuevo escenario del capitalismo industrial, la población en su conjunto es considerada como un elemento productor de riqueza que no debe ser objeto de inmovilización en lo que a su fuerza de trabajo se refiere. Desde este criterio, los personajes que acompañan el encierro del loco van a ser liberados del internamiento, dejándole en una soledad que evidencia su destierro de la patria de la *sinrazón* y su singular nueva condena²⁹⁶. La locura puesta fuera del imperativo de la mano de obra, reaparece en el siglo XVIII en su especificidad, separada del universo confuso de la *sinrazón* y ajena al campo diversificado de una población encuadrada en las exigencias de utilidad, eficacia y rendimiento.

En suma, se produce un triple movimiento. En una primera secuencia, la locura **«toma posesión del internamiento, en tanto este mismo se despoja de sus otras formas de utilidad»**²⁹⁷. Luego, en un segundo momento, emerge la idea de que los locos exigen un trato especial. Ello nos conduce a una tercera escena, en la que los locos quedan oficialmente ligados al internamiento y se comienza a vislumbrar la posibilidad de un hospital específico para ellos. Ahora bien, en todas estas fases subyace la agitación de una duda respecto a qué hacer exactamente con

²⁹² *Ib.*, p. 91.

²⁹³ *Ib.*, p. 93.

²⁹⁴ *Ib.*, p. 105.

²⁹⁵ *Ib.*, p. 109.

²⁹⁶ *Ib.*, p. 121.

²⁹⁷ *Ib.*, p. 125.

la locura en tanto que ella no puede considerarse equivalente a la pobreza o a la criminalidad. Existe una profunda perplejidad sobre si a los locos corresponde tratarlos como enfermos o como prisioneros.

La solución a tales inquietudes vendrá de la mano de una postura de término medio, que abordará la locura desde una doble necesidad: la de asistencia, con el componente piadoso que implica, y la del encierro con el peligro y el temor que la justifica. A la luz de esta doble exigencia, aparece el proyecto de una nueva forma de internamiento en que se reúnan la función médica y la función policíaca. De este modo, nace el asilo como un verdadero hito en la historia de la exclusión de la locura, puesto que por primera vez se adjudica a este gesto un valor terapéutico. El internamiento deja de ser la mera herramienta de control de una población infame, para convertirse en una estructura que posee en sí misma un valor curativo²⁹⁸.

En el nuevo internamiento, la locura no es simplemente arrojada a un calabozo oscuro, sino que va a ser sometida a la mirada y a la observación constante. Puede afirmarse que ella progresivamente se vuelve objeto, cosa contemplada, elemento que ocupa su espacio en el orden positivo de la realidad. Así, deja de ser la sierva de la *sinrazón* para no ser otra cosa más que objeto al servicio de la razón omnipotente. No obstante, esta locura alienada seguirá teniendo un parentesco con el universo de la *sinrazón*. Es el caso de las relaciones entre la locura y el crimen. Pero, esos cruces no van a darse más que en el contexto de una psicología común, es decir: en la mirada de una razón pericial que las liga y las estudia.

Por otra parte, la razón médica y psicológica que opera con respecto a la locura, articula un discurso en el que el tema de la «verdad del hombre» resulta fundamental. Se trata del descubrimiento en el hombre de un «fondo de sí mismo» en el que hallan su lugar aquellas zonas oscuras y terribles que el renacimiento embarcó y que la época clásica escondió en el submundo del confinamiento. La modernidad realiza el hallazgo de un punto, en el interior psicológico del sujeto, en el que residiría su más esencial verdad, lugar al cual el saber y la moral lo empujan incesantemente bajo el imperativo de alcanzar sus arcanos. Allí, en esa región íntima, existe ahora, en sentido pleno, la eventualidad de estar loco, y ahí se encuentran también las bases que hacen posible que uno se convierta en un objeto de conocimiento. Ambos hechos son reunidos en el siglo XVIII a propósito de la nueva lógica del confinamiento que, por tanto, no implica solamente una experiencia diferente de la locura, sino que supone la irrupción de la posibilidad misma de una ciencia objetiva del hombre²⁹⁹.

En tal sentido, el nacimiento del asilo no puede ser interpretado como una liberación de los locos respecto a las cadenas que los sojuzgaban en el antiguo internamiento, para resultar acogidos por las caritativas prácticas curativas de las nuevas modalidades de encierro. Por el contrario, lo que hay es otra forma de

²⁹⁸ *Ib.*, p. 151.

²⁹⁹ *Ib.*, p. 189.

realizar la captura, cuestión que Foucault ejemplifica con el caso de las «liberaciones» de Pinel. Estas se presentan, para el filósofo francés, como el esfuerzo por volver a situar al loco en el «tipo social», estabilizarlo y recuperarlo para el orden moral de la sociedad³⁰⁰. Desde este criterio, el trabajo va a adquirir un rol inaudito en el asilo, fuera de cualquier lógica de producción y con la exclusiva función de servir de tratamiento moral: limitar la libertad, sumir en el orden o generar responsabilidad³⁰¹. Asimismo, la religión, desligada de sus componentes imaginarios, también va a brindar este elemento moralizante que permite hacer del asilo una suerte de familia artificial al servicio de la desaparición de una alienación que nace de la depravación del hombre y de su sociedad.

Las estrategias curativas de Pinel, sirven para ilustrar claramente los alcances de esta gran operación moralizante que ha llegado a configurarse en el asilo. El delirio de grandeza, por citar un caso, es combatido por Pinel con la condena del loco que lo sufre al silencio de todos, único medio para relacionarlo con su propia falta y con la vergüenza, imponerle la humillación y, en el límite de la culpabilidad insoportable, forzarlo al cambio³⁰². De manera muy similar, frente al caso de un loco que se cree emperador, se recurre a la técnica de colocarlo ante un espejo para que mire su propia aberración; o, en el caso de un loco que teme obsesivamente al infierno, se opta por someterlo a una amenaza aún mayor: la justicia escalofriante del médico que ordena «cambia o serás castigado».

Vemos así, una compleja operación interna del asilo que se orienta al reconocimiento por parte del sujeto loco de su propia condición. Se trata de organizar en el paciente una conciencia de sí en la que éste descubra su extrañeza a partir del silencio de los otros o de la mirada autoritaria del médico. En pocas palabras, se busca que la locura reconozca su culpabilidad, que vea aquella verdad que la define y que no es otra que la de la anomalía y la degradación humana. Según Foucault, en el asilo, todo se encuentra **«organizado para que el loco se reconozca en un mundo judicial que lo rodea por todas partes»**³⁰³. Al saberse vigilado, juzgado y condenado, el loco interioriza una instancia judicial y se vincula al remordimiento como lo más propio de sí mismo. Solamente en esta operación psicológica se le libera. Es decir, se le libera en la prisión de un mundo moral.

De esta forma, al internarse en un espacio en que se habla del mal y del castigo, de la penitencia y de la corrección, la locura es «liberada» para que pueda ponerse en conexión con la falta, y la razón es «alertada» de lo que arriesga en el ejercicio de su propia libertad³⁰⁴. Todo lo cual ocurre ante la mirada médica, que objetiva esa libertad en la que se consume la locura, forzándola a hablar un nuevo lenguaje, cuya voz no es la del *no-ser* como ocurría en la época clásica, sino una palabra que se remite al ser del hombre y que dice lo que éste es desde su singular

³⁰⁰ *Ib.*, p. 213.

³⁰¹ *Ib.*, p. 225.

³⁰² *Ib.*, p. 242.

³⁰³ *Ib.*, p. 248.

³⁰⁴ *Ib.*, p. 265.

supresión. En otros términos, la locura ya no es el otro lado de la verdad humana, ahora indica **«una relación del hombre con su verdad»**³⁰⁵. La locura habla un idioma antropológico.

He aquí un hecho decisivo en la experiencia moderna de la locura: su lenguaje ya no es lo que transparenta las figuras invisibles del mundo, sino más bien aquello que revela **«las verdades secretas del hombre»**³⁰⁶. Entonces, el loco es el *objeto de un conocimiento* y el *espacio para un reconocimiento*. Esto último quiere decir que, en la experiencia de la locura, el hombre descubre sus verdades: el determinismo de su cuerpo, la contradicción de la razón o los límites más inquietantes de su mundo interior. La locura ya no es intrínsecamente extraña, sino una posibilidad cierta de la razón. Tiene siempre la forma de lo objetivable, de aquello que se manifiesta en el nivel externo de las cosas. Por lo cual, puede afirmarse que **«la esencia misma de la locura consistiría en objetivar al hombre, en arrojarlo al exterior de sí mismo»**³⁰⁷. La locura reina en la interioridad del hombre, en las extrañas figuras que puede dibujar su razón y, a la vez, es esclava del poder objetivante del saber que la coloca plenamente en la exterioridad.

En tal sentido, la locura representa un modelo para toda psicología³⁰⁸, puesto que hace observable el campo oscuro de la subjetividad en el que habita la verdad del hombre. Así pues, en el estudio de la locura, el hombre realiza una experiencia de sí mismo como objeto. Esta experiencia le permite desvelar la naturaleza torcida de la demencia, en cuyo reverso subyace su más profunda y atesorada verdad. Vale decir, el hombre necesita reconocer que es «capaz de locura» para enfrentar una verdad objetiva y concreta de sí mismo. La locura se hace equivalente a la desaparición del hombre, pero de manera paradójica puesto que el rastro de esa desaparición es la forma en la que el hombre se encuentra consigo mismo. Como señala Foucault, **«del hombre al hombre verdadero, el camino pasa por el hombre loco»**³⁰⁹.

Puede afirmarse, pues, que el individuo-loco posee dos verdades. Una: la suya propia, sometida a la objetividad del estatus de enfermedad, y la otra: la verdad de lo desdibujado, aquella naturaleza negada y encubierta por la demencia, la verdadera subjetividad. A partir de ahí, el hombre y el loco quedan atados a una misma experiencia que tiene en la verdad su nudo principal. Por una parte, al hombre le es dado su ser verdadero en la forma de la alienación; y, por otra parte, la locura tiene su definición como objeto desde la verdad de lo humano. De esta manera, se configura un elemento clave del tipo de subjetividad que la sociedad moderna ha producido, y que se expresa en un postulado que nos acompaña desde el siglo XIX: **«el ser humano no se caracteriza por cierta relación con la verdad; sino que guarda, como si le perteneciera por derecho propio, a la vez**

³⁰⁵ *Ib.*, p. 269.

³⁰⁶ *Ib.*, p. 273.

³⁰⁷ *Ib.*, p. 282.

³⁰⁸ *Ib.*, p. 283.

³⁰⁹ *Ib.*, p. 285.

manifiesta y oculta, una verdad»³¹⁰. Al respecto, nos ilustra la historia de la locura, describiendo el largo proceso que conduce a la invención de este *homo psychologicus*. Esto último consiste en la construcción de un hombre orientado hacia el espesor interno de su verdad, que a su vez equivale a la falta y a la carencia del loco.

La experiencia de la locura en la civilización occidental a través de los siglos, nos muestra un proceso de subjetivación complejo e intrincado en el que se modela un tipo de individuo. Por tal motivo, la cuestión de la locura no puede formularse como un tema extraño a los aspectos principales de una cultura. Al contrario, cabe señalar que la historia de la locura evidencia que nos hemos llegado a reconocer como sujetos en relación con el enigma y el misterio que ella involucra³¹¹. Esto se demuestra por la existencia de un *proceso creciente de psicologización*³¹² de la locura que saca a la luz el uso de la moral como una estrategia de subjetivación, cuyo resultado es la constitución de una interioridad opaca que el hombre relacionará con su «verdadera naturaleza». Así, se constata que la subjetividad elaborada en la sociedad moderna, es el efecto de una práctica divisoria de la locura y la consecuencia de procesos *discursivos* y *extradiscursivos* con un claro énfasis moralizador.

Por otra parte, la conversión de la locura en objeto y el hecho de que en las formas de la enfermedad mental se pueda contemplar la verdad del hombre como «lo que allí se encuentra ausente o trastocado», delimita un tipo de experiencia del individuo en la que éste se halla constantemente remitido a la exigencia de enfrentarse a la verdad de sí mismo³¹³. Todo esto supone una auténtica *construcción científica del yo*. Si la locura es el drama de una mente enferma cuyo gesto exteriorizado captura la psiquiatría, cabe decir, también, que el hombre tendría que pensarse como el ser que porta en sí una verdad que lo fundamenta, una verdad que es la suya propia y ante la cual no hay otra tarea más que la de pronunciarla y someterse a su total autoridad.

En síntesis, *La Historia de la Locura en la Época Clásica* permite concluir que nuestra venerada razón se constituye desde el renacimiento hasta la modernidad, en atención a la presencia incómoda de la locura. Efectivamente, en principio, la razón cree ver en ella misma la eventualidad de la locura y escapa de ese peligro acogiéndola en una crítica que rescata la bajeza y la nobleza humana. Después, la razón clásica niega toda familiaridad con la locura, y la condena al más brutal ostracismo y al más prolongado silencio. De ese estado, la locura solamente va a salir como objeto de una razón científica y moralizante que descubre en ella lo que el hombre es y lo que no debe ser. Se trata, por tanto, en cada uno de estos momentos, de una razón que es consecuencia de la locura y no a la inversa. Esto

³¹⁰ *Ib.*, p. 290.

³¹¹ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit, p. 135.

³¹² Jorge Álvarez Yáñez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. Op. Cit, p. 169.

³¹³ Este punto es desarrollado por Foucault en *La Voluntad de Saber*, cuando establece una conexión entre el *dispositivo de la sexualidad* y el imperativo de remitirse a la verdad de uno mismo.

permite afirmar que la historia de la locura puede operar como una crítica de la razón occidental.

Ahora bien, en todos estos juegos de la locura y de la razón, cabe retener el último de ellos puesto que aún es el nuestro. Nos referimos a la alienación de la locura como objeto de una razón científica. Allí se desliza una consecuencia más general que vale la pena mencionar. Se trata de que la constitución del asilo como una institución que aísla y neutraliza científicamente la locura, permite delimitar el sistema social que queda del otro lado del manicomio y definirlo como una estructura racional. Así, se crea una ficción fundamental para el mantenimiento del orden sociopolítico: *la ficción de la racionalidad de la sociedad*³¹⁴. Sepultada en la asepsia de una medicalización absoluta, la locura supuestamente queda excluida como elemento disruptivo del sistema. Su voz de interpelación o su fantasía delirante de un mundo distinto quedan atrapadas y consumidas en el mezquino peligro de la enfermedad mental. En un mismo gesto, prolongado y silencioso, el sistema se legitima y la locura encuentra su condena.

2.4 La docilidad de los cuerpos

En *La Historia de la Locura en la Época Clásica* hemos encontrado varias claves de lectura que permiten señalar cómo un entramado de relaciones de poder-saber ha configurado un tipo de subjetividad en la sociedad moderna a partir de la locura. Dicho proceso de subjetivación, no supone exclusivamente la constitución del «enfermo mental» en el espacio del asilo sino que, por efecto de la articulación del saber psiquiátrico y del rol estratégico de la institución del manicomio, también implica la conformación del sujeto en cuanto tal. Esto significa que la experiencia que el individuo realiza de sí mismo como hombre racional viene dada, en una importante medida, por la dinámica que ha caracterizado las relaciones de la civilización con la locura.

Dentro de esta experiencia, hay dos elementos aparentemente contradictorios que nos interesa subrayar de un modo especial. En primer lugar, la construcción de una interioridad psicológica que aloja a la locura en lo que podría llamarse: *la verdad de uno mismo*. En efecto, la narración de los diversos desplazamientos de las relaciones de poder y de saber en la captura de esa alteridad que es la locura, muestra que estos movimientos estratégicos derivan en la conquista de una idea de sujeto como portador de una verdad propia y singular, es decir: en la invención del *homo psychologicus*. Por otro lado, este mismo relato evidencia que el individuo realiza una definición de sí mismo desde la escisión, colocando en el límite del *afuera* la experiencia trágica que involucra la locura.

³¹⁴ Fernando Álvarez-Uría. «Capitalismo y Subjetividad. La Teoría política y Social de Michel Foucault». *Op. Cit.*, p. 97.

Ahora bien, ¿cómo es posible poner en conexión estas dos circunstancias: un poder que produce interioridad y un poder que genera la partición?

Ciertamente, en el juego moderno de la locura y la razón, esta última rompe una barrera con respecto a la demencia y la asume como una eventualidad que le pertenece. Pero también es verdad que esa operación se realiza desde una conversión de la locura en objeto científico, cuyo resultado es lo que llamamos «enfermedad mental». Esto representa para Foucault una alienación de la locura, un gesto que la silencia diciéndole que hable en nombre del lenguaje de la razón. Por lo cual, la locura sigue encerrada y excluida, aunque ahora sea bajo la compleja operación de encadenarla a la interioridad psicológica. Como afirma Deleuze: **«lo encerrado es el afuera»**³¹⁵. De ahí que pueda concluirse que el individuo moderno es aquel que en la virtualidad de su verdad, encuentra la escisión que lo constituye.

De este modo, la interiorización psicológica y la escisión del individuo, representan dos resultados concatenados del proceso de subjetivación que acompaña a la exclusión de la locura en nuestra cultura occidental. Estos elementos adquieren otros matices en el horizonte de la investigación que Foucault emprende en *Vigilar y Castigar*. En ella, va a tratar de explicar la construcción de la subjetividad, de la verdad psicológica, o del alma moderna desde una serie de estrategias concretas dirigidas al cuerpo. En tal sentido, los procesos descritos a partir del sometimiento de la locura a un idioma antropológico, parecen ser el resultado de mecanismos más generales que atraviesan completamente la sociedad moderna desplegando una apropiación política de los cuerpos.

De alguna manera, en *Vigilar y Castigar* el enfoque foucaultiano se torna más *exteriorista*³¹⁶. Amplía su campo de mirada y desde esa nueva perspectiva afirma que **«el sujeto psicológico nace en el punto de reencuentro del poder y el cuerpo: es el efecto de una cierta “física política”»**³¹⁷. Este énfasis en la posición estratégica del cuerpo dentro de las prácticas de subjetivación, va a conducir el análisis desde los mecanismos de *exclusión* con que operan los dispositivos de poder respecto a la locura, hacia las técnicas de *inclusión* o integración mediante las cuales la sociedad disciplinaria elabora y diseña al cuerpo y, consiguientemente, la propia individualidad.

Esto último permite observar, como lo señala Deleuze, que el encierro no constituye para Foucault un elemento de primer orden, puesto que obedece instrumentalmente a lógicas de poder que se sirven de él de diversas formas³¹⁸. Así, por ejemplo, el encierro de la locura en el hospital o en el manicomio no es equivalente al encierro de los delincuentes en el siglo XVIII o XIX, ya que el primero responde a un modo de exilio, expulsión o exclusión y el segundo obedece a un modelo de control, fabricación y producción. Por tanto, puede concluirse que

³¹⁵ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p.70.

³¹⁶ Jorge Álvarez Yáñez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada. Op. Cit.*, p. 173.

³¹⁷ Michel Foucault. *Résumé des Cours, 1970-1982*. Paris: Julliard, 1989, p. 266.

³¹⁸ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 69.

la *Historia de la Locura* y *Vigilar y Castigar* describen dos diagramas distintos pero complementarios de relaciones de poder y de configuración de la subjetividad: las lógicas de la *exclusión* y las técnicas de la *inclusión*.

En *Vigilar y Castigar* el cuerpo aparece como un objeto privilegiado de utilización política dentro de la sociedad moderna. Dicha intervención puede ser descrita de acuerdo con los diferentes modos en que el cuerpo ha estado investido por relaciones de poder que se desprenden de diversos sistemas de penalidad. En este contexto, se pueden identificar tres tecnologías de poder que resultan claves en el proceso histórico de apropiación de los cuerpos entre los siglos XV y XIX: el suplicio, el castigo y la disciplina.

Tales tecnologías, a lo largo de la historia, **«se sustituyen y solapan, sin una causalidad determinada y sin encarnar, tampoco, un vector histórico de progreso»**³¹⁹. No existe un proceso de humanización en el tratamiento político de los cuerpos; sino que tiene lugar una serie de desplazamientos tácticos que obedecen a estrategias más o menos productivas o eficientes. Lo que significa, con otras palabras, que las transformaciones en las formas de penalidad no se deben a una renovación de la percepción moral. Por el contrario, los desplazamientos se explican por un problema de física política, por la relación entre el poder y los cuerpos.

La primera de estas tecnologías es el suplicio, cuya característica central consiste en escenificar un combate desigual y disimétrico entre el súbdito y el soberano³²⁰, que acontece en la tortura infinita a la que un poder sin contrapeso somete a un cuerpo mínimo. En esta escena, el poder captura al cuerpo en un sistema de dolor prolongado que hace suya una ecuación entre la gravedad de la falta y el sufrimiento físico que habrá de recibir el condenado. Lo que se ve acompañado, en el plano del proceso penal, por una operación de monopolización del saber que lleva a cabo el aparato administrativo de justicia representante del soberano.

En efecto, el acusado no tiene acceso a la identidad de los denunciadores ni al conocimiento de sus declaraciones, puesto que en materia penal la verdad es para el soberano y sus jueces un derecho absoluto y un poder exclusivo³²¹. Este carácter opaco del proceso se contrapone claramente con la transparencia del castigo que se expresa en la espectacularidad del suplicio. En él, todo apunta a la manifestación ilimitada del ritual de derramamiento de la sangre del condenado, **«su cuerpo exhibido, expuesto, supliciado, debe ser como el soporte público de un procedimiento que había permanecido hasta entonces en la sombra»**³²².

Este teatro de la crueldad convoca a las multitudes para que asistan a la representación de un drama sanguinario y cautivante. Las masas responden al llamado y convierten al suplicio en un evento popular; lo que se explica por la

³¹⁹ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 326.

³²⁰ *Ib.*, p. 328.

³²¹ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 41.

³²² *Ib.*, p. 48.

connotación de prueba decisiva y última que este adquiere. La turba espera expectante y ansiosa el singular cruce entre la soberanía terrestre y el poder trascendente que se escenifica en la suerte del cuerpo inmolado en el patíbulo. Así, el fraccionamiento del cuerpo lo transforma en un significante. Dicho de otra manera, el atractivo espectacular del suplicio se debe a que en el patíbulo se expresa el juicio final de Dios, quien abandona o redime al culpable en la prolongación o la interrupción de su dolor³²³.

Pero ese cuerpo que en su tragedia habla de la soberanía divina, también dice mucho sobre la soberanía humana. En este segundo caso, el suplicio funciona como un mecanismo de restauración del poder soberano sobre la tierra. El delincuente es aquel que ha subvertido el orden establecido por la soberanía, colocando en suspenso su poder, cuestión que permite comprender al suplicio como una ceremonia triunfante del poder soberano que se inscribe dentro de otros grandes rituales que de forma similar celebran la figura del monarca: la coronación pomposa, la entrada del conquistador en la ciudad, etcétera.

Por lo tanto, en la *tecnología política del suplicio* se reúnen el momento de la verdad judicial y la violencia del castigo en un mismo foco: el cuerpo. Éste es apropiado por relaciones de poder que lo hacen pronunciar una verdad sobre la soberanía en los signos exteriores de su padecimiento y como parte de un mecanismo cuya sabiduría consiste en la anatomía del dolor. Existe todo un saber físico-penal que permite, a la luz de la falta cometida, diseccionar el cuerpo y retener la vida en el dolor de acuerdo a una «justa» correlación con el delito. El cuerpo únicamente vale porque en su superficie y gracias a un sistema sabio en la crueldad, el rey puede inscribir su potestad. De esta manera, el cuerpo supliciado es una pieza estratégica en la fiesta de celebración de la soberanía a la cual es convocada la multitud, y será precisamente en esta región donde se abrirá una brecha que conducirá al desplazamiento de esta tecnología política.

Se trata del papel ambiguo del pueblo³²⁴ como protagonista principal en el drama del patíbulo. Por un lado, es el necesario espectador que aspira a captar todo con la mirada y a participar activamente como testigo de la venganza del soberano, hasta el punto de que el criminal deberá ser protegido en ciertos casos de la multitud embravecida. Pero, por otra parte, abierta la zona límite en que el poder soberano coloca la vida en el altar de la muerte, se da el espacio para que ocurra lo excepcional. Nos referimos a que el pueblo agudiza el oído para escuchar a aquel que ya no tiene nada que perder; cuya voz, en el desgarrar de la tortura, hace ingresar dentro de la ceremonia de la soberanía la fisura molesta de lo excluido. De tal suerte, emergen según Foucault, «**las emociones del patíbulo**»³²⁵ que se traducen en el murmullo y la protesta airada del pueblo frente a un castigo injusto o ante un verdugo inmisericorde.

³²³ *Ib.*, p. 51.

³²⁴ *Ib.*, p. 63.

³²⁵ *Ib.*, p. 65.

Todo este ritual determina una verdadera inversión de la *tecnología política del suplicio* construyéndose una nueva lógica de la confrontación: el soberano ilegítimo contra el héroe castigado. A partir de aquí, el riesgo parece muy claro e importante: la *tecnología del suplicio*, cuyo efecto deseado es el fortalecimiento del poder soberano, produce la consecuencia colateral de afianzar los lazos de solidaridad entre el pueblo y los acusados³²⁶. Dado lo anterior, se justifica un desplazamiento táctico en la política de apropiación del cuerpo, ya que el suplicio se presenta como un despilfarro en la administración del castigo y como una mala economía del poder que es preciso rectificar. Por ende, se intentará romper con esta lógica del cuerpo a cuerpo que caracteriza al suplicio (cuerpo supliciado-cuerpo soberano encarnado en el verdugo) para avanzar hacia una moderación de las penas. Esta última representa una estilística de las manifestaciones físicas del castigo, más que un verdadero recorte de sus efectos sobre el individuo.

Abandonar la *tecnología del suplicio* no va a significar castigar menos, sino intentar establecer una nueva tecnología que sea capaz de castigar mejor. Por tanto, se trata de una corrección táctica en la modalidad de intervención de las relaciones de poder sobre el cuerpo, cuyo primer ardid será reemplazar la fundamentación del derecho de castigar en la potestad del soberano por el argumento de que es preciso defender a la sociedad en su conjunto³²⁷. Esta nueva fundamentación del castigo desplaza la tecnología política desde el combate entre soberano y súbdito, a la interioridad del delincuente como territorio en que se empieza a fraguar una amenaza para el contrato social. Se inaugura así, la *tecnología del castigo ortopédico*.

El crimen ya no será la agresión contra el orden del soberano, sino que un daño que introduce en la sociedad el principio de una generalización del desorden y la puesta en peligro de su estabilidad. Es decir, el nuevo criterio para que opere la justicia es la «humanidad» que comparten todos los individuos que integran el contrato social³²⁸. De ahí que al castigo ya no le interese únicamente el crimen y desee intervenir sobre su repetición posible en un mecanismo de contención del futuro. Para efectuar esta operación, como se comprenderá, ya no basta establecer un delito específico y castigar en proporción al perjuicio; ahora, resulta preciso conocer al delincuente como individuo e intervenir dicha región de su vida interior donde supuestamente nace la amenaza. Se hace necesario que el castigo se administre a nivel del criminal y esto exige un nuevo tipo de conocimiento más preciso y complejo que el antiguo saber sobre el dolor físico del condenado. En este contexto, el cuerpo vuelve a decir una verdad pero lo hace por medio del control de las ideas y el análisis de las representaciones³²⁹, sometido a

³²⁶ *Ib.*, p. 68.

³²⁷ *Ib.*, p. 95.

³²⁸ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 167 y 168.

³²⁹ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar*. Op. Cit, p. 107.

una tecnología política cuyas ventajas se obtienen a partir de un saber acerca de la individualidad.

Ahora bien, en esta segunda tecnología política del cuerpo se invierte la lógica opaca del proceso que observamos a propósito del suplicio: el proceso judicial emerge con toda una nueva espectacularidad y el castigo se convierte en algo silencioso, oculto y sutil. En palabras de Foucault, el castigo **«abandona el dominio de la percepción casi cotidiana para entrar en el de la conciencia abstracta»**³³⁰. En cierta forma, se torna «más vergonzoso» y reemplaza el bochornoso ritual de la sangre por un discurso psicológico, socializador y moralizante que tiene pudor de tocar el cuerpo en cuanto tal. El castigo ya no es el arte de las sensaciones insoportables en que el poder se muestra actuando directamente sobre el cuerpo desnudo, sino que se despliega como una estrategia dirigida a un más allá del cuerpo bajo una economía de los derechos suspendidos.

Dentro de este esquema, de un poder más solapado en su funcionamiento, los médicos, los psicólogos y los educadores serán los «nuevos verdugos» de una tecnología política en la que el castigo encuentra una nueva legitimación. Bajo la figura de los derechos suspendidos, se usará al cuerpo como intermediario de una táctica coercitiva que en tanto se orienta más allá de la piel, no prescinde del cuerpo sino que logra asirlo con mayor fuerza. Un buen ejemplo de esta tecnología abstracta del castigo es la guillotina, ese aparato que aspira a dar una muerte «civilizada» dirigiéndose menos al cuerpo (ya que el dolor se reduce a la fugacidad de un instante) y más al sujeto jurídico (en la anulación radical de su derecho a existir). Dicho de otro modo, la guillotina representa la asepsia del castigo frente a la ruidosa mecánica del patíbulo.

En la distancia que separa a una tecnología de la otra, se hace necesario destacar la invención que las sociedades modernas realizan de un nuevo territorio: el alma. Efectivamente, el castigo cae menos sobre el cuerpo y más sobre el alma³³¹, entendiendo esta última noción como una estructura que no nace culpable y digna de castigo; sino que ella misma es el resultado de procedimientos de castigo, vigilancia y coacción³³². De ahí que interese castigar agresividades y perversiones, más que agresiones y violaciones; en una lógica del castigo que apunta a esa suerte de laboratorio de las atrocidades que sería el alma humana. Así, el fracaso de la tecnología del suplicio evidencia la insuficiencia de una captura del cuerpo en el dolor y la tortura, e incita a la incorporación del alma en el cuerpo del condenado³³³ como única forma de objetivar al sujeto, atrapar al delito en su gestación y legitimar una serie de prácticas que intentan docilizar los cuerpos. En pocas palabras, el alma es el resultado y el motor de una disposición estratégica de control de los cuerpos.

³³⁰ *Ib.*, p. 17.

³³¹ *Ib.*, p. 24.

³³² *Ib.*, p. 36.

³³³ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault. Op. Cit.*, p. 148.

Además, la noción de alma sustenta un conocimiento que aporta un repertorio de tácticas de las cuales se sirve la penalidad con el objetivo de alcanzar la neutralización del individuo. Así, por ejemplo, el examen pericial psiquiátrico cumple un rol fundamental, puesto que proporciona a la *tecnología del castigo* un conocimiento sobre el individuo, no sólo en cuanto a lo que ha hecho sino, sobre todo, respecto a lo que es, será y puede ser³³⁴. Se inscribe en este punto, una noción fundamental de la criminología y la penalidad hacia finales del siglo XIX: la *peligrosidad*, que determina un tratamiento del individuo desde las virtualidades de su comportamiento. La pregunta clave es: «¿quién es este individuo que cometió este crimen?»³³⁵, como sustituta de aquella que rezaba: «¿qué acto se ha cometido y cómo ha ocurrido?».

Así puede observarse en el caso del crimen perpetrado por Pierre Rivière en 1835, que fue objeto de una acuciosa investigación por parte de Foucault. En ella se constata claramente que tanto el informe del fiscal respecto al crimen, como los artículos periodísticos y las declaraciones de testigos sobre el mismo, se centran en la cuestión de la personalidad de Rivière y en cómo su acto homicida venía prefigurado a lo largo de toda su biografía³³⁶. El crimen obedece necesariamente a un alma atormentada cuya enfermedad se anuncia en las crueldades infantiles, en los gestos más ínfimos e inclusive en la constitución anatómica de su rostro. Toda la discusión médica y psiquiátrica gira en torno al nexo entre el acto y la vida entera del sujeto, cuestión que en el caso de Rivière se estrella con el documento extraño que representa la autobiografía del propio asesino, texto irreductible a los parámetros de la psiquiatría y que, en su momento, dejó sin voz al saber criminológico³³⁷.

Lo determinante en todo esto, según Foucault, es el hecho de que la justicia que releva a la lógica del suplicio ya no juzga delitos; debe pronunciarse sobre mucho más que el delito³³⁸. Por esa razón, el sistema punitivo tendrá que servirse de una serie de poderes colaterales que le permitan expandir el control de los individuos por todo el cuerpo social y lo hace a través de instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas³³⁹. De esta manera, se inicia la época de una *ortopedia social*³⁴⁰, de la mano de una *tecnología política del castigo* que atraviesa el cuerpo con la meta de la corrección del alma.

³³⁴ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 26.

³³⁵ Michel Foucault. «Entrevista sobre la Prisión: el Libro y su Método». *Op. Cit.*, p. 308.

³³⁶ Michel Foucault. *Yo, Pierre Rivière, Habiendo Degollado a mi Madre, a mi Hermana y a mi Hermano...* Barcelona: Tusquets, 2001, p. 30 ss. (*Moi, Pierre Rivière, Ayant Égorgé ma Mère, ma Soeur et mon Frère...* Paris: Gallimard, 1973). Se trata de una obra colectiva llevada a cabo a partir de un seminario del Collège de France. En ella se han recopilado una serie de informes y expedientes en torno al caso Rivière. Trabajaron en esta investigación junto a Foucault: Blandine Barret-Kriegel, Gilbert Bulet-Torvic, Robert Castel, Jeanne Fauret, Alexandre Fontane, Georgette Legée, Patricia Moulin, Jean Pierre Peter, Philippe Riot y Maryvonne Saison. Lo más insólito de esta serie de documentos penales, médicos y periodísticos, es que entre ellos se encuentra una memoria escrita por el propio Pierre Rivière en la que explica las motivaciones de su acto.

³³⁷ Michel Foucault. «Entrevista sobre la Prisión: el Libro y su Método». *Op. Cit.*, p. 308.

³³⁸ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 29.

³³⁹ Michel Foucault. «La Verdad y las Formas Jurídicas». *Op. Cit.*, p. 226.

³⁴⁰ *Ib.*, p. 227.

En tal sentido, puede decirse que desde la tecnología del suplicio a la nueva tecnología del castigo se produce un desplazamiento en el eje político de individualización. Esto se manifiesta en que el primer sistema se fundamenta en la máxima individualización de la figura que ejerce el poder (el monarca) y en el castigo ostentoso de un cuerpo anónimo, mientras que el segundo sistema se sustenta en la individualización creciente de aquellos sobre los cuales se aplica un poder sin rostro y un castigo silencioso (los individuos peligrosos).

A lo largo del siglo XVIII y XIX se produce un ahondamiento en esta segunda dinámica de individualización y control de los sujetos. El poder ya no se detiene en la estigmatización del cuerpo y radicaliza su acción sobre el alma como motor y enclave de actitudes, gestos y estímulos³⁴¹. Es en este contexto donde va a aparecer un nuevo tratamiento político del cuerpo: la *disciplina*. Tecnología que descubre nuevos mecanismos para instrumentalizar al cuerpo en una modalidad más cotidiana y menos episódica. Se trata de una tercera tecnología política que ya no se interesa por el sujeto físico, donde falta y dolor se unen en la misma materialidad, ni tampoco por el sujeto de derechos que al romper el pacto social se convierte en una amenaza que es preciso controlar. La *tecnología de la disciplina* aspira a un sujeto obediente, sometido por el uso de su cuerpo a un estado de docilidad que minimiza, desde la lógica de la prevención, toda su potencial peligrosidad.

Por ende, es posible constatar tres dispositivos punitivos, cada uno de los cuales configura un tipo de sujeto de acuerdo a una fórmula diferente de apropiación política del cuerpo: el esquema *soberanía-ceremonia-cuerpo supliciado*, la tríada *cuerpo social-representación-alma manipulada*, y finalmente la fórmula *aparato administrativo-ejercicio-cuerpo dominado* que es característica de la tecnología disciplinaria y que se encabalga con el segundo modelo³⁴². Aquí resulta importante agregar que por disciplina se entiende un conjunto de **«métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad»**³⁴³. Por tanto, la disciplina es una *anatomía política* que constituye el resultado de un proceso complejo que se lleva a cabo con el respaldo de una red de instituciones que se sirven de esta tecnología para sus fines. Tales instancias son: la prisión, la escuela, el taller o el cuartel militar.

La *tecnología de la disciplina*, sostenida y realizada en estos diferentes espacios institucionales, procede principalmente de dos formas. En primer término, por medio de la distribución de los individuos en un lugar, clausurando los cuerpos en un espacio, dividiendo zonas y localizando sitios que permitan el análisis y la vigilancia de los individuos u ordenando cierto grupo a partir del uso de un rango³⁴⁴. En este punto, la estrategia política se orienta a la organización de un

³⁴¹ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 338.

³⁴² Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 136.

³⁴³ *Ib.*, p. 141.

³⁴⁴ *Ib.*, p. 145.

espacio serial en el que cada individuo tiene su lugar dentro de una perfecta esquematización topológica. Se recorta cualquier circulación posible en una elaboración de la multiplicidad que pretende obtener de ella la mayor cantidad de efectos posibles.

El segundo procedimiento opera articulando una serie de técnicas de penetración de los individuos en la perspectiva del acto³⁴⁵. Aquí las estrategias consisten en la determinación del empleo del tiempo, la regulación de los ciclos o el establecimiento de ritmos individuales y colectivos. Bajo este criterio, se efectúa una intensificación exhaustiva del acto por la vía del uso de cada instante en una especie de descomposición infinita del tiempo en pequeñas tareas que pretenden extinguir cualquier brecha de ociosidad. De este modo, la tecnología disciplinaria, convierte el cuerpo en una máquina.

En resumen, ya sea en la forma de la distribución espacial o en el procedimiento de intervención del acto, el poder disciplinario se apropia del cuerpo no por el interés básico de retirar y sacar fuerzas del mismo, sino por un afán de «**enderezar conductas**»³⁴⁶ multiplicando las fuerzas del cuerpo, en un mecanismo que más que coartar la individualidad pretende fabricarla. Se observa claramente en este dispositivo la actuación de un poder cuya función primordial no se encuentra en la represión; un poder cuya característica central reside en ser un mecanismo productivo.

Así, se evidencian las relaciones existentes entre el modelo disciplinario y el capitalismo. Evidentemente, la tecnología disciplinaria es inseparable de procesos demográficos característicos del siglo XVIII y del crecimiento de un sistema de producción industrial. Sin embargo, sería un error suponer que la nueva dinámica de las relaciones de poder estaría subordinada a las transformaciones económicas en el nivel de la superestructura. Más bien, se trata del proceso inverso. Para que el hombre se convierta en fuerza de trabajo a disposición del aparato productivo es preciso todo un sistema de coacciones en el nivel de instituciones como la escuela, el asilo o la prisión³⁴⁷. En tal sentido, el sistema de poder, bajo su mecanismo disciplinario, no es una consecuencia del modelo capitalista de producción, sino un elemento constitutivo e inmanente que hace posible el funcionamiento de la sociedad industrial³⁴⁸.

Por otra parte, esta dinámica de construcción del individuo, que descansa en las instituciones y los procedimientos ya mencionados, se expande por la globalidad del cuerpo social y lo hace de acuerdo a tres grandes momentos³⁴⁹. En primer lugar, se encuentra la inversión funcional de las disciplinas, que supone un

³⁴⁵ *Ib.*, p. 153.

³⁴⁶ *Ib.*, p. 175.

³⁴⁷ Michel Foucault. «Prisiones y Motines en las Prisiones» («Gefängnisse und Gefängnisrevolten». Conversación con B. Morawe. *Dokumente: Zeitschrift für Übernationale Zusammenarbeit*. Año 29, N° 2, junio de 1973, pp. 133-137), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II. Op. Cit.*, p. 165.

³⁴⁸ Michel Foucault. «El Poder y la Norma» («Power and Norm: Notes», en: Meghan Morris, Paul Patton (Ed.) *Michel Foucault: Power, Truth, and Strategy*. Sidney: Feral Publications, 1979, pp. 59-66), en: Ramón Maiz (Comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Op. Cit.*, p. 213.

³⁴⁹ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 213 ss.

paso de la disciplina bloqueo a la disciplina mecanismo³⁵⁰, en un acontecimiento cuyo lugar es el espacio institucional. Posteriormente, se genera una suerte de *desinstitucionalización* de los mecanismos disciplinarios que corre paralela a la multiplicación de las instituciones disciplinarias, cuyo efecto fundamental es que diversas tecnologías de apropiación política de los cuerpos, descubiertas en las escuelas, los asilos o las prisiones, empiezan a circular en estado «libre» por el resto de la sociedad³⁵¹. Así, en último término, estas tecnologías disciplinarias serán en cierta medida «*estatizadas*» bajo la figura de la administración policíaca que ejecuta un modelo ilimitado de control cuyo objetivo es disciplinar hasta el fenómeno más elemental y pasajero del cuerpo social³⁵².

Foucault describe los tres instrumentos disciplinarios más importantes que acompañan a este proceso de difusión y configuración de una sociedad disciplinaria: la *vigilancia*, la *sanción normalizadora* y el *examen*. El primero de ellos, se caracteriza por una economía de la visibilidad que da lugar a una estrategia de control y producción de conductas que se reproduce automáticamente en el individuo por la acción de una mirada absoluta pero que, en tanto se oculta, radicaliza sus efectos coercitivos. Es el caso de la herramienta panóptica, cuya invención, aunque sea para un campo específico como el carcelario³⁵³, se convierte en un mecanismo aplicable a diversas situaciones donde lo que se busque sea la producción de comportamientos individuales.

En la cárcel panóptica, se produce una situación real de sujeción a partir de una relación ficticia³⁵⁴, cuya clave es la fórmula «totalización de la sensación de vigilancia – imposibilidad de observar al vigilante». La consecuencia de la disposición analítica del espacio que supone tal fórmula, es la reproducción espontánea del poder en uno mismo, el individuo se convierte en la fuente de su propio sometimiento. Nada puede ser más rentable como tecnología política de los cuerpos que esta incorporación individual de la *vigilancia*, por lo que el principio de su funcionamiento va a ser extrapolado a diversos y múltiples contextos. A esta difusión de semejante modelo de vigilancia, Foucault la denomina *panoptismo*, siendo el aparato de policía uno de sus principales vectores³⁵⁵ dado que inculca en el tejido social millones de ojos controladores y convierte de ese modo a la sociedad en un campo de percepción.

El segundo instrumento disciplinario, la *sanción normalizadora*, opera como una *infrapenalidad* que sanciona todo aquello que no se ajusta a la regla, reduciendo la posibilidad de la desviación o la diferencia. Dicha sanción se realiza refiriendo los actos individuales a una norma que sirve de comparación, midiendo

³⁵⁰ François Ewald. «Un Poder sin un Afuera», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*Et. Al.*). *Michel Foucault, Filósofo. Op. Cit.*, p. 164.

³⁵¹ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 214.

³⁵² *Ib.*, p. 217.

³⁵³ Hacia finales del siglo XVIII, Bentham presenta el proyecto de cárcel panóptica en una obra cuyo título es *Panopticon, Works*.

³⁵⁴ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 206.

³⁵⁵ Michel Foucault. «Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía». *Op. Cit.*, p. 321.

en términos cuantitativos y jerarquizando en términos de valor las capacidades de los individuos o trazando el límite que habrá de definir la diferencia y la frontera exterior de lo anormal³⁵⁶. En este sentido, la disciplina constituye una tecnología de la que dispone el poder de normalización, que obliga a la homogeneidad anulando todo aquello que escapa a la norma; pero que también individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias³⁵⁷.

Todo esto hace evidente que los mecanismos disciplinarios no operan a través de la ley, sino que actúan en sus intersticios³⁵⁸. La ley no tiene potestad en la tecnología de sujeción de los cuerpos. Esa tarea recae en un «sistema de no-derecho» que se sirve de la norma como patrón de ordenamiento, control y elaboración de la población. En las instituciones disciplinarias y en el resto de la sociedad, hay que distinguir el universo de las libertades que proclama la teoría jurídico-liberal con el imperio de la ley, del universo paralelo de una infrapenalidad orientada al sometimiento de los individuos. En tal sentido, afirma Foucault: **«las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas»**³⁵⁹.

Finalmente, el procedimiento de la *vigilancia* y el de la *sanción normalizadora* se combinan dando lugar a un tercer mecanismo: el *examen*. En esta ocasión, la *tecnología disciplinaria* se apoya instrumentalmente en un sistema de objetivación que hace ingresar la individualidad en un campo documental como si se tratase de una unidad describible y analizable³⁶⁰. El examen hace visibles a los individuos y los inserta, por medio del saber, en el registro de la norma. En todo esto, según Foucault, se encontraría también la clave para pensar el nacimiento de las ciencias del hombre, como ámbitos que han hecho suyo el entramado de procedimientos de la *vigilancia*, la *sanción normalizadora* y el *examen*.

Ciertamente, determinadas instituciones de poder como el hospital, la prisión o la escuela, han requerido de prácticas y discursos operativos para hacer efectiva la producción de individuos disciplinados. Es en este contexto y dada tal exigencia de saber, donde se han desarrollado evidencias y reglas sobre las cuales se han edificado las ciencias humanas. De un modo inverso, las instituciones disciplinarias también han brindado un verdadero laboratorio para el desarrollo de un conocimiento del hombre en cuanto objeto. Todo esto no quiere decir que tales ciencias sean un simple reflejo directo de la prisión, sino que significa que tanto los espacios institucionales mencionados como las ciencias del hombre poseen una matriz histórica común³⁶¹ que es el poder disciplinario.

³⁵⁶ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 187 y 188.

³⁵⁷ *Ib.*, p. 189.

³⁵⁸ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault. Op. Cit.*, p. 143.

³⁵⁹ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 225.

³⁶⁰ *Ib.*, p. 195.

³⁶¹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica. Op. Cit.*, p. 180.

Alcanzado este punto, puede constatarse que la institución carcelaria es un eslabón primordial de la gran cadena de la tecnología disciplinaria. De hecho, la prisión representa un espacio donde encuentra su máxima expresión esta tríada de instrumentos de los cuales se sirve la tecnología política de la disciplina. Como señala Foucault: **«la prisión es el único lugar en que el poder puede manifestarse de forma desnuda, en sus dimensiones excesivas y justificarse como poder moral»**³⁶². Es decir, el recinto penitenciario transparenta los dispositivos de poder-saber y los sinuosos mecanismos de subjetivación que atrapan y subsumen completamente al individuo en la sociedad moderna. Lo carcelario sirve como un mirador de la sociedad en su conjunto, es el reflejo invertido de un sistema de libertades que oculta los juegos de fuerza, las tácticas y las coerciones que le acompañan.

Ahora bien, el vínculo entre el sistema disciplinario y el sistema carcelario, implica que la prisión se ha constituido en el exterior del aparato judicial³⁶³ como una consecuencia de procedimientos de coacción sobre los individuos iniciados en otras instituciones. No se trata de un artefacto de privación de la libertad que aflora como resultado de una larga búsqueda por parte del estado de derecho, sino que nace como una reorganización de *micropoderes* presentes con antelación en diferentes capas de la sociedad. Por tanto, el sistema punitivo inoculado profundamente en el tejido social, es el telón de fondo donde se representan las bondades del sistema penal y el proyecto de transformación individual que define la cárcel.

Por otro lado, en tanto que pieza altamente significativa de la tecnología disciplinaria, la prisión denota el carácter productivo del poder. Esto se observa en que su funcionamiento teje una compleja lógica de «eliminación circular»³⁶⁴ a la que se ven incorporados los individuos. En efecto, los cuerpos son excluidos de la vida social para ser integrados en un dispositivo de encierro que, luego de someterlos a una serie de mecanismos (*vigilancia, sanción normalizadora y examen*), los libera con el propósito de volver más tarde a capturarlos nuevamente en su red disciplinaria. De esa manera, la prisión cumple un rol positivo para la sociedad capitalista; realiza una tarea provechosa desde la perspectiva de la legitimación que exige el sistema imperante.

Esto nos lleva a considerar que el supuesto fracaso de la prisión, al no reformar a los delincuentes, e incluso fomentar su eventual peligrosidad, no constituye una consecuencia indeseada para esta tecnología. Al contrario, el fracaso es inherente a la prisión. Lo que explica que esta institución sea prácticamente contemporánea del discurso y la política de reforma carcelaria³⁶⁵. Desde su creación, la prisión se ha hallado inserta en una polémica sobre los mejores mecanismos para corregirla y evitar su inconveniente de fondo: no

³⁶² Michel Foucault, Gilles Deleuze. «Los Intelectuales y el Poder». *Op. Cit.*, p. 109.

³⁶³ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 233.

³⁶⁴ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault. Op. Cit.*, p. 136.

³⁶⁵ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 236.

cumplir con la meta a la que debe su nacimiento, que es suprimir la delincuencia por la vía de la readaptación social; y aún más, generar el resultado completamente inverso de multiplicación de la delincuencia. Así pues, la prisión no cumple una función resocializadora en la sociedad disciplinaria, y su aparente fracaso es realmente su profundo objetivo: perpetuar un *medio delincuente*.

Semejante operación se lleva a cabo, en primer lugar, elaborando el punto de aplicación del poder de castigar, tarea que realiza el propio aparato carcelario sirviéndose de un saber acumulado a partir de la observación y la vigilancia de los individuos. De este modo, el poder muestra una de sus características principales: su dimensión epistemológica, que se despliega extrayendo de los individuos un saber que luego será utilizado sobre ellos mismos con el fin de reafirmar su sometimiento³⁶⁶. De hecho, es lo que ocurre en la prisión cuando el aparato penitenciario, con su sabia tecnología, sustituye al infractor condenado por el delincuente³⁶⁷. Esto quiere decir, que la figura de la delincuencia no es el descubrimiento de una racionalidad científica que invita a desarrollar una tecnología penitenciaria, sino que es el resultado de una operación puesta en práctica por esta tecnología y que consiste en tomar al infractor más por su vida que por su acto.

El delincuente es una biografía incorporada a una tecnología política; una invención elaborada por la prisión que es enviada al aparato judicial para que se haga cargo de ella. De esta forma, la prisión funciona como un laboratorio de las verdades de la justicia y, en tal perspectiva, justifica su existencia por la utilidad del material que elabora y «libera». Esto último supone la función nuclear de la prisión: difundir a través de la producción de delincuencia amplios efectos más allá del estricto espacio carcelario. Entonces, cabe indicar que la delincuencia no es simplemente el resultado del sistema disciplinario de las prisiones, sino que además encarna una pieza estratégica dentro de una intervención más vasta del conjunto del cuerpo social³⁶⁸. Foucault lo señala con rotunda claridad: **«la delincuencia, con los agentes ocultos que procura, pero también con el rastreado generalizado que autoriza, constituye un medio de vigilancia perpetua de la población: un aparato que permite controlar, a través de los propios delincuentes, todo el campo social»**³⁶⁹.

Gracias a la elaboración y proliferación de la delincuencia, la prisión legitima un orden policíaco en el interior de la sociedad y hace posible el funcionamiento de una vigilancia extensa. En tal sentido, se produce aquí un circuito que muestra la generalización y la verdadera utilidad del sistema carcelario. En primer término, el aparato policíaco como expresión del panoptismo social, suministra a la prisión masas de infractores que ésta convierte en delincuentes. Luego, en un segundo movimiento, la cárcel les libera y les ofrece a

³⁶⁶ Michel Foucault. «La Verdad y las Formas Jurídicas». *Op. Cit.*, p. 253.

³⁶⁷ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar*. *Op. Cit.*, p. 255.

³⁶⁸ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault*. *Op. Cit.*, p. 126.

³⁶⁹ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar*. *Op. Cit.*, p. 287.

la policía como una manera de hacer aceptable el control global que esta última realiza. Así pues, la policía trabaja *contra* la delincuencia y *con ella*³⁷⁰, ofreciendo de vez en cuando a la prisión su contribución de criminalidad, la cuota de prisioneros que aunque mínima, justifica un gigantesco engranaje de poder que enlaza a la prisión con la sociedad.

Dicho todo esto, podemos concluir que el desarrollo de la *tecnología política de la disciplina* determina la configuración de la sociedad moderna como una sociedad carcelaria. Esto no significa que la sociedad, en sentido estricto, sea una prisión. No se trata de una metáfora que conlleve una crítica velada, sino que supone el hecho trascendental de que en la sociedad se despliegan las mismas estrategias y tácticas de docilización de los cuerpos y de fabricación de la individualidad que operan en la cárcel, que entre el espacio recortado de lo penitenciario y el espacio aparentemente más abierto de lo social se cruzan una multiplicidad de relaciones y reforzamientos. Es en estas sociedades disciplinarias o carcelarias, donde el poder de castigar se vuelve natural y legítimo³⁷¹; el control y la vigilancia se hacen tolerables; una modalidad de poder y una política del cuerpo orientada a la normalización se establecen como el subsuelo de las libertades formales.

El orden político del derecho y de las leyes, supuestamente iguales para todos, no limita ni excluye otro orden paralelo y *microfísico* que actúa desde la falta de equidad, en la norma y en la inclusión estratégica de los individuos. Así pues, la sociedad de las libertades encubre la sociedad disciplinaria, cuyo poder de control se agudiza en la misma medida que se disimula y multiplica. En ese sentido, cada día los individuos están más sujetos, y como plantea Blanchot: **«de esta sujeción que ya no es burda sino sutil, extraemos la gloriosa consecuencia de convertirnos en sujetos, y en sujetos libres»**³⁷². De tal modo, en el marco de la producción disciplinaria de los sujetos, se hace evidente una de las ficciones principales del orden sociopolítico establecido: *la ficción de la libertad*³⁷³.

Al ser localizado el efecto disciplinario dentro de los márgenes de la prisión y al ser negada la irradiación externa de esas lógicas de poder, se pretende legitimar la idea de que los individuos son libres puesto que precisamente no se encuentran en la cárcel. De esa forma, se modela la ilusión de una sociedad de las libertades sustentada en el recorte de un espacio que aparentemente monopoliza la privación de libertad. Sin embargo, ese individuo que vive su libertad eventual como algo que le puede ser sustraído, o ese individuo oprimido que es objeto de un discurso humanista que le incita a la liberación, representa ya en sí mismo un resultado del sometimiento. Esto último supone tal vez la hipótesis fundamental que permite plantear el estudio de las diferentes tecnologías políticas de apropiación del cuerpo: el individuo no es una estructura independiente del poder,

³⁷⁰ *Ib.*, p. 289.

³⁷¹ *Ib.*, p. 308.

³⁷² Maurice Blanchot. *Michel Foucault: Tal y Como Yo lo Imagino*. Valencia: Pre-Textos, 1988, p. 42.

³⁷³ Fernando Álvarez-Uría. «Capitalismo y Subjetividad. La Teoría Política y Social de Michel Foucault». *Op. Cit.*, p. 97.

una sustancia sobre la que éste se aplica y ejerce. Por el contrario, como afirma Foucault, **«el individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos y las fuerzas»**³⁷⁴.

De tal modo esto es así, que ya no se puede pensar en un individuo portador de intereses que persigue ciertos fines; un individuo «responsable» que se opone al poder en la batalla por recuperar una libertad arrebatada³⁷⁵. El individuo no es un núcleo elemental, ni un átomo primitivo; sino que personifica uno de los primeros efectos del poder, que se produce a través de dispositivos disciplinarios que incorporan y elaboran cuerpos, gestos y deseos³⁷⁶. Desde esta perspectiva, hay que interpretar la afirmación final de *Vigilar y Castigar* respecto a que es en medio de una humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, donde **«hay que oír el estruendo de la batalla»**³⁷⁷. Se trataría de una batalla de la subjetivación que acompaña el largo proceso de las tecnologías punitivas en su empeño por apropiarse políticamente del cuerpo. La batalla de unas relaciones de poder que se desplazan estratégicamente en el diseño de un tipo de subjetividad, cuyo producto más reciente es el individuo dócil y el cuerpo disciplinado.

Por lo tanto, puede señalarse ahora con mayor propiedad, que **«nuestra experiencia, nuestra propia constitución como sujetos, proviene de un acto de fuerza que se materializa en una doble operación de integración y exclusión»**³⁷⁸. La expresión más evidente de la mecánica de integración la hemos observado en el proceso de conformación de la sociedad disciplinaria y el ejemplo más notable de la mecánica de exclusión lo estudiamos a propósito de la partición entre locura y razón. Ambos procedimientos de fuerza, denotan que nuestras grandes evidencias y verdades, nuestra voluntad moral, política y de saber, derivan de una violencia constitutiva que se encuentra en la historia³⁷⁹. Esto es lo que justifica la necesidad foucaultiana de escribir la historia como tarea central de una *ontología de nosotros mismos*.

En dicha narración nos enfrentaremos a la violencia de la que nace el individuo y sus voces de libertad; a la sumisión en que reposan los sueños emancipatorios de un hombre cuyo rostro oculta la ventriloquia apabullante del poder. Ante lo cual, no queda otra cosa que la perplejidad de una pregunta cuya aventura esta aún por realizarse: ¿existe un espacio resistente e indócil: unos actos, unos gestos, unos estados del cuerpo, donde el poder permita, por un instante, la tregua en medio de la batalla?

³⁷⁴ Michel Foucault. «Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía». *Op. Cit.*, p. 323.

³⁷⁵ Alessandro Pizzorno. «Foucault y la Concepción Liberal del Individuo», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (Et. Al.). *Michel Foucault, Filósofo. Op. Cit.*, p. 201.

³⁷⁶ *Ib.*, p. 199.

³⁷⁷ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 314.

³⁷⁸ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault. Op. Cit.*, p. 136.

³⁷⁹ *Idem.*

2.5 La verdad de uno mismo

En *La Arqueología del Saber*, Foucault ha planteado la posibilidad de realizar un trabajo arqueológico que franqueara las fronteras de los discursos científicos; y aventuraba, como ejemplo de esta empresa, una descripción arqueológica de la sexualidad³⁸⁰. Dicha investigación, indicaba el filósofo francés, podría orientarse hacia la *episteme* desde la perspectiva de un estudio de las condiciones que han hecho posible un saber acerca de la sexualidad. Saber en el que jugarían un rol protagónico la biología y la psicología. Pero también dicha investigación podría encaminarse a la práctica discursiva que se halla involucrada en las conductas sexuales de los hombres y en las representaciones que éstos realizan de las mismas. Una arqueología efectuada sobre esta dimensión discursiva, mostraría que la sexualidad es la suma de un conjunto de objetos de los que se puede hablar; un campo de enunciaciones posibles, un conjunto de conceptos o un juego de elecciones³⁸¹. En tal sentido, la sexualidad guardaría más relación con una forma de experiencia que con un saber científico, y su análisis encuadraría mejor en la ética que en el contexto de la *episteme*³⁸².

De todo esto se deduce que la temática de la sexualidad se esboza en el pensamiento de Michel Foucault con antelación a la aparición, en 1976, del primer volumen de *La Historia de la Sexualidad*. En el boceto de esta arqueología de la sexualidad ya se vislumbra una conexión entre «cierta manera de hablar» y la sexualidad, que posteriormente *La Voluntad de Saber* desarrollará como una suerte de «sobreabundancia» discursiva que se acumula a propósito del sexo. Este planteamiento, que reformula el proyecto arqueológico originario, se inscribe, además, en el enfoque general sobre los procesos de subjetivación que hemos venido analizando. Así pues, al igual que *Vigilar y Castigar* con respecto a la tecnología disciplinaria, *La Voluntad de Saber* abordará la sexualidad como un elemento prioritario en la configuración de la experiencia y la individualidad.

En alguna oportunidad, Foucault señaló que la sexualidad es un objeto central de interés para cualquier investigación dado el sufrimiento que ha generado en mucha gente³⁸³. Cabe comprender esta motivación, como aquello que precisamente intenta desvelar *La Voluntad de Saber*: el dolor que viene aparejado a la organización compleja de aparatos de poder y saber respecto a la sexualidad. Nuevamente el cuerpo sufre, como lo vimos en el caso de las diferentes tecnologías punitivas; pero, esta vez, su padecimiento reviste una penetración insospechada ya que involucra nuestra propia identidad. En otras palabras, el cuerpo doliente ya no es solamente un lugar en que se registran los estigmas del

³⁸⁰ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber*. Op. Cit, p. 325.

³⁸¹ *Ib.*, p. 326.

³⁸² *Ib.*, p. 327.

³⁸³ Miguel Morey. «Sobre el Estilo Filosófico de Michel Foucault: Una Crítica de lo Normal», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (Et. Al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Op. Cit, p. 121.

castigo o las pautas de rendimiento de la disciplina, sino un foco de deseos y placeres en los que actúa un poder normalizador.

Así como la disciplina constituye en la sociedad moderna una tecnología de subjetivación que determina un tipo de individualidad a partir del tratamiento del cuerpo como máquina; la sexualidad, por su parte, representa otra tecnología política cuyo efecto es una configuración distinta del sujeto a partir de la elaboración del cuerpo como materia deseante. Para dilucidar lo que supone esta nueva tecnología política, es preciso desprenderse de la idea de una sexualidad como fuerza inherente al cuerpo y como energía reactiva ante un poder que pretende capturarla. La sexualidad, de manera equivalente a lo que ocurriría con la enfermedad mental o la delincuencia, no es una sustancia ni supone una realidad objetiva, sino que es un elemento en el interior de una estrategia de poder-saber.

Foucault lo confirma, cuando señala que la sexualidad funciona, dentro de dichas relaciones de poder, como uno de los elementos que está dotado de mayor instrumentalidad, es utilizable para el mayor número de maniobras y resulta capaz de servir de apoyo a las más variadas estrategias³⁸⁴. Por eso, la sexualidad constituye en sí misma una tecnología política del cuerpo que será analizada en *La Voluntad de Saber*. Se trata de un dispositivo que se ha gestado en las sociedades occidentales como parte de un fenómeno de conversión de todo deseo en discurso y que se manifiesta en la incitación permanente a hablar del sexo; tradición en la cual se inscriben campos tan disímiles como la confesión cristiana y el psicoanálisis.

Este fenómeno es denominado por Foucault con el singular calificativo de *sobresaber*³⁸⁵, y supone una acumulación excesiva y multiplicada de saber en relación con la sexualidad dentro del campo social, individual, cultural y teórico. Este hiperdesarrollo de discurso evidencia una voluntad de saber que alienta a la civilización occidental. Hay un interés y una inquietud por alcanzar el conocimiento y la verdad con respecto al sexo. Ante lo que cabe preguntarse por las exigencias políticas que se disimulan bajo esta pretensión aparentemente tan digna de alcanzar la verdad³⁸⁶. Al respecto, puede decirse que esta **«superproducción de saber sociocultural sobre la sexualidad»**³⁸⁷ no debe interpretarse como algo que se encuentra fuera del poder o que lucha en su contra, sino como el lugar mismo donde se ejerce el poder y como la modalidad para su pleno ejercicio.

Por otra parte, la interpretación de este mandato de hablar de sexo como estrategia de poder supone el cuestionamiento de una hipótesis que defiende la existencia de una época de represión respecto a la sexualidad como elemento característico de la historia de la cultura occidental. Dicho planteamiento es

³⁸⁴ Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Op. Cit, p. 159.

³⁸⁵ Michel Foucault. «Sexualidad y Poder» («Sei to Kenryoku»). Conferencia en la Universidad de Tokio el día 20 de abril de 1978. *Gendaishiso*, julio de 1978, pp. 58-77), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Op. Cit, p. 131.

³⁸⁶ Maurice Blanchot. *Michel Foucault: Tal y Como Yo lo Imagino*. Op. Cit, p. 31.

³⁸⁷ Michel Foucault. «Sexualidad y Poder». Op. Cit, p. 132.

precisamente el que formula Van Ussel, basándose en el pensamiento de Marcuse, cuando sostiene que en el marco del desarrollo de una sociedad capitalista, el cuerpo es inhibido como órgano de placer y domesticado como instrumento de producción³⁸⁸. Para Foucault, este enfoque del problema más que ser incorrecto o falso, no logra dar cuenta de la total complejidad del fenómeno y cae en un reduccionismo.

La teoría represiva se sirve de una serie de conceptos como «inhibición» o «represión» que se limitan al campo psicológico o psicoanalítico sin atender a la mecánica del proceso histórico en juego y, particularmente, desconociendo los efectos positivos de los sistemas de sujeción³⁸⁹. Por ello, Foucault dará un vuelco a esta interpretación recogiendo el dato de que en los últimos tres siglos ha ocurrido una verdadera explosión discursiva en torno, y a propósito, de la sexualidad. En tal sentido, el filósofo francés identifica un dispositivo complejísimo que habría conectado sexo y discurso, un verdadero artefacto para producir discursos sobre el sexo que incluso hace de los silencios parte integrante de estrategias que atraviesan los discursos. La hipótesis de una supuesta represión de la sexualidad resulta invalidada cuando se observa que desde el siglo XVI la construcción de discurso sobre la sexualidad se ha encontrado sometida a un mecanismo de incitación creciente y no a la lógica estricta de una restricción.

Esto se hace aún más evidente, cuando observamos hacia el siglo XVIII el desarrollo específico de cuatro grandes estrategias de proliferación discursiva, en las que el saber y el poder se engarzan a propósito de la sexualidad. El primero de estos conjuntos estratégicos consiste en *la histerización del cuerpo de la mujer* cuya consecuencia principal es la elaboración del cuerpo femenino como un cuerpo íntegramente saturado de sexualidad³⁹⁰. En este contexto, dicho cuerpo resultará analizado como portador de una sexualidad misteriosa y gravitante para el bienestar de la sociedad en su conjunto, lo que permite introducir en los discursos médicos los arcanos de dicho cuerpo y su eventual patología intrínseca. El dispositivo de poder-saber enlaza, a partir del cuerpo, la identidad de la mujer con la salud social³⁹¹.

El segundo conjunto estratégico radica en *la pedagogización del sexo del niño*³⁹². En esta oportunidad, se trata del descubrimiento de una actividad sexual en los niños que es natural y peligrosa al mismo tiempo. Desde esta constatación, se proclama una verdadera guerra al onanismo, una lucha por la educación del menor que durará varios siglos y que tiene uno de sus pilares en una abundante literatura

³⁸⁸ La obra original de Jos Van Ussel se publicó en 1968 en Holanda con el título: *Geschiedenis van het Seksuele Probleem*. Luego, se tradujo al francés bajo el título *Histoire de la Répression Sexuelle*. Las obras de Herbert Marcuse que influyeron sobre Van Ussel son fundamentalmente dos: *Eros y Civilización: Una Investigación Filosófica sobre Freud* (1955) y *El Hombre Unidimensional* (1964).

³⁸⁹ Michel Foucault. *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 221 (*Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*. Paris: Seuil/Gallimard, 1999).

³⁹⁰ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad-Vol I: La Voluntad de Saber*. México: SigloVeintiuno, 1977, p. 127 (*Histoire de la Sexualité- Vol I: La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976).

³⁹¹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 190.

³⁹² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad-Vol I: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 127.

sobre el tema³⁹³. Este *corpus antimasturbatorio* promoverá una suerte de somatización de la sexualidad infantil, al atribuir a la práctica onanista una serie de peligros: la enfermedad completa del organismo, la causa posible de cualquier patología, el elemento oculto que explica cualquier síntoma, etcétera³⁹⁴. Además, esta campaña discursiva contra el onanismo se verá acompañada y reforzada por una serie de técnicas que intervienen directamente sobre el cuerpo y que se presentan como recursos de control de la fuerza natural e insana del deseo³⁹⁵.

Ahora bien, si el objeto de esta cruzada ha sido la desaparición de la masturbación, resulta evidente que dicha estrategia ha fracasado. Sin embargo, las cosas no son tan simples, puesto que el dispositivo de poder-saber no persigue propiamente la eliminación del onanismo; más bien le interesa hacer un uso estratégico de la sexualidad infantil para inocular efectos coercitivos en la sociedad³⁹⁶. Aquí, a modo de ejemplo, podrían mencionarse dos consecuencias «exitosas» de esta estrategia: la acción directa sobre el individuo para modelar una relación de éste con su propio cuerpo³⁹⁷ y la acción sobre el medio adulto que rodea al niño, para responsabilizarlo de su conducta. Este último hecho da nacimiento a la familia celular y legitima la tarea educativa del Estado³⁹⁸.

El tercer conjunto estratégico, implica una *socialización de las conductas procreadoras*³⁹⁹ y afecta a la pareja como una entidad que va a ser revestida de responsabilidades sociales, políticas y médicas. Se trata de un abundante discurso, caracterizado por un tono eugenésico, que incorpora en la pareja un deber con respecto al ejercicio de su propia sexualidad, teniendo como clave la procreación de hijos sanos. Hay una incitación a vigilar la propia conducta sexual; a no ser negligente ni irresponsable en dicha práctica, evitando de esa manera el agotamiento biológico de la descendencia. En estos discursos, que advierten a la pareja procreadora sobre su rol decisivo para con la sociedad, se produce un vínculo muy sólido entre las ideas de perversión, herencia y degeneración⁴⁰⁰.

³⁹³ Algunos ejemplos de esta literatura son: *Onania* de Bekker (1718), *Tentamen de Morbis ex Manu Stupratione* de Tissot (1770), *Das Methodenbuch für Väter und Mütter* de Basedow (1770) o *Ists Recht, ubre die Eimichen Sünden der Jugend, Öffentlich zu Schreiben* de Salzmann (1785). Cfr: Michel Foucault. *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit, p. 216 ss.

³⁹⁴ Michel Foucault. *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit, p. 222 ss.

³⁹⁵ Pueden mencionarse como ejemplo de tales técnicas: las camisas de noche que amarran las manos, el cinturón Jalade-Laffont que es una especie de corselete aplicado a los genitales, la varilla de Wender que se ata al miembro del varón, la colocación de agujas en regiones genitales, los baños y las lavativas, la inyección en la uretra de bicarbonato de sodio, la cauterización de la uretra o la ablación del clítoris. Cfr: Michel Foucault. *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit, p. 237 ss.

³⁹⁶ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 190.

³⁹⁷ En tal sentido, para Foucault, el temor a la masturbación es más prioritario en la sociedad moderna que el temor al incesto. Cfr: Michel Foucault. «Asilos, Sexualidad, Prisiones» («Hospícios, Sexualidade, Prisões». Conversación con M.Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M. Taffarel-Faerman. *Revista Versus*, N° 1, octubre de 1975, pp. 30-33), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Op. Cit, p. 321.

³⁹⁸ Michel Foucault. *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit, p. 240 ss.

³⁹⁹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad: Vol 1, La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 128.

⁴⁰⁰ *Ib.*, p. 144.

Finalmente, un cuarto conjunto estratégico supone *la psiquiatrización de los placeres perversos*⁴⁰¹, que se hace posible a partir del desarrollo de la noción fundamental de instinto sexual. Dicho instinto va a ser comprendido por los discursos de la psiquiatría como una dimensión que puede ser pervertida, distorsionada, desviada, o que también puede funcionar naturalmente y de manera sana⁴⁰². A la luz de esto, el saber podrá articular infinidad de esquemas y organizaciones de las anomalías y patologías vinculadas con el instinto sexual. La psiquiatría se arroja a una caza de las sexualidades periféricas⁴⁰³ que no busca su anulación, sino que pretende especificarlas o incorporarlas como realidad analítica al mundo visible de la perversión. Tal labor, exige un conocimiento detallado de los individuos, para lo cual el poder tendrá que aproximarse a ellos en el examen, la observación y el discurso minucioso⁴⁰⁴. La ciencia se ve forzada a ingresar en los secretos biológicos y psíquicos del cuerpo. No queda otra alternativa que rozar la piel de la perversión. Así, puede decirse que el poder se sensualiza y que, por otra parte, el placer del cuerpo observado se enciende en la tarea de escapar del poder. En una frase: poder y placer ya no se anulan, sino que se reactivan⁴⁰⁵.

Todos estos conjuntos estratégicos, con sus blancos muy precisos: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja procreadora y el adulto perverso, muestran que el poder que se ha ejercido en relación al sexo no ha obedecido a una selección rigurosa o a una exclusión directa sino, al contrario, ha tendido a la diseminación e implantación de sexualidades polimorfos⁴⁰⁶. Por eso, cabe comprender el dispositivo de la sexualidad como una red superficial e histórica de estimulación de los cuerpos, intensificación de los placeres, incitación al discurso y formación de conocimientos, según estrategias de poder y de saber⁴⁰⁷. No se puede leer la historia de la sexualidad como una mera historia de la represión, ni tampoco es pertinente establecer una brecha entre una supuesta época de las grandes prohibiciones y un análisis pionero que critica esas restricciones y nos libera. Lo que hay es un dispositivo de sexualidad que cruza de un extremo al otro la historia de occidente y que se torna transparente en la incitación profusa a hablar de sexo.

En la cultura occidental asistimos a un mandato singular que nos atraviesa con la exigencia de desvelar ese alma atormentada por placeres y pensamientos cuya sombra es siempre el sexo. El dictamen que obsesiona a nuestra civilización es el imperativo de construir discurso sobre una intimidad secreta. Como se comprenderá, este planteamiento del pensador francés, resulta provocador pues reúne como mecanismos de poder equivalentes, una serie de fenómenos que ya nos hemos habituado a entender como antagónicos. Así pues, la *pastoral cristiana* y la

⁴⁰¹ *Ib.*, p. 128.

⁴⁰² Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 191.

⁴⁰³ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad- Vol 1: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 56.

⁴⁰⁴ *Ib.*, p. 58.

⁴⁰⁵ *Ib.*, p. 63.

⁴⁰⁶ Miguel Morey. *Lectura de Foucault*. Op. Cit., p. 324.

⁴⁰⁷ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad- Vol : La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 129.

imposición de la confesión obligatoria, exhaustiva y periódica se asemejan, por ejemplo, a esa pulsión característica de Sade de poner en las palabras la violencia incendiaria de un deseo sin freno⁴⁰⁸; y estos dos hechos se vinculan, a su vez, con las ideas de una ciencia de la sexualidad que especula y aconseja sobre el onanismo, la histeria femenina o las perversiones. Infinidad de estrategias enunciativas diferentes y un mismo efecto global: la *discursivización de lo sexual*⁴⁰⁹, acontecimiento en el cual el psicoanálisis también encuentra su lugar. Al respecto, solamente habría que pensar en la importancia de la palabra para la cura psicoanalítica⁴¹⁰.

Pero vale la pena interrogarse por aquello que más profundamente subyace en este mandato de hablar del sexo. La respuesta de Foucault apunta a comprender este mandato como una técnica que se inscribe en el contexto de la producción de la verdad; se trataría de hablar de la verdad que habita en uno o lo que es lo mismo: mirar y decir el sexo puesto que allí está la verdad. La identidad, esa verdad de mí, ya no se obtiene en la referencia a los demás, sino que debe emerger desde el interior. Ironía sutil de los mecanismos de poder, que nos constriñen al punto de pensar la verdad como lo más íntimo de nosotros y al poder como «algo otro», sin permitirnos descubrir, en dicho enfoque, una estrategia de individualización y coerción que ya reside en nuestra subjetividad. Es decir, la búsqueda de una verdad profunda en el horizonte de nuestra subjetividad, resulta funcional al dispositivo de poder.

De ahí, que Foucault realice en el marco de su estudio del dispositivo de la sexualidad un giro en el planteamiento del problema. El asunto principal no está en las causas que han determinado la represión del sexo, sino en las razones que explican el hecho de que alrededor del sexo exista un mecanismo para producir la verdad. Este singular nexo entre sexo y verdad explica el modelo occidental de aproximación a la sexualidad que Foucault caracteriza como *scientia sexualis*, en

⁴⁰⁸ *Ib.*, p. 30. Respecto a Sade, bastaría con pensar en la lógica exhibicionista de sus propios escritos; pero también, podría observarse el perfil de sus personajes, muchos de los cuales expresan un singular gusto por el discurso. Por ejemplo, en *Las 120 Jornadas de Sodoma* cada festín orgiástico es precedido por una verdadera confesión biográfica exhaustiva a cargo de una libertina, la cual es escuchada respetuosamente por el resto de los personajes, en un silencio que prepara y anticipa todos los placeres posteriores. Se trata de la morbosidad de escuchar a un alma que se desnuda. Respecto a la cuestión de la confesión cristiana, retomaremos este análisis en la segunda parte de nuestra investigación..

⁴⁰⁹ Miguel Morey. *Lectura de Foucault. Op. Cit.*, p. 326.

⁴¹⁰ Respecto a esta asociación foucaultiana entre tecnología de la confesión y práctica psicoanalítica, Giddens ha formulado una crítica señalando que Foucault olvida que uno de los presupuestos de la confesión es que el individuo sea capaz de proporcionar la información requerida, mientras que en el caso del psicoanálisis hay una inhibición constitutiva que impide al sujeto su autocomprensión. Cfr: Anthony Giddens. *La Transformación de la Intimidad: Sexualidad, Amor y Erotismo en las Sociedades Modernas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 38. Sobre este particular, cabe responder a Giddens que no es correcto que el confesor no vaya más allá de la información que suministra el individuo y que este tenga una capacidad de comprensión de sí mismo. La confesión escrita precisamente lo no dicho, aquello que es lo más difícil de decir y que solamente gracias al confesor el penitente puede llegar a reconocer. Esto no quiere decir que la confesión sea absolutamente equivalente al psicoanálisis. Lo que le interesa subrayar a Foucault es que entre ambos elementos hay un desplazamiento estratégico, una continuidad y una herencia.

oposición a lo que llama una *ars erotica*⁴¹¹. La *scientia sexualis* aborda la sexualidad como objeto científico integrando dos formas de producción de lo verdadero: «**el procedimiento de la confesión y la discursivización científica**»⁴¹², que la alejan de la *ars erotica* cuya característica es recoger la verdad del placer en la dinámica de un arte y de una sabiduría del goce⁴¹³.

Dichas tecnologías de la verdad que constituyen la *scientia sexualis*, alcanzan su más perfecto ensamblaje en la configuración del saber psicoanalítico. En efecto, el psicoanálisis realiza una «**codificación clínica del hacer hablar**»⁴¹⁴ que surge de un cruce entre el modelo del examen y el de la confesión. A ello se añade, el postulado implícito que este saber plantea en relación a «**una causalidad difusa y general que establece la necesidad de decirlo todo**»⁴¹⁵. De este modo, el psicoanálisis se inserta como otro elemento dentro de una historia que se caracteriza por el descubrimiento de un nuevo placer: el saber. Dicho de otra forma, el psicoanálisis participa del hallazgo del *placer de saber* que equivale a decir «no» a un *saber del placer*.

Ahora bien, Foucault tiene muy presente que todo este análisis de la tecnología de la sexualidad puede ser objeto de un importante reparo. En efecto, es posible plantear un cuestionamiento al enfoque foucaultiano, sugiriendo que la idea de una sexualidad políticamente interesada esquivada la existencia biológicamente sólida de las funciones sexuales, en una suerte de borrado del cuerpo⁴¹⁶. Sin embargo, el análisis del filósofo francés está muy lejos de negar la corporeidad y sostiene, por el contrario, que existe una invasión material por parte de los dispositivos de poder del territorio de lo viviente. La tecnología de la sexualidad es un poder que se ejerce físicamente sobre el cuerpo, desplegando de manera preferencial una estrategia de sujeción a partir de la conexión entre sexo y verdad.

Aún así, podría esbozarse una segunda objeción, que apela al hecho de que la dimensión material en que se ejerce la coerción por parte del dispositivo, representa la realidad física del sexo cuyo rasgo esencial es ser «lo otro» con respecto al poder. De tal modo, según este punto de vista, podría recuperarse el esquema de un mecanismo de poder que reprime la fuerza de un sexo que habita en los cuerpos⁴¹⁷. Foucault rebate este argumento, indicando que en el desarrollo del dispositivo de la sexualidad, se elabora la idea de la existencia de algo más que los cuerpos, los órganos, las localizaciones somáticas, las funciones, los sistemas anatómico-fisiológicos, las sensaciones y los placeres. Un más allá de todo esto, con sus propiedades y leyes, que recibe la denominación de sexo.

⁴¹¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad : Vol. I La Voluntad de Saber. Op. Cit* , p. 67 ss.

⁴¹² Miguel Morey. *Lectura de Foucault. Op. Cit*, p. 331.

⁴¹³ Michel Foucault. «Sexualidad y Poder». *Op. Cit*, p. 133.

⁴¹⁴ Miguel Morey. *Lectura de Foucault. Op.Cit*, p. 331.

⁴¹⁵ *Idem*.

⁴¹⁶ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad : Vol I La Voluntad de Saber. Op. Cit*, p. 184.

⁴¹⁷ *Ib.*, p. 185.

En ningún caso, debe considerarse que este elemento es ajeno a los entramados de poder-saber. Por el contrario, es preciso comprender al sexo como una ficción que cumple una triple funcionalidad dentro del dispositivo de la sexualidad. En efecto, el sexo permite agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas y sensaciones; configurándose como un principio causal o un sentido omnipresente ante una heterogeneidad de fenómenos. Por otra parte, el sexo constituido como unidad y factor explicativo, hace posible trazar la línea de contacto entre un saber de la sexualidad humana y las ciencias biológicas de la reproducción⁴¹⁸ que permite, a su vez, la articulación de un conocimiento «cuasi científico» que va a establecer parámetros de normalidad para la sexualidad.

Para Foucault, estas dos funciones del sexo en el interior del dispositivo de la sexualidad son muy determinantes. Pero hay una tercera función que sería la fundamental entre todas. Se trata del hecho primordial de que la idea de sexo permite **«invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que ésta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, sino como anclada en una instancia específica e irreductible que el poder intenta dominar como puede; así, la idea “del sexo” permite esquivar lo que hace el “poder” del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición»**⁴¹⁹.

En tal sentido, los planteamientos del discurso de la liberación sexual no pueden entenderse como apuestas independientes y completamente antagónicas a los sistemas de dominación⁴²⁰. Aún más, cabría decir que intentando liberar al sexo, afirmando el derecho al ejercicio de una identidad sexual, caemos en la trampa más sofisticada del sometimiento y, al mismo tiempo, desconocemos el funcionamiento real del poder. En tanto que el sexo es una herramienta del dispositivo de poder no cabe remitirse a él como una fuerza de resistencia. Hay que evitar sumergirse en estas redes del poder e interpelar y rebasar los límites de verdad que impone la sexualidad.

El sexo es una pieza estratégica de la sexualidad, lo cual en un nivel práctico, se traduce en una tecnología política que se apropia de nuestra individualidad forzándonos a pasar por el punto imaginario del sexo para alcanzar nuestra inteligibilidad e identidad⁴²¹. El dispositivo de la sexualidad invade la vida que hay en nuestra individualidad suscitando el deseo del sexo, de tenerlo, de acceder a él, de descubrirlo, liberarlo y articularlo como discurso. Semejante tendencia al sexo nos sujeta al imperio de conocerlo, hasta convertirnos en prisioneros de la búsqueda de sus secretos. En este sentido, liberar al sexo no sería otra cosa más que un componente de la tecnología política de la sexualidad ante la que cabría oponer una liberación del sexo en cuanto tal, en un contraataque al poder que se realizaría desde los cuerpos y los placeres⁴²².

⁴¹⁸ *Ib.*, p. 187 y 188.

⁴¹⁹ *Ib.*, p. 188.

⁴²⁰ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 188.

⁴²¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad - Vol I: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 189.

⁴²² *Ib.*, p. 191.

Dado todo lo anterior, podría creerse erróneamente que el dispositivo de sexualidad se despliega sólo en torno al cuerpo individual. Pero no es así ya que la sexualidad se inserta en dos registros fundamentales: el control del cuerpo y la regulación de las poblaciones⁴²³. Respecto a esta cuestión, Foucault señala lo siguiente: **« el sexo está en la bisagra entre la anatomopolítica y la biopolítica, en la encrucijada de las disciplinas y las regulaciones, y en esta función es como ha llegado a ser, al final del siglo XIX, una pieza política de primera magnitud para hacer de la sociedad una máquina de producción »**⁴²⁴. Es decir, el dispositivo de la sexualidad constituye un mecanismo específico dentro de una estrategia más global dirigida a la apropiación política de la vida, que se desarrolla en la sociedad moderna, y que encuentra en el individuo y en la población sus espacios de difusión⁴²⁵.

En síntesis, en *La Voluntad de Saber*, Foucault logra demostrar que Occidente no ha negado ni excluido la sexualidad, sino que **«organiza a partir de ella todo un complejo dispositivo en el que se juega la constitución de la individualidad, de la subjetividad»**⁴²⁶. Se sufre con la sexualidad porque a través de ella y de su dimensión estratégica y coercitiva se determina nuestro modo de comportarnos y la manera en que tomamos conciencia de nosotros mismos. De hecho, sostiene Foucault, la sexualidad no es algo específico del individuo, no es la unidad que lo constituye. Ella es un procedimiento que nos obliga a anudarnos a una identidad bajo la forma de la subjetividad⁴²⁷. Es un gran aparato individualizante.

Así pues, la sexualidad refuerza una ficción que presenta a la identidad como la verdad nuclear que habita en el propio yo. Desde tal perspectiva, se modela un tipo de subjetividad pasiva en la relación con uno mismo, puesto que el individuo se encuentra orientado y dirigido a hacerse cargo de una verdad ya dada en él como una virtualidad que hay que asumir. Incluso el sujeto va a experimentar satisfacción al explorar sus propias profundidades, al indagar en su supuesta verdad interior, con la ilusión de que ahí reside la posibilidad siempre postergada de su emancipación. No obstante, la cruda experiencia evidencia que el individuo cuanto más busca alcanzar esa verdad de sí mismo, más atrapado se encuentra en un imperativo insaciable.

El dispositivo de la sexualidad fabrica una experiencia del cuerpo y produce un individuo sometido por completo a la heteronomía de una demanda. Se trata de un proceso de subjetivación en el que el resultado es una subjetividad anulada en su posibilidad de autoconstrucción y que, además, apuntala su propia identidad bajo los parámetros de una comprensión científica del yo. En suma, asistimos al efecto más penetrante de las relaciones de poder y de saber: la

⁴²³ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault. Op. Cit*, p. 164 y 165.

⁴²⁴ Michel Foucault. «Las Mallas del Poder» («As Malhas do Poder»). Conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía en el año 1976. *Barbárie*, Nº 4, verano de 1981, pp. 23-27; *Barbárie*, Nº 5, verano de 1982, pp. 34-42), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit*, p. 247.

⁴²⁵ Esa estrategia política más global recibe el nombre de *biopoder*, cuyas dos grandes modalidades de ejercicio son la *anatomopolítica* (el poder ejercido sobre el cuerpo-individuo) y la *biopolítica* (el poder ejercido sobre el cuerpo-especie). En la segunda parte de este trabajo, nos referiremos detalladamente a estas dinámicas que caracterizan las relaciones de poder en la sociedad moderna.

⁴²⁶ Michel Foucault. «Sexualidad y Poder». *Op. Cit*, p. 147.

⁴²⁷ *Idem*.

elaboración de un modelo de subjetividad en el que la propia relación con uno mismo es diseñada como una relación cognoscitiva⁴²⁸. Entonces, en medio del fragor de la batalla, descubrimos que el combate nos atraviesa por completo, y que nosotros mismos somos el laberinto del poder y el campo abierto de su luchas.

⁴²⁸ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault. Op. Cit.*, p. 224.

CAPÍTULO III

En los Límites del Mar

3.1 Del sujeto a la subjetivación

Aunque diversos, los análisis foucaultianos de la locura y de las tecnologías políticas centradas en la disciplina y en la sexualidad, constituyen una unidad crítica que cuestiona los dispositivos de subjetivación que se han desarrollado en la sociedad moderna. Esta crítica funciona colocando al desnudo las estrategias y las tácticas de las relaciones de poder y de saber, con sus continuidades y desplazamientos, en el intento de fabricar un tipo de individualidad. De suerte que, la crítica que actúa a un nivel epistémico mostrando los procesos que han conducido a la muerte del hombre, se ve complementada por una segunda crítica en la que asistimos al nacimiento de un sujeto políticamente modelado.

Este sujeto que nace en medio de una batalla, responde principalmente a una mecánica de sujeción que se sirve de tecnologías de exclusión e inclusión para el cumplimiento de sus intereses. Las características centrales del tipo de subjetividad que construyen los dispositivos de poder-saber modernos podrían resumirse en tres puntos:

- Una subjetividad que se establece desde el espacio de la escisión como entidad en que se encuentra negado o silenciado todo lo que pueda conducir a la experiencia del límite o la disolución. Una subjetividad que se afirma en la negación de la alteridad.

- Una subjetividad minimizada en su fuerza política, en sus posibilidades de transformación y diferenciación por medio del recorte del cuerpo y de su tratamiento utilitario. Una subjetividad normalizada que se incorpora a los objetivos de productividad, rendimiento y funcionalidad del sistema.

- Una subjetividad sometida al imperativo de la verdad interior o psicológica como expresión de su esencia o fundamento último. Una subjetividad vinculada a una identidad que debe saber y conocer, y que se halla determinada desde parámetros científicos de elaboración del yo.

Ahora bien, este modelo de subjetividad se articula en relación con una serie de ficciones sobre las cuales se deposita el pensamiento moderno y que la crítica foucaultiana pretende desmitificar. Estas son: la ficción de un saber y una

verdad que se oponen al poder, la ficción de una racionalidad humana que en su progreso histórico descubre sus formas anómalas, la ficción de la libertad humana como condición imperante en las sociedades modernas, la ficción de un poder únicamente represivo ante el cual cabe liberarse desde la supresión del sometimiento, la ficción de un cuerpo sólido y neutro frente a los mecanismos de poder y de saber o la ficción de una identidad nuclear a la que corresponde remitirse.

La segunda crítica, por lo tanto, nos coloca nuevamente ante un rostro que se dibuja en la arena. Pero esta vez se trata del trazo de la individuación en la playa de las relaciones y las estrategias del poder y del saber. No es el acontecimiento epistémico del borrado del hombre en tanto que sujeto constituyente, sino más bien la aparición del cuerpo para inscribir en su superficie los estigmas que conforman un modelo de subjetividad. Podría decirse que así como Foucault constata la compleja historia que conduce a la eventual muerte del hombre, registra a otro nivel el proceso histórico que ha dado origen y ha delimitado la experiencia del individuo moderno.

La metáfora de un rostro de arena que se volatiliza en los límites del mar resulta también válida para la crítica de las formas de subjetivación. La condición de invención reciente del hombre, su predecible fugacidad e inestabilidad se corresponden con el carácter estratégico de los dispositivos subjetivantes que se encuentran en un permanente estado de agitación y movilidad táctica. Las relaciones de poder y de saber son históricas y responden a mutaciones que pueden ser descritas⁴²⁹. Por lo cual configuran una red de modalidades de captura de los cuerpos tan sujeta a la transformación como podría estarlo un orden epistémico. Así pues, el individuo moderno, configurado por un complejo sistema de poder, podría borrarse como un rostro de arena en las vertiginosas orillas del mar.

Dadas estas conclusiones, cabe avanzar en la cuestión de las relaciones de fondo entre los dos campos críticos que subsisten en el interior de la investigación foucaultiana. Hasta el momento, hemos presentado la relación entre estas dos críticas como un desplazamiento de perspectiva que supone un aumento en la complejidad del análisis. Por un lado, estaría una suerte de *historia interna de la verdad* que implica la descripción de las mutaciones epistémicas que han determinado la constitución del hombre como pieza fundamental del saber. Esta primera línea de investigación socava la noción de sujeto constituyente a partir de la identificación de las aporías en las que cae un pensamiento que hace del hombre su fundamento. Esto se ve refrendado por una modalidad de aproximación a la historia y a los discursos que despliega el método arqueológico y por la experiencia ontológica del lenguaje que se ilumina en el espacio literario. Por otra parte, se hallaría una *historia externa de la verdad* que denuncia su cohabitación con el poder y su uso instrumental por parte de diversas tecnologías políticas que operan en nuestras sociedades. Esta segunda línea de análisis muestra que el sujeto se

⁴²⁹ Esta dimensión histórica de las relaciones de poder será analizada en la segunda parte, a partir de conceptos como *poder pastoral* y *biopoder*.

forma a partir de una serie de procesos y sistemas que no responden a una naturaleza originaria de la subjetividad, sino que obedecen a condiciones históricas, políticas y sociales.

Ahora bien, cabe puntualizar que el paso de una crítica a nivel epistémico a una crítica que opera en este nivel político no significa exclusivamente un nuevo énfasis en las circunstancias prácticas e inmediatas que afectan a la subjetividad, con detrimento de los aspectos más teóricos o estrictamente filosóficos que vienen aparejados en el desarrollo del concepto de sujeto trascendental. Entre ambas críticas hay variados tipos de conexiones más allá de este aspecto general.

En primer lugar, las dos críticas colocan en el centro de la investigación una misma inquietud: *la cuestión del sujeto*. Como lo ha indicado Blanchot, Foucault no considera que, en sentido estricto, el sujeto desaparezca. Para él no se difumina como una inquietud que perdiera su sentido⁴³⁰. Por el contrario, el análisis arqueológico de la configuración epistémica del hombre tematiza la paradójica desaparición del sujeto, su nueva manera de ser que consiste en la desaparición y que se expresa cabalmente en el *sueño antropológico*. Si bien Foucault cuestiona radicalmente la idea de un sujeto soberano, también muestra la insistencia de nuestro pensamiento en articularse bajo esa figura virtual. En tal sentido, la muerte del hombre aparece, una vez más, como un acontecimiento inacabado. Por tanto, la crítica a la categoría de sujeto no supone desplazar esta construcción epistémica como un mero error, sino que implica hacerse cargo de su existencia problemática como realidad desaparecida.

De un modo equivalente, la segunda crítica no pulveriza cualquier posibilidad de constitución de la subjetividad al reconocer la acción de un poder absoluto. La tematización de los dispositivos y las tecnologías de poder y de saber muestra una pluralidad de modos en que se produce la subjetividad del loco, del delincuente, del perverso y, por ende, del individuo moderno en general. En la segunda crítica, el foco de inquietud sigue guardando relación con el problema del sujeto, aunque ahora ya no se trate de su configuración en el orden epistémico, sino de su elaboración por parte de un entramado de *prácticas discursivas* y *extradiscursivas*. Así pues, resulta legítimo concluir que Foucault elabora una particular filosofía sin sujeto⁴³¹, puesto que desarrolla un pensamiento donde el sujeto aparece como una génesis que responde a una formación y una historia, un sujeto que no es una forma elemental ni originaria⁴³². Las críticas permiten vislumbrarlo como una forma y no como una sustancia, que se constituye en ámbitos epistémicos y políticos.

De todo esto, se desprende otro punto de conexión entre ambas críticas que guarda relación con los alcances y peligros de cierto *enfoque del humanismo*. Foucault ha planteado claramente como una tarea y una necesidad del pensamiento

⁴³⁰ Maurice Blanchot. *Michel Foucault: Tal y Como Yo lo Imagino*. Op. Cit, p. 28 y 29.

⁴³¹ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit, p. 191.

⁴³² Michel Foucault. «La Escena de la Filosofía». Op. Cit, p. 169.

desembarazarse definitivamente del humanismo filosófico⁴³³ que inaugura Descartes, inscribiéndose con ello dentro de una larga tradición crítica. En dicha tradición pueden mencionarse, por ejemplo, a Wittgenstein quien rechaza el sujeto metafísico y la *res cogitans* como entidades ilusorias, o a Heidegger quien afirma que la comprensión del sujeto como ente soberano y central del mundo corresponde a una interpretación moderna del ser que, en la era de la técnica, llega a su apogeo y a su agotamiento. Se trataría de una reflexión filosófica que comprende al humanismo como una perspectiva del hombre que nace en la modernidad y que hace de éste un fundamento, correlativamente con una determinada lectura del ser metafísico como evidencia, estabilidad o certeza indudable. Así lo sintetiza Vattimo cuando indica que: **«el humanismo es la doctrina que asigna al hombre el papel de sujeto, es decir, de la autoconciencia como sede de la evidencia en el marco del ser concebido como *Grund*, como presencia plena»**⁴³⁴.

Las críticas foucaultianas pretenden liberarnos de esta formulación del humanismo como afirmación del valor absoluto del hombre en cuanto unidad de sentido para el conocimiento, la historia, la moral y la política. Este proyecto se ve animado por una sospecha respecto al trasfondo estratégico que podría ocultar el pensamiento humanista. En tal perspectiva, Glucksmann sostiene que Foucault se opone a un humanismo que convierte al hombre en el agente de un saber respecto a los valores supremos, cuyo efecto más pernicioso en el siglo XX habría sido la ceguera del fascismo⁴³⁵. Por lo cual, cabría decir que el supuesto *antihumanismo foucaultiano* no sería otra cosa más que una respuesta crítica frente a aquellos discursos y prácticas que, revestidos de la racionalidad humanista, han servido para tejer la tragedia e inocular el dolor en los individuos.

Este antihumanismo tendría su primera fase en una denuncia de las teorías del sujeto y de las especulaciones filosóficas que se han sustentado sobre el postulado antropológico. Con posterioridad, tal punto de vista se radicalizaría al descubrir la dimensión práctica o empírica de los valores humanistas en tanto que modalidades de sujeción. En esta segunda fase, el discurso humanista de la racionalidad, la moralización o la libertad de los individuos, se muestra como el **«bagaje conceptual de la dominación»**⁴³⁶; es decir, el humanismo se presenta como un discurso que se cruza con el amplio abanico de las tecnologías políticas de subjetivación. Esto supone que la categoría de sujeto constituyente y soberano en que se fundamentan los valores humanistas no es una mera ficción que una crítica pertinente puede desacreditar, sino que constituye una estructura que

⁴³³ Michel Foucault. «A propósito de Las Palabras y las Cosas». *Op. Cit.*, p. 34.

⁴³⁴ Gianni Vattimo. *El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Postmoderna*. Barcelona: Paidós, 1986, p. 44.

⁴³⁵ André Glucksmann. «El Nihilismo de Michel Foucault», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (Et. Al.). *Michel Foucault, Filósofo*. *Op. Cit.*, p. 332.

⁴³⁶ Ramón Máiz. «Sujeción/Subjetivación: Análisis del Poder y Genealogía del Individuo Moderno en Michel Foucault», en: Ramón Máiz (comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. *Op. Cit.*, p. 163.

legítimas prácticas concretas de sometimiento y control, y que además las oculta bajo el manto oscuro de un discurso con pretensiones universales y suprahistóricas.

La primera crítica explica, a través de la mutación arqueológica, las contradicciones y la vaciedad de contenido del concepto de sujeto constituyente. En cierto sentido, como gustaba decir Foucault, dicha crítica realiza el relato de una ficción llamada hombre cuya autoría resulta difícil precisar. Posteriormente, esta empresa se ve complementada por una segunda crítica que evidencia el hecho de que la ficción produce realidad, que ese sujeto desaparecido se hace presencia incorporada a los discursos y a las prácticas coercitivas que despliegan las relaciones de poder y de saber modernas. Vale decir, de una crítica a la otra se produce un desplazamiento desde el *ente metafísico* y originario al *constructo práctico-discursivo*, en un movimiento que más que responder al abandono de una perspectiva por otra, obedece a una necesidad de complejizar el análisis ante el carácter intrincado y general del problema.

El hombre que se borra en los límites del conocimiento moderno es precisamente el fantasma que anima y esconde la producción y la dominación real de los individuos. En tal sentido, puede aventurarse la hipótesis de que la tecnología política moderna es un modo de desconocer la condición inestable y volátil del sujeto, una expresión directa y física de lo que supone políticamente la muerte del hombre como acontecimiento inacabado. Por tanto, las dos críticas parecen plegarse en un dilema común: el *sueño antropológico* de la modernidad puede ser también una pesadilla de la que aún no acabamos de despertar.

Puestas las cosas de este modo, puede observarse que ambas críticas se enlazan en un trabajo de socavación de la subjetividad que progresivamente se radicaliza hasta enfrentar un límite aparentemente infranqueable. Una vez rechazada cualquier articulación del universalismo antropológico cabe preguntarse por el sentido de la libertad en una sociedad que elabora disciplinariamente a los individuos, por la justificación para una praxis política revolucionaria cuando todo discurso de liberación parece ser otra trampa del sistema de dominación, por los fundamentos del conocimiento en un contexto donde el saber y el poder se enganchan y se reproducen, y por las razones que permiten comprometerse con el sufrimiento, la explotación o la manipulación de los individuos. En otras palabras, desarticulado el problema de la filosofía antropológica de «cómo fundar», no queda otra cosa que enfrentarse a las consecuencias de la imposibilidad y la inutilidad de todo fundamento⁴³⁷. Esto no implica en ningún caso una incineración de la libertad, la política, el conocimiento o la moral en el fuego de un nihilismo consumado, sino que supone la necesidad de un pensamiento que se despliegue de otra manera.

⁴³⁷ Paul Veyne. «Foucault y la Superación (o Remate) del Nihilismo», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (Et. Al.). *Michel Foucault, Filósofo. Op. Cit.*, p. 337 y 338.

3.2 De la subjetivación al sí mismo

Tras la publicación, en el año 1976, de *La Voluntad de Saber*, Foucault guarda un largo silencio de casi ocho años que solamente se verá interrumpido por algunas entrevistas y por los cursos del Collège de France, y que, finalmente, concluirá con la publicación, en el año 1984, de los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la Sexualidad*. Deleuze explica este silencio por una incapacidad que Foucault encontraría en su camino de investigador para traspasar la línea. Una dificultad para cruzar al otro lado de la elección por el poder e ir más allá de lo que este dice o hace decir⁴³⁸.

Ciertamente, se le ha cuestionado a Foucault que su trabajo crítico conduce a una concepción de las relaciones de poder que anula cualquier espacio para la autonomía de la subjetividad. En su esfuerzo por alertarnos de los peligros del pensamiento humanista, se ha dicho que el pensador francés nos condenaría a un nihilismo y un irracionalismo aún más peligrosos. Sin embargo, Foucault no desea conceder la última palabra al poder y ello solamente es posible hacerlo vislumbrando en la propia radicalización del trabajo crítico, el acto por medio del cual se rebasa un límite, en un gesto que no implica ningún retroceso ni ninguna renuncia, sino una lúcida profundización en el planteamiento de la *cuestión del sujeto*.

Al igual que en el caso del acontecimiento de la muerte epistémica del hombre, es preciso entender el vacío al cual nos enfrenta la destitución del sujeto soberano y la negación de cualquier universalismo antropológico como las condiciones de posibilidad para un nuevo pensamiento. De hecho, esta posibilidad emerge una vez que se han desplegado todas las lógicas desestabilizadoras de las dos críticas, cuestión que sucede en *La Voluntad de Saber* cuando se llega a la conclusión de que existe una relación cognoscitiva del sujeto consigo mismo que es parte de un proceso de subjetivación.

En dicho momento, Foucault comienza a abrir un nuevo territorio en su investigación que ya no se refiere al sujeto en cuanto categoría, ni al sujeto como mero efecto de procesos de sometimiento; sino que representa una tercera dimensión: una constitución de la subjetividad en la que **«el individuo se toma a sí mismo como objeto para dar a su vida una orientación determinada, para autoconformarse»**⁴³⁹. Este proceso de autoconstitución se realiza a través de una serie de prácticas, de las cuales *La Voluntad de Saber* presenta solamente una de sus posibilidades, tal vez la más perversa: el uso político del sexo como mecanismo para construir una relación en que el individuo queda sujeto a su propia verdad. Pero, cabría suponer la existencia de un amplio abanico de otras prácticas

⁴³⁸ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit*, p. 125.

⁴³⁹ Jorge Álvarez Yáñez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada. Op. Cit*, p. 177.

en las que la relación que el individuo establece consigo mismo no opere bajo parámetros científicos, normalizadores o de escasa autonomía.

Por ende, la crítica de la subjetividad rompe sus propios límites y empieza a alejarse de sus propios peligros, a partir de un desfase en el concepto de subjetivación que permite distinguir las *formas de sujeción* o las *tecnologías de poder* (por ejemplo: la disciplina y la sexualidad), de las *formas de autoconstitución de uno mismo* o *tecnologías del yo*. Así lo plantea Foucault, por ejemplo, cuando en atención al enfoque de Habermas, reconoce la existencia de tres tipos principales de técnicas: las que permiten producir, transformar y manipular cosas; las que permiten utilizar sistemas de signos; y las que permiten determinar la conducta de los individuos, imponer ciertas finalidades o ciertos objetivos⁴⁴⁰. Sin embargo, habría un cuarto conjunto de técnicas que **«permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación»**⁴⁴¹.

Este último conjunto de técnicas son denominadas por el filósofo francés: *técnicas de sí* y suponen un campo independiente de las técnicas de poder orientadas al sometimiento, la dominación y la objetivación del sujeto. Tal distinción es la que explica el giro en el proyecto original de *La Historia de la Sexualidad*, que Foucault presentó en un principio como una serie de investigaciones históricas sobre el dispositivo de la sexualidad, entre las cuales *La Voluntad de Saber* constituía solamente la hipótesis inicial o el punto de partida⁴⁴². En efecto, dicho proyecto adquiere una configuración muy diferente con los volúmenes segundo y tercero de *La Historia de la Sexualidad* publicados en 1984: *El Uso de los Placeres* y *La Inquietud de Sí*.

La sexualidad seguirá siendo la clave que inspire la investigación, pero desde un prisma distinto, en el cual lo que interesa es comprender cómo ella ha llegado a ser objeto de un tratamiento moral. Esto le exige a Foucault, orientarse necesariamente a períodos históricos anteriores a la época clásica, lejos del dispositivo de la sexualidad, para descubrir las continuidades y los desplazamientos que se han producido en el modo como los sujetos se constituyen en relación a sus placeres. Así pues, la sexualidad representa una estrategia política en las sociedades modernas, pero también constituye un «invento reciente» en la historia de las *prácticas de sí*. Esta segunda perspectiva es la que desarrolla la investigación foucaultiana, probablemente por las posibilidades que abre, para un

⁴⁴⁰ Michel Foucault. «Sexualidad y Soledad» («Sexuality and Solitude»). *London Review of Books*, Vol. III, N°9, 21 de mayo-5 de junio de 1981, pp. 3-6), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit.*, p. 227.

⁴⁴¹ *Ib.*, p. 227 y 228.

⁴⁴² De hecho, la contraportada de la primera edición de *La Voluntad de Saber* anunciaba una serie de volúmenes en preparación, cuyos títulos eran: Vol.II: *La Chair et le Corps*, Vol.III: *La Croisade des Enfants*, Vol.IV: *La Femme, la Mère et l'Hystérique*, Vol.V: *Les Pervers*, y Vol.VI: *Populations et Races*. Cfr: Didier Eribon. *Foucault. Op. Cit.*, p. 337.

trabajo crítico enfrentado a sus límites, el problema de la autoconstitución de la subjetividad en la civilización occidental.

Por otra parte, además de los volúmenes dos y tres de *La Historia de la Sexualidad*, el llamado «último Foucault» insiste en reiteradas oportunidades a través de numerosas entrevistas, sobre la importancia de la cuestión del *sí mismo* y subraya que este campo de análisis se inscribe en un proyecto filosófico que él ha transitado a lo largo de tres décadas. En una entrevista del año 1984, por ejemplo, señala que su investigación durante años había considerado el problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad solamente desde las formas teóricas (como el análisis de las riquezas, del lenguaje y el ser vivo) o desde las prácticas coercitivas (como en el caso de la psiquiatría y del sistema penitenciario) quedando por desarrollar una tercera modalidad que podría denominarse *prácticas de sí*⁴⁴³. De igual manera, en la última entrevista que concedió poco antes de su muerte, identificaba tres grandes tipos de problemas en su obra: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual, y se lamentaba de no haber considerado suficientemente las dos primeras experiencias en atención a la tercera⁴⁴⁴.

Asimismo, en una presentación retrospectiva de sus investigaciones redactada para el *Dictionnaire des Philosophes* de Huisman⁴⁴⁵, describe su proyecto filosófico en torno a tres líneas de estudio. Se trataría de una historia crítica del pensamiento que pretende determinar las condiciones a las que está sometido el sujeto, su estatuto y su posición⁴⁴⁶. El análisis se detiene en la constitución del sujeto que habla, que trabaja y que vive en el plano de un conocimiento de estatuto científico; en la conformación del sujeto dentro del contexto de una partición normativa y como objeto de conocimiento; y, finalmente, en la constitución del sujeto como objeto para sí mismo⁴⁴⁷.

Esta organización del trayecto filosófico foucaultiano permite observar que la cuestión del *sí mismo* no hace otra cosa más que proseguir el proyecto general de un pensamiento que busca **«salir de la filosofía del sujeto haciendo la genealogía del sujeto moderno»**⁴⁴⁸; es decir, mostrando el carácter poliédrico del sujeto, susceptible de modelamiento y transformación. Foucault aborda al sujeto como génesis, examinando las construcciones teóricas modernas, las instituciones que hacen de ciertos sujetos unos objetos de saber⁴⁴⁹ y los procedimientos prescritos o propuestos a los individuos para fijar su identidad⁴⁵⁰. De esta manera, va desplegándose una historia de la subjetividad en la que la historia de las

⁴⁴³ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 393 y 394.

⁴⁴⁴ Michel Foucault. «El Retorno de la Moral» («Le Retour de la Morale». Conversación con Gilles Barbedette y André Scala. *Les Nouvelles Littéraires*, N°2.937, 28 de junio-5 de julio de 1984, pp. 36-41), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit.*, p. 382.

⁴⁴⁵ Denis Huisman (comp.) *Dictionnaire des Philosophes*. Paris: PUF, 1984.

⁴⁴⁶ Michel Foucault. «Foucault». *Op. Cit.*, p. 363.

⁴⁴⁷ *Ib.*, p. 365.

⁴⁴⁸ Michel Foucault. «Sexualidad y Soledad». *Op. Cit.*, p. 227.

⁴⁴⁹ *Idem.*

⁴⁵⁰ Michel Foucault. «Subjetividad y Verdad» («Histoire des Systèmes de Pensée: Subjectivité et Vérité». *Annuaire du Collège de France. Année 1980-1981*, Paris: Place Marcelin-Berthelot, 1981, pp. 385-389), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit.*, p. 255.

técnicas de sí es solamente una de sus formas⁴⁵¹, aquella que analiza al sujeto como material de transformación y autoconfiguración en el espacio de la *relación con uno mismo*.

Ahora bien, resulta importante esclarecer todo lo que supone la irrupción en el pensamiento foucaultiano de esta tercera dimensión que se articula bajo la noción de *sí mismo*. En primer término, debe quedar claro que no se trata de una recuperación del sujeto constituyente, ni de la delimitación de un campo de autonomía que se ubica fuera de las relaciones de poder-saber. Por el contrario, el *sí mismo* no se presenta como fundamento ni tampoco como ajeno a las luchas. Deleuze lo explica señalando que **«saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación»**⁴⁵² cuyo carácter es estrictamente histórico, por lo que no pueden ser comprendidas como elementos que establecen condiciones universales⁴⁵³.

De manera que, cuando Foucault se refiere al *sí mismo* o al *yo*, no pretende designar un universal o una naturaleza esencial definida de antemano, sino **«un conjunto de posiciones singulares»**⁴⁵⁴. El *sí mismo* es un elemento abierto a la variación y a la transformación. De igual modo, cabe agregar que esta dimensión del *sí mismo*, que no es, en ningún caso, una determinación preexistente, supone un proceso o una producción de subjetividad que se da en un dispositivo⁴⁵⁵. El *sí mismo* es una línea de subjetivación entre las redes de los dispositivos, pero no por ello se reduce exclusivamente a la mera forma de un saber ni a la simple modalidad de ejercicio de un poder, sino que más bien representa la línea de fuga⁴⁵⁶ en la que las tecnologías políticas se arrojan a una captura.

Por otro lado, la cuestión del *sí mismo* supone para la crítica de la categoría de sujeto y para la crítica de las formas de subjetivación, una radicalización de su campo analítico y, en ningún sentido, un retroceso o una renuncia. No hay un «último Foucault» que rompa con tesis anteriormente sostenidas y que avance hacia una tematización o hacia un enfoque diametralmente nuevo. La cuestión del *sí mismo* implica una mayor complejidad del trabajo crítico de la historia de la subjetividad, una profundización que se traduce en el dibujo de una tercera esfera de problemas. Esto no ha de entenderse, en sentido estricto, como la consecuencia de un descubrimiento, o el efecto de un hallazgo de algo que en un principio no fue advertido, sino que corresponde comprenderlo como una exigencia que establece por sí misma la consolidación de ambas críticas. Es decir, sería imposible vislumbrar la cuestión del *sí mismo* sin un trabajo previo que se ha hecho cargo de la socavación del sujeto filosófico y de la denuncia de las formas de sujeción individual.

⁴⁵¹ *Ib.*, p. 256.

⁴⁵² Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit*, p. 148.

⁴⁵³ *Idem.*

⁴⁵⁴ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit*, p. 149.

⁴⁵⁵ Gilles Deleuze. «¿Qué es un Dispositivo?». *Op. Cit*, p. 157.

⁴⁵⁶ *Idem.*

En su propia radicalidad, las críticas abren el espacio del *sí mismo* y, con ello, se convierten en la condición de posibilidad para la formulación de una ética entendida como *estética de la existencia*. Entonces, el nihilismo al que conducen las críticas como un supuesto estado peligroso de pérdida de todo fundamento para la acción moral, la defensa de la libertad y la apuesta política transformadora, se presenta como el espacio para afirmar la ética. Se trataría de una ética más poética que filosófica por la distancia que toma con respecto a la tradición del pensamiento antropológico. Una ética que se libera en la imposibilidad de establecer el fundamento. Una ética que responde a lo intolerable y al sufrimiento del ser humano antes que dar explicación al problema de Sócrates cuando pregunta: «¿por qué deseáis esto?»⁴⁵⁷.

En síntesis, las críticas de la subjetividad despejan el campo para abordar la inquietud ética. Como veremos más adelante, esto se traducirá en el desarrollo de una historia de las modalidades de constitución del *sí mismo* que se remonta a la antigüedad griega, a los siglos I y II de nuestra era, al pensamiento cristiano y al desarrollo de la sociedad moderna. Desde semejante investigación, puede llegar a constatarse cómo Foucault problematiza nuestro presente en relación a la cuestión del *sí mismo*, describiendo el drama que nos ha conducido a ser lo que somos a partir de la negación de cualquier posibilidad de construcción de una *subjetividad artística*.

3.3 Ética y crítica

El tema general de la investigación foucaultiana no es la cuestión del poder, sino el problema del sujeto⁴⁵⁸. Esta afirmación permite señalar que el núcleo del pensamiento del filósofo francés no se encuentra en el célebre planteamiento de la muerte del hombre, ni en las supuestas consecuencias asociadas a este hecho: un antihumanismo que niega la libertad⁴⁵⁹ o una política de la nada. Por el contrario, el interés de Foucault reside en instalar la idea de una *pluralidad de modos de ser sujeto*, o de una diversidad de espacios y condiciones que hacen posible la construcción de un abanico de formas de subjetividad en donde la libertad y la política tienen un espacio para ser pensadas de otra manera.

Dicho con otras palabras, el trabajo foucaultiano es expresión de un escepticismo respecto a la idea de un sujeto universal y fundador. Esto explica, por ejemplo, que *La Historia de la Locura* invalide la idea de que existe algo que

⁴⁵⁷ Richard Rorty. «Identidad, Moral y Autonomía». *Op. Cit*, p. 329.

⁴⁵⁸ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder» («The Subject and Power», en: Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982), en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. *Op. Cit*, p. 226.

⁴⁵⁹ Es lo que sostiene, por ejemplo, Berman cuando plantea que en Foucault se halla negada la posibilidad de cualquier clase de libertad. *Cfr*: Marchal Berman. *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire*. Madrid: Siglo XXI, 1988, p. 24 ss.

en términos esenciales pueda llamarse enfermedad mental; que *Vigilar y Castigar* no plantee una definición de la naturaleza del sujeto delincente, o que *Las Palabras y las Cosas* no presente al hombre como una sustancia objetiva que fundamenta el conocimiento. Este escepticismo, por tanto, subyace en la afirmación de que ciertos juegos de verdad, discursos y prácticas determinan la construcción de modelos de subjetividad. Tales estructuras, si bien son productivas y condicionantes, también son frágiles e inestables ya que responden a situaciones estratégicas e históricas en permanente transformación.

Dadas estas consideraciones, puede rastrearse la huella de un *sujeto frágil* no solamente porque su configuración es plural y volátil de acuerdo a las diversas posiciones en que se constituye (ya sea como sujeto enfermo, sujeto anormal o sujeto delincente), sino también porque su articulación como sujeto soberano, en el orden epistémico de la modernidad, es efímera y transitoria. Como hemos indicado, hay un dogmático *sueño antropológico* que encuentra en la *forma-hombre* la finitud constituyente, y con esto, la ilusión de dar fundamento al conocimiento, la historia o la moral desde un *sujeto desnuclearizado*. En tal sentido, el pensamiento crítico de Michel Foucault pretende, mediante la demostración de la condición frágil del sujeto, avanzar hacia las consecuencias de una disolución de cualquier antropología.

En este punto es donde cabe incluir el problema de la ética. En efecto, el cuestionamiento de la idea de un sujeto trascendental implica un replanteamiento completo de la noción de sujeto moral y la necesidad de una perspectiva distinta respecto a la cuestión ética. Entonces, la investigación del problema ético debe ser puesta en conexión directa con el rechazo de la noción de sujeto constituyente. Como indica Schmid, la muerte del hombre no representa únicamente el presupuesto fundamental del rechazo a la antropología, sino que también determina la posterior búsqueda de una ética que no se encuentre al servicio de la antropología⁴⁶⁰.

La introducción del volumen segundo de *La Historia de la Sexualidad: El Uso de los Placeres*, constituye el primer ámbito en el que aparece esta preocupación por la ética. En él, se plantea esta cuestión a la luz de una clarificación de los posibles usos de la palabra moral, en el entendido de que representa una noción marcada por una inmensa ambigüedad. En efecto, señala Foucault, podemos entender por moral: **«un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos»**⁴⁶¹, relacionados con instituciones específicas como la familia o la iglesia. Pero también bajo el mismo concepto es posible comprender **«el comportamiento real de los individuos, en relación con las reglas y valores que se les proponen»**⁴⁶².

⁴⁶⁰ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 91.

⁴⁶¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad*.- Vol.II : *El Uso de los Placeres*. México: Siglo XXI, 1986, p. 26. (*Histoire de la Sexualité 2. L'Usage des Plaisirs*. París: Editions Gallimard, 1984).

⁴⁶² *Idem*.

Por tanto, se trataría de dos niveles muy distintos: una moral del código y una moral de los comportamientos, un nivel de valores y reglas establecidos (aunque a veces sean difusos, latentes, sobrentendidos o no escritos) y un nivel de acciones concretas (sujetas a evaluación moral con respecto a las reglas)⁴⁶³. Ambos niveles corresponderían a lo que tradicionalmente entendemos por moral; de hecho representarían **«el lugar común de la teoría moral»**⁴⁶⁴. No obstante, y esta es la «originalidad» foucaultiana, es posible distinguir una tercera línea de análisis que va más allá de la regla y la conducta y que se refiere a **«la manera en que uno debe conducirse, la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral»**⁴⁶⁵ en atención a un conjunto de elementos prescriptivos o a un código de acciones.

Estos tres momentos son ejemplificados por Foucault con el caso de la austeridad conyugal, donde podemos claramente identificar un código que ordena la fidelidad, la acción misma de atender o no al precepto, y una serie de diversas formas de elaboración por las cuales el sujeto se da forma a sí mismo ante el precepto⁴⁶⁶. En este sentido, la acción moral no se efectúa únicamente en relación con cierto código o con cierta realidad en la que se concreta, sino que involucra **«una determinada relación consigo mismo, la constitución de sí como sujeto moral, en la que el individuo define su posición en relación con el precepto, se fija un modo de ser, actúa sobre sí mismo, se perfecciona y se transforma»**⁴⁶⁷.

Tal relación del sujeto consigo mismo, este *modo de subjetivación* o de *práctica de sí*, constituye el dominio de lo que Foucault entiende por ética. Es decir, la ética es la relación con uno mismo que se lleva a cabo en la acción⁴⁶⁸ o, dicho de otro modo, **«la ética es una práctica, el *ethos* es una forma de ser»**⁴⁶⁹. Sobre este dominio se va a vislumbrar más adelante la posibilidad de escribir una historia que muestre las variaciones en la experiencia de sí que han llevado a cabo los individuos, las diversas formas de autoconformación. Por eso, escribir una historia de la ética equivale a elaborar una historia de las *técnicas de sí*⁴⁷⁰. Se trataría de una historia de las modalidades de existencia o conducción de la vida individual; de las formas como nosotros llegamos a constituirnos como sujetos morales.

Bajo esta perspectiva, se inscribe la reorientación que toma la indagación foucaultiana sobre la sexualidad que había iniciado *La Voluntad de Saber*. En efecto, el nuevo enfoque no pretende realizar un mero análisis de los

⁴⁶³ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit, p. 182.

⁴⁶⁴ *Ib.*, p. 183.

⁴⁶⁵ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad*.- Vol.II : *El Uso de los Placeres*, Op. Cit, p. 27.

⁴⁶⁶ *Ib.*, p. 28.

⁴⁶⁷ *Ib.*, p. 29.

⁴⁶⁸ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 211.

⁴⁶⁹ Michel Foucault. «Politics and Ethics: An Interview». Conversación con Paul Rabinow, Charles Taylor, Richard Rorty, Leo Lowenthal y Martín Jay en abril de 1983, en: Paul Rabinow (Ed.) *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*. New York: Panteon Books, 1984, p. 377.

⁴⁷⁰ Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Op. Cit, p. 179.

rigores o flexibilidades de los códigos morales en materia sexual (cuestión que por lo demás a Foucault le parece relativamente estable), sino un estudio de los intensos cambios que ha sufrido la experiencia que el individuo ha hecho de sí como sujeto de placer y de deseo. Sin embargo, es preciso no olvidar que el tema de lo ético surgido en el contexto de una investigación sobre la sexualidad, no se agota allí. Ciertamente, a Foucault le interesa de un modo particular esta conexión que existe en nuestra cultura entre la cuestión del sexo y la moral, pero sería un error pensar que el tema de la ética es un mero efecto colateral de una preocupación mayor por el problema de la sexualidad.

Ahora bien, una vez que hemos esbozado la especificidad de la noción de ética en la filosofía de Foucault, nos interesa situar esta problemática a la luz de la cuestión general del *desfondamiento* del concepto de sujeto. Para dicho propósito, lo primero que cabría mencionar es que el acontecimiento de la muerte del hombre debe entenderse como un evento que afecta solamente al *sujeto-cogito*, al sujeto trascendental o al *sujeto epistemológico*⁴⁷¹; y en ningún caso supone la muerte **«del sujeto empírico (...) capaz de modificar su pensamiento, su acción, sus relaciones y a sí mismo»**⁴⁷². La muerte del hombre es la muerte del *sujeto epistemológico* y el progresivo oscurecimiento de un *sueño antropológico* que vive la ficción de la esencialidad humana. Se trata de un proceso que abre un vacío, en el que no cabe llorar puesto que la *forma-hombre* ha aprisionado la vida y, ahora, corresponde liberarla⁴⁷³. Esta liberación supone reconocer que el vacío es una posibilidad, que permite pensar al sujeto como una estructura escindida y no como una unidad. El sujeto sería dependiente en vez de soberano, una función incesantemente modificada y no un origen absoluto⁴⁷⁴.

Las Palabras y las Cosas describe el largo drama de una reflexión filosófica que se ha encerrado en la idea de esencia humana y que ahora asiste al proceso inacabado de la muerte del hombre. Esto quiere decir que determinada forma de subjetividad ya no puede ser pensada y que se abre el espacio para la configuración de una nueva subjetividad abierta, plural y transformable. La muerte del hombre es, así, **«el espacio para un trabajo del hombre sobre sí mismo, para la elaboración de una nueva forma de subjetividad»**⁴⁷⁵. En tal sentido, Foucault retoma la tradición crítica de la filosofía kantiana pero sin el recurso a la antropología y, de la misma manera que Nietzsche respondió a la cuestión «*was ist mensch?*» con la proclama del «*übermensch*», el filósofo francés responde con un desplazamiento desde el *sujeto epistemológico* al *sujeto ético*.

Todo lo anterior, no implica que Foucault rearticule la filosofía del sujeto con una nueva fundamentación del mismo. El *sujeto ético* es aquel que hace

⁴⁷¹ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 101.

⁴⁷² *Idem*.

⁴⁷³ Gilles Deleuze. *Foucault*. Op. Cit, p. 168.

⁴⁷⁴ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 123.

⁴⁷⁵ *Ib.*, p. 125.

una experiencia de sí mismo y, a partir de ella, se modifica por medio de diversos criterios y prácticas. No se trata de una entidad suprahistórica que posea además el carácter universal del fundamento. Por el contrario, es una realidad que no permanece al margen de las estructuras, hace experiencia de ellas y de sí en el interior de las mismas⁴⁷⁶. Podría decirse, que de igual modo que *Las Palabras y las Cosas* mostraban el fundamento o la *episteme* como un elemento en permanente transformación, el *sujeto ético* tiene su propio «fundamento» en la permeabilidad al cambio que lo afecta y en la disposición a la transformación que el mismo efectúa. Su singular «fundamento» es su propia historicidad.

Nos hemos preguntado, en su momento, por lo que explica en último término el tránsito de una *episteme* a otra, dentro de la configuración arqueológica del saber. Al respecto puede suponerse que esta explicación descansa en la función productiva de las relaciones de poder y de saber. De ser así, tendríamos que reconocer que estas relaciones se caracterizan por un desplazamiento estratégico, por la suplantación de unas tácticas por otras o por la rearticulación permanente de los discursos. Por tanto, nos enfrentaríamos a un doble problema explicativo: de los cambios epistémicos y de aquello que determina los diversos escenarios en que se van configurando las relaciones de poder-saber. En este punto defendemos la hipótesis de que es en el *sujeto ético* donde reside el principio de esta movilidad. Se trataría, en concreto, de un elemento que pertenece al campo de experiencia que abre el sujeto en su esfuerzo por autoconstituirse⁴⁷⁷.

Por otra parte, la crítica a la categoría de sujeto se vincula con la *cuestión ética* como una tarea previa, que consiste en la descalificación del concepto filosófico del sujeto-sustancia. Este trabajo aparece como necesario e inevitable para la articulación del *sujeto ético*, en cuanto elemento susceptible de *autoconstitución* y *autoconducción*⁴⁷⁸. De manera similar, la crítica a los procesos de producción de subjetividad también parece ser una labor que debe preceder a la formulación de la *cuestión ética*. En tal sentido, resulta preciso recordar que los sistemas de sometimiento encuentran en el cuerpo uno de sus focos principales. A partir de él se levanta el andamiaje de los dispositivos de control y normalización; es decir, las tecnologías políticas de la sociedad moderna que incorporan la actitud correcta y el comportamiento adecuado dentro de una estrategia que recorta las potencialidades de la vida. Esto no ocurre, exclusivamente, en un nivel discursivo, sino que supone un poder que actúa físicamente sobre los individuos. Por eso es por lo que tiene sentido afirmar que **«la moral se encuentra inserta en el propio cuerpo del individuo»**⁴⁷⁹.

⁴⁷⁶ *Ib.*, p. 103.

⁴⁷⁷ Este principio de movilidad guardaría conexión con el planteamiento foucaultiano sobre la resistencia. Volveremos sobre esta cuestión en la tercera parte de esta investigación.

⁴⁷⁸ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 216.

⁴⁷⁹ *Ib.*, p. 49.

Desde esta lógica, una obra como *Vigilar y Castigar* «**puede ser definida de manera explícita como una obra ética**»⁴⁸⁰, en la medida en que proporciona elementos de juicio que permiten calibrar el impacto, en la vida de los seres humanos, de las estructuras sociales que capturan políticamente al cuerpo. La analítica de la tecnología de la disciplina o de la sexualidad muestran el complejo desarrollo de una moral que se despliega como una historia de los cuerpos. Se trata de constatar la huella que deja en nuestra experiencia un poder ejercido a escala microfísica y la imposición brutal de un modelo de individualización. La crítica de las formas de subjetivación permite, entonces, reconocer la batalla en la que el poder se desliza, con el fin de subsumirnos por completo.

De este modo, la *cuestión ética* aparece como una respuesta frente a lo intolerable. Estaríamos ante la reacción que le cabe a una existencia individual que experimenta, en el propio ejercicio de un poder desmedido sobre ella, la posibilidad de ejercer un poder que tenga su origen en su propia vida sometida. El poder que busca dominar a los individuos se ve puesto en confrontación con el individuo que sabe constituirse a sí mismo⁴⁸¹. Dicho con otras palabras, el poder que produce un tipo específico de sujeto disciplinado se enfrenta a una experiencia abierta en la que el sujeto busca la invención de múltiples formas de subjetividad. En suma, el *sujeto ético*, es para Foucault, la fuente de la resistencia; el *sujeto ético* es el *sujeto político*.

Ahora bien, este *sujeto ético* es estrictamente una variable histórica que se refiere a la modalidad en que, dentro del discurso y en la acción, el individuo establece una relación consigo mismo. Ciertamente, las posibilidades de tal experiencia son innumerables a través de los siglos. De hecho, han existido diversas formas en las que el sujeto ha buscado autoconstituirse: estilizando artísticamente su existencia, estableciendo un combate consigo mismo o intentando hacer la hermenéutica de sus deseos. Por tal razón, Foucault remonta su investigación hasta la antigüedad griega describiendo, desde allí en adelante, los aspectos principales que han caracterizado esta elaboración del *sujeto ético* en la cultura occidental.

Realizar ese relato histórico de las diversas configuraciones del *sujeto ético* se inscribe en el desarrollo de una *ontología crítica de nosotros mismos*; es decir, en el estudio de las condiciones que han hecho posible que seamos lo que somos. Dicho estudio tiene tres momentos: el momento de la relación con la verdad que nos constituye en sujetos de conocimiento, el momento de la relación con el poder que nos hace constituirnos en sujetos que actúan sobre otros y, finalmente, el momento ético por el que nos constituimos en agentes morales⁴⁸². *El Uso de los Placeres y La Inquietud de Sí* representan un eslabón en esta *ontología*

⁴⁸⁰ *Ib.*, p. 75.

⁴⁸¹ *Ib.*, p. 63.

⁴⁸² Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética» («On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress»). Conversación con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en: Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983 (2ª edic.), pp. 229-252), en: Tomás Abraham (ed.) *Foucault y la Ética*. Buenos Aires: Biblos, 1988, p. 199.

crítica que, en tanto que indagación histórica, advierte la presencia a través de los siglos de una región de lo ético que ha sido descuidada por los análisis y que, en cuanto *historia del presente*, plantea la pregunta sobre las posibilidades de una forma de subjetividad distinta de las hasta ahora conocidas.

Por eso, el tema de la ética en Foucault puede ubicarse, a nuestro entender, en el desplazamiento del concepto de sujeto sustancial al de *sujeto ético*; en una comprensión política del *sujeto ético* como sujeto de la resistencia; en el análisis histórico de las diferentes experiencias que el sujeto ha hecho de sí mismo; en la pregunta por la posibilidad actual de una ética como relación con uno mismo; y, finalmente, en la construcción de una ética como *estética de la existencia*⁴⁸³. En todas y cada una de estas dimensiones, la reflexión ética del pensador francés se ve claramente relacionada con la empresa de **«erosionar las formas fuertes, fijas, presuntamente acabadas de subjetividad»**⁴⁸⁴; la tarea de poner fin al hombre que modela la antropología; al hombre producto de un sistema de poder y de saber; al hombre constituido de una vez para siempre. De un modo o de otro, en estas cinco dimensiones de la ética, se realiza una crítica radical que apunta a la *desubstanciación* del sujeto y a la afirmación de una subjetividad en perpetua constitución, cuyo resultado último es abrir el espacio necesario para pensar un *arte de vivir*.

En tal contexto, es preciso comprender el antihumanismo foucaultiano como una operación crítica que, en ningún caso, cierra las puertas de la investigación ética, puesto que la sitúa en la tarea general de abordar las múltiples caras de la figura poliédrica que es el sujeto. Efectivamente, no hay sujeto constituyente pero sí sujeto constituido, entre otras cosas, por prácticas de libertad que lo configuran en sujeto moral. De esta manera, Foucault subvierte el léxico convencional de la filosofía, al presentar la ética en clara contraposición a un humanismo que hace del hombre un sujeto trascendental y un autolegisador universal⁴⁸⁵. En otras palabras, el autor francés trastoca toda una tradición del pensamiento cuando sostiene que la crítica teórica y práctica del humanismo es la condición de posibilidad de la formulación de una ética. Se trata de una propuesta audaz para rebatir cualquier pensamiento que pretenda realizar una esquematización simple y superficial. El «antihumanista Foucault» sitúa a la ética en el eje de su pensamiento.

Sin embargo, hay que apresurarse a señalar para no dar lugar a malentendidos, que la ética de la que nos habla Foucault va más allá del humanismo en la medida en que arranca de los peligros de una comprensión antropológica del mismo. En ese sentido, la ética es la superación de una cierta concepción del humanismo, y es esa apuesta la que recorre de un extremo al otro el

⁴⁸³ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 215. Es preciso tener presente que estas cinco dimensiones son el trasfondo permanente del resto de esta investigación, aunque serán objeto de un análisis más acucioso en la tercera parte.

⁴⁸⁴ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit, p. 190.

⁴⁸⁵ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault*. Op. Cit, p. 172.

pensamiento foucaultiano. La búsqueda permanente de aquello que nos permitiría sobrepasar el límite de la negatividad radical. De hecho, la expresión más notable de este esfuerzo por rescatar un gesto afirmativo, la constituye el símbolo del mar evocado al final de *Las Palabras y las Cosas*. En el límite del mar se borra la figura del hombre y ahí mismo se anuncia lo abierto, la posibilidad ilimitada, la experiencia en la que nosotros tendremos que producir «**algo que aún no existe y que no sabemos que será y cómo será**»⁴⁸⁶.

Esa imagen de las orillas del mar, en donde el hombre se borra como un rostro de arena, ilustra la fragilidad de un sujeto que se inventa, se evapora y se vuelve a reconfigurar una y otra vez. Tal vez, ese mar próximo a los contornos del rostro de arena represente la posibilidad abierta de una ética como *estética de la existencia* que Foucault llegará a defender en cuanto creación de nosotros mismos como seres plurales y en permanente transformación. De ser así, el ejercicio destructivo de los escritos foucaultianos debería ser puesto en relación estrecha con un momento constructivo; la crítica radical con una apuesta; el antihumanismo extremo con una ética de lo intolerable. Si tal posibilidad fuese plausible, entonces la aportación foucaultiana, con sus laberintos y aberturas, podría leerse con la clave nietzscheana que afirma que siempre tras la piel del león se esconde la sonrisa de un niño.

*

⁴⁸⁶ Michel Foucault. *Colloqui con Foucault*. Conversación con Duccio Trombadori. Salerno, 1981, p. 65 y ss. Cit.: Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 125.

Segunda Parte

Genealogía y Ética: Una Historia Crítica del Presente

Segunda Parte

Genealogía y Ética: Una Historia Crítica del Presente

Como hemos visto, la reflexión foucaultiana, aborda principalmente dos campos temáticos. Por una parte, la *invención epistémica* del hombre como pieza clave en la configuración del saber moderno y, por otro lado, la producción de subjetividad en los *espacios normalizadores* de la modernidad. Estos dos ejes del pensamiento se articulan entre sí, como secuencias de un mismo proyecto de análisis crítico que posibilita la pregunta por el sujeto ético.

Sin embargo, cabe precisar que este planteamiento no supone un enfoque lineal del pensamiento de Foucault, que sitúe a la ética como tercer conjunto de problemas que se agrega a las anteriores temáticas del saber y del poder. Nada más difícil que organizar la obra del filósofo francés como un sistema unitario o como una suma de etapas independientes. Cualquier esfuerzo interpretativo de esta naturaleza resulta insuficiente, toda vez que el «método foucaultiano» parece seguir una *espiral hermenéutica*¹. Esto quiere decir que nuestro autor se reinventa sucesivamente a sí mismo y a sus escritos. Su pensamiento opera con una lógica experimental, en la que un momento específico resulta incomprensible si no consideremos los problemas anteriores que le han conducido a dicho punto. Por eso, Foucault siempre está realizando nuevas lecturas e interpretaciones de lo planteado por sus escritos precedentes, como si quisiera iluminar la secuencia de una trayectoria.

Ahora bien, una vez que hemos analizado cómo la crítica de la subjetividad conduce a la constitución de un nuevo objeto de estudio: el proceso de *autoconformación del individuo*, nos corresponde situar esta dimensión en el orden de su génesis y en el nivel de su dispersión histórica. Sería necesario explorar las diversas experiencias que, en el campo de la relación ética, se han configurado. Sin duda, un recorrido minucioso de estos procesos excede con creces los límites de esta investigación. Por esta razón, siguiendo los análisis foucaultianos, hemos optado por describir cuatro escenas de la genealogía de la ética.

Las dos primeras corresponden a la antigüedad grecorromana y fueron estudiadas por Foucault en los volúmenes segundo y tercero de su *Historia de la Sexualidad*. La tercera se refiere al cristianismo y su singular perspectiva de las *prácticas de sí*, aspecto que hemos estructurado organizando un conjunto disperso de escritos de Foucault sobre esta materia. Finalmente, la cuarta escena se presenta como el contexto problemático en el que se ubica la cuestión ética en el presente. Al

¹ Frédéric Gros. «Situación del Curso (1982)». *Op. Cit.*, p. 487

respecto, recogemos las reflexiones foucaultianas relativas a los principales procesos que han afectado a la sociedad moderna desde el siglo XVIII en adelante.

Es importante subrayar que la descripción de estas cuatro escenas no equivale a una concepción unitaria de la historia. Esta organización responde, por el contrario, a un afán ilustrativo que pretende que dimensionemos el componente problemático, coyuntural y actual que define a la ética. Mientras las críticas al sujeto y a la subjetivación concluían haciendo necesaria una nueva concepción de la subjetividad, la genealogía de la ética concluye estableciendo el nexo entre lo ético y lo político. Desde este punto de vista, el análisis de la dimensión histórica de la ética describe el contexto social y los límites políticos en que cabe pensar un nuevo enfoque de la subjetividad. Se procede entonces, nuevamente, por una *lógica de espiral* en la cual el desenlace de la investigación histórica le brinda todo su sentido. La historia de las *prácticas de sí* es una condición que hace posible la formulación de una ética como forma de resistencia.

En esta segunda parte de nuestro trabajo, y como primera cuestión, dilucidaremos los presupuestos filosóficos que orientan esta exploración foucaultiana de lo ético en la historia. En tal sentido, corresponde descubrir lo que significa, para el pensador francés, escribir la historia de nosotros mismos. Después de realizado este trabajo, abordaremos las distintas escenas de esta genealogía que funciona como historia crítica del presente. Cada una de ellas, serán estudiadas como momentos de una búsqueda que se inscribe en una filosofía del ensayo constante, que no pretende ser aleccionadora ni destructora; una filosofía que va hacia atrás, como todo aquel que quiere dar un gran salto².

² Dice Nietzsche: «¿Cómo, no va hacia atrás? Sí, pero entendéis mal a ese hombre cuando os quejáis de eso. Va hacia atrás como todo aquel que quiere dar un gran salto». Cfr.: Friedrich Nietzsche. *Más Allá del Bien y del Mal*. Madrid: Edaf, 1968, p. 568.

CAPÍTULO IV

Escribir la Historia

4.1 La caja de las herramientas

En el transcurso de su investigación sobre el estatuto de los discursos, las relaciones de poder-saber y las modalidades de constitución de la subjetividad, Foucault ha puesto en práctica diferentes herramientas analíticas. De todas ellas, solamente la arqueología fue objeto de una exposición detallada y específica, en una obra dedicada a dicha cuestión. En efecto, *La Arqueología del Saber* responde a las críticas que un análisis liberado de antropologismo había generado en tres obras anteriores: *La Historia de la Locura*, *El Nacimiento de la Clínica* y *Las Palabras y las Cosas*.

Allí se realiza una caracterización del enfoque arqueológico que conduce a tomar distancia respecto de algunos aspectos de tales obras. A *La Historia de la Locura* le reprocha la importancia que concede a la noción de experiencia, que aproxima la investigación peligrosamente a la idea de un sujeto anónimo y general de la historia³. De igual modo, a *El Nacimiento de la Clínica* le cuestiona el uso del concepto de «mirada», concepto fácilmente asimilable a la función unificante del sujeto en el plano cognoscitivo⁴. Con respecto a *Las Palabras y las Cosas*, verdadero centro de las críticas que dieron nacimiento a *La Arqueología del Saber*, se muestra más condescendiente, negando que se trate de un análisis en términos de totalidades culturales y justificando la equivocidad de la noción de *episteme* por la **«ausencia de abalizamiento metodológico»**⁵.

Sin embargo, más allá de estas precisiones y clarificaciones, todo este conjunto de escritos pertenecerían, en opinión de Foucault, a una misma empresa metodológica: la arqueología del silencio de la locura, la arqueología de la mirada médica y la arqueología de las ciencias humanas. Ahora bien, aunque estas obras guardan importantes y numerosas relaciones, en cuanto a los focos temáticos y a los problemas que desarrollan, desde la perspectiva de la herramienta analítica, poseen una diferencia que permite distinguir dos fases⁶. La primera es calificada retrospectivamente de «arqueológica», pese a que anticipa componentes de lo que será el enfoque de la genealogía. En esta fase, que denominaremos *seudo-arqueológica*, puede incluirse *La Historia de la Locura* y *El Nacimiento de la*

³ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber*. Op. Cit, p. 27.

⁴ *Ib.*, p. 89.

⁵ *Ib.*, p. 27.

⁶ Esta distinción la recogemos del trabajo de Jorge Álvarez Yágüez. Cfr.: Jorge Álvarez Yágüez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. Op. Cit, p. 84 ss.

*Clínica*⁷. Luego, cabría identificar una segunda fase: la conceptualización, propiamente tal, del método arqueológico. Allí deberíamos considerar dos obras poderosamente conectadas entre sí: *Las Palabras y las Cosas* y *La Arqueología del Saber*.

La legitimidad de esta distinción radica en el paralelismo existente entre *La Historia de la Locura* y *Las Palabras y las Cosas*. Foucault intentó establecer una relación entre estos dos trabajos, al señalar que la historia de la locura sería la historia de *lo Otro* y que la historia del orden de las cosas sería la historia de *lo Mismo*⁸. No obstante, si bien resulta acertada la descripción de un trabajo sobre la diferencia y de otro centrado en la identidad, existe un aspecto claramente distinto entre ambos tipos de «arqueología».

La Historia de la Locura concede un rol fundamental a una serie de prácticas que no pertenecen al campo del conocimiento (un ejemplo es el papel del hospital general creado en 1656) que determinan la configuración del saber psiquiátrico. La arqueología se comprende, entonces, como una exploración de este subsuelo histórico que configura y explica la experiencia mudable de la locura. *Las Palabras y las Cosas*, por el contrario, caracteriza en detalle cada mutación de un plano que corresponde exclusivamente al orden epistémico. Se trata de una arqueología como trabajo descriptivo, una investigación desplegada en la superficie de los discursos en tanto que hechos positivos, dónde no tiene cabida ni siquiera la tarea explicativa del devenir de estos conjuntos. No corresponde rebasar el nivel de la *episteme* en la exploración de la accidentalidad empírica del saber⁹.

Por su parte, *El Nacimiento de la Clínica* también se mantiene en un campo arqueológico en el cual se reconoce el rol de elementos no discursivos para la comprensión de las diversas transformaciones en nuestra percepción de la enfermedad y del quehacer médico. La puesta en tela de juicio de las estructuras hospitalarias, las exigencias en materia de derechos de ejercicio y enseñanza de la medicina, las políticas de asistencia y los intereses de clase, son algunos de los factores que la arqueología de la mirada médica considera, en su estudio del nacimiento de la medicina moderna. Así pues, *Las Palabras y las Cosas* parece ser la primera obra en la que se produce, en propiedad, el salto a un análisis puro de redes conceptuales, que no considera los acontecimientos sociales o políticos como factores relevantes¹⁰. Asimismo, *La Historia de la Locura* sería el primer escrito foucaultiano que atiende a ese universo de prácticas menores que delimitan el conocimiento y que posteriormente serán protagonistas del enfoque genealógico.

⁷ Este hecho será posteriormente reconocido por el propio Foucault. En el apartado del diccionario de Huisman de 1984, Foucault analiza retrospectivamente su obra y organiza una clara distinción entre dos tipos de análisis: aquel, característico de *Las Palabras y las Cosas*, y un segundo, en que incluye a *La Historia de la Locura*, *El Nacimiento de la Clínica* y *Vigilar y Castigar*. Cfr.: Michel Foucault. «Foucault». *Op. Cit.*, p. 365.

⁸ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. *Op. Cit.*, p. 9.

⁹ En *Las Palabras y las Cosas*, Foucault renuncia claramente al trabajo explicativo. Luego, este problema volverá a reaparecer en *La Arqueología del Saber*. Cfr.: Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. *Op. Cit.*, p. 57.

¹⁰ Jorge Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. *Op. Cit.*, p. 89.

La constitución del objeto «hombre» en el contexto del saber moderno, representa otro ejemplo de la diferencia de perspectiva entre la *seudo-arqueología* y la arqueología de las ciencias humanas. Esta última describe la invención del hombre como un suceso fundamentalmente discursivo en el que las prácticas sociales no han representado ningún papel esencial. Dicho planteamiento se distingue notablemente de la afirmación que en *La Historia de la Locura* se realiza sobre la experiencia de la locura como fuente de la comprensión científica del hombre¹¹. En efecto, la arqueología de las ciencias humanas hace del hombre una pieza compleja que constituye nuestro ordenamiento conceptual, mientras que la arqueología de la alienación encuentra en la experiencia moderna sobre la locura, determinada por prácticas como el asilo, un espacio en el que la verdad del hombre emerge de la insensatez.

Resulta plausible sostener, pues, que al emprender el proyecto de articulación y sistematización del método en *La Arqueología del Saber*, Foucault se encontraba ante dos arqueologías¹². En un primer momento, su investigación se decantó por el modelo discursivo, aunque posteriormente llegó a recuperar el punto de vista que enlaza las configuraciones del conocimiento con los elementos extradiscursivos. En tal sentido, solamente *Las Palabras y las Cosas* sería expresión de la aplicación concreta del enfoque arqueológico que propone *La Arqueología del Saber* y no así las primeras obras de los años sesenta. En lo siguiente subrayaremos algunas de las características principales de esta herramienta analítica.

a.-) Como hemos señalado, la arqueología no intenta poner en evidencia el sentido del discurso, sino su mero funcionamiento como acontecimiento, estableciendo las relaciones que corresponden entre diferentes series de acontecimientos discursivos¹³. Así se sitúa en la dimensión de la historia, en el devenir de los acontecimientos y no de las estructuras. Se trataría, en palabras de Davidson, de escribir una historia de los enunciados con pretensión de verdad, lo que implica la necesidad de aislar determinadas prácticas discursivas que operan en la producción de tales enunciados¹⁴. Dicha investigación arrojaría como resultado la constatación de que existen reglas que hacen posible el despliegue de diferentes enunciados y sistemas que condicionan su transformación.

Estas reglas y sistemas, aunque determinan la articulación del discurso, no son conscientes para los sujetos parlantes; no se fundamentan en la función epistemológica del sujeto; ni tampoco responden a determinaciones institucionales, sociales o económicas, que pudieran inscribirse por la fuerza en la superficie de los

¹¹ *Ib.*, p. 90.

¹² *Ib.*, p. 91.

¹³ Michel Foucault. «Diálogo sobre el Poder» («Dialogue on Power», en: S. Wade (comp.) *Chez Foucault*. Los Ángeles: Circabook, 1978, pp. 4-22), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales – Vol. III. Op. Cit.*, p. 61.

¹⁴ Arnold Davidson. «Arqueología, Genealogía, Ética», en: David Couzens (comp.) *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.

discursos¹⁵. Según Dreyfus y Rabinow: «**los sistemas de formación no son ni reglas formales trascendentales ni leyes empíricas abstractas**»¹⁶. Estos sistemas vendrían a residir en el mismo discurso y podrían ser identificados a partir de la regularidad de una práctica. De esta manera, la arqueología aparece como una apuesta por articular un enfoque positivista en el análisis de las formaciones discursivas.

Dados estos criterios, el trabajo arqueológico consistiría en confeccionar el archivo de los acontecimientos discursivos. Habría que extraer, registrar y describir los enunciados que ha puesto en juego nuestra cultura, sin apelar a nociones como las de tradición, influencia, causalidad o mentalidad. Estos conceptos retrotraerían la investigación a un análisis que busca al margen del universo discursivo, la positividad de lo dicho. Por ende, la arqueología apuntaría hacia una operación de «desaprendizaje agresivo» de las nociones que un cierto relato historiográfico ha formulado: unidad, sentido y continuidad, entre otras¹⁷. Tendríamos que saltar este obstáculo para avanzar en la descripción del dominio de los enunciados, en su historicidad propia. He aquí el objetivo último de la arqueología.

Para Dreyfus y Rabinow este proyecto de construir una historia de los discursos, antagónica a la tradicional historia de las ideas, fracasa por la oscilación permanente que le define. Aunque la caracterización de la arqueología insista en el talante descriptivo de su exploración, Foucault no puede evitar en varias oportunidades preguntarse por aquello que explica las mutaciones descritas. Al aventurar una respuesta que *Las Palabras y las Cosas* no ofrecía, *La Arqueología del Saber* tensiona la formulación del método, reproduciendo el esquema de duplicación característico del pensamiento moderno. En este trasfondo problemático tiene un papel principal la noción de *episteme*, la cual constituyó desde su primera enunciación un concepto polémico y equívoco.

La oscilación del enfoque arqueológico consistiría, en opinión de Dreyfus y Rabinow¹⁸, en una extraña alianza entre las reglas comprendidas como regularidades descriptivas del discurso y las reglas entendidas como fuerzas operativas del mismo. Por una parte, se habla de una «**descripción de las cosas dichas, en tanto precisamente que han sido dichas**»¹⁹, sin recurrir a ninguna interpretación ni a ningún elemento latente en la manifestación efectiva del lenguaje. Por otro lado, se pretende «**determinar el principio según el cual han podido aparecer los únicos conjuntos significantes que han sido enunciados**»²⁰, es decir, delimitar aquello que explica la aparición de unos enunciados y no de

¹⁵ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber*. Op. Cit, p. 122.

¹⁶ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 101.

¹⁷ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Op. Cit, p. 56.

¹⁸ Toda la argumentación que desarrollamos sobre el fracaso metodológico de la arqueología, se basa en el planteamiento de Dreyfus y Rabinow. Cfr.: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 101 ss.

¹⁹ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber*. Op. Cit, p. 184.

²⁰ *Ib.*, p. 201.

otros. De tal modo, la arqueología parece dudar entre permanecer en el mero nivel de las descripciones, o intentar la explicación de las actuaciones verbales.

Este doble movimiento responde a una dificultad concreta con la que se enfrenta Foucault. Su análisis descubre, en cierto punto, que las prácticas discursivas ejercen su poder en la formación de objetos y sujetos; pero, por otro lado, los requisitos de su enfoque metodológico le impiden explicar su *modus operandi* a través de leyes objetivas o reglas subjetivas. La solución a ese problema va a consistir en sostener que las reglas se dan en un nivel formal, que no es ni físico, ni intencional. Estas reglas formales son las que harán posible la descripción de la sistematicidad de las prácticas y son, al mismo tiempo, aquéllas a las cuales se les atribuirá una eficacia causal respecto al discurso.

Así pues, la arqueología formula por sí misma un problema que la contradice. Se despliega más allá de la pretensión descriptiva que la caracteriza para centrarse en la idea de un discurso regido por reglas cuya eficacia productiva resulta necesario dilucidar. Rebasando la tarea original que se propuso de descripción pura de los hechos discursivos. Esta tensión interna de la arqueología puede observarse en el carácter de «método en curso» que ella posee desde un principio. Tal circunstancia se expresa en el planteamiento de la discontinuidad epistémica, al cual ya hemos hecho mención, donde la arqueología de las ciencias humanas suspende cualquier intento de explicación del régimen discursivo²¹. También puede constatarse en la misma exposición retrospectiva del método, lo que parece traslucir dificultades inherentes a la modalidad del análisis y el asentamiento inestable del enfoque en juego. No obstante, aquello que mejor puede ejemplificar la inestabilidad de la arqueología, es el uso de la noción misma de *episteme*.

En efecto, el arqueólogo describe el sistema de transformaciones de las ciencias humanas porque se encuentra más allá del mismo. Es decir, el trabajo descriptivo solamente es factible con aquellos discursos que han dejado de ser los nuestros y en tanto nuestra propia práctica discursiva como arqueólogos corresponde a otro horizonte epistémico. Esto supone, nuevamente, la existencia de dos niveles arqueológicos: el de las reglas que han hecho posible las prácticas discursivas en las que se ha configurado un saber positivo acerca del hombre; y el del *a priori histórico* que hace posible cualquier teoría, así como también el propio mirar del arqueólogo. Tales niveles, en principio diferenciados, van a solaparse en el instante que el arqueólogo plantee el problema de explicar el tránsito de una *episteme* a otra, conduciendo al método hacia su propio límite.

Como se ha mencionado, la arqueología se ha aplicado con toda propiedad solamente al campo de las ciencias humanas²². Dicha investigación específica consiste en una crítica al dogmatismo antropológico que atraviesa al

²¹ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit, p. 57.

²² Hemos señalado que *La Historia de La Locura* y *El Nacimiento de la Clínica* no corresponderían exactamente al modelo arqueológico expuesto en *La Arqueología del Saber*. Solamente se aproximaría a dicha perspectiva, la arqueología de las ciencias humanas escrita unos pocos años antes. Además, en las últimas páginas de *La Arqueología del Saber*, Foucault sueña con distintas exploraciones arqueológicas que, en sentido estricto, jamás llegaron a concretarse.

saber moderno y, en particular, al carácter oscilante y circular de la *analítica de la finitud*. Pero la propia arqueología de las ciencias humanas parece reproducir la figura del *doble empírico trascendental* y del *doble del cogito y lo impensado*. Así como las ciencias humanas se caracterizan por identificar su objeto de estudio con su propia condición de posibilidad, la arqueología parece repetir ese esquema cuando intenta **«pasar de un análisis que transforma las positividades en elementos, a una analítica que proporciona el fundamento de la posibilidad de su propio método y de sus objetos»**²³.

La *analítica de la finitud* supone que el pensamiento se establece en una referencia interminable a la finitud, que busca alcanzar desde el límite su propio fundamento. Con ello se duplica en una serie de estrategias fútiles que lo conducen una y otra vez a girar sobre sí mismo. La arqueología no resultaría completamente ajena a esta lógica de una finitud que se responde a sí misma a través de la experiencia, puesto que el discurso se responde a sí mismo y constituye en la figura de *lo Mismo* tanto un conjunto de prácticas con sus regularidades y limitaciones sujetas a una descripción positiva, como la condición de posibilidad de las reglas que rigen esa práctica.

De esta manera, la arqueología efectúa un doble movimiento que es equivalente al *duplicado empírico trascendental*. Por una parte, establece ciertas regularidades en las prácticas discursivas. Se trata de reglas positivas que permiten registrar los enunciados en el archivo (momento empírico). Por otro lado, dichas regularidades son presentadas como **«condiciones de ocurrencia de los enunciados»**²⁴. Así se pretende explicar que los actos de habla producidos eran los únicos que podían generarse en determinada época (momento trascendental). Por tanto, la arqueología realiza un salto de lo empírico a lo trascendental, de la mera descripción a la prescripción, de las regularidades a la regulación²⁵, de un estudio empírico del hecho discursivo a una analítica del inconsciente de nuestro saber que determina el horizonte de lo decible y el límite de nuestra experiencia. Este último nivel, Foucault pretendió describirlo con claridad bajo el concepto de *a priori histórico*.

Sin embargo, éste no es el único movimiento de duplicación en que incurre la arqueología, ya que también reproduce el esquema del *duplicado del cogito y lo impensado*. En efecto, lo impensado en la arqueología guarda relación con las reglas que rigen las formaciones discursivas, puesto que éstas no son accesibles para los hablantes. A dicho sistema de reglas no consciente, se orienta la recuperación arqueológica de lo impensado; operación que solamente puede realizarla el arqueólogo desde su posición privilegiada. Como se verá, se trata de un recuperación «retrasada» dado que los sujetos hablantes y el arqueólogo no ocupan las misma posición y existe un desfase histórico entre ellos. En tal sentido, puede

²³ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 113.

²⁴ *Ib.*, p. 114.

²⁵ *Idem*.

decirse que la arqueología funciona exclusivamente como «estudio del pasado», lo que implica que el horizonte de posibilidad de sí misma le es retirado y sustraído siempre e inevitablemente. La arqueología condena al pensamiento a la tarea incesante de pensar lo impensado puesto que toda arqueología oscilará aguardando la eventualidad de una arqueología futura.

Pese a esto, en la mirada al pasado se encuentra la fortaleza del enfoque arqueológico: negar la idea de un origen oculto o de un sentido profundo dentro o fuera de la historia. Cuestionando la verdad de la historia y la condición del hombre como fundamento, la arqueología se desliga de las categorías centrales del pensamiento moderno. Pero, por otro lado, articula una suerte de versión «posthumanista» de la *analítica de la finitud* y sus dobles que la coloca en el interior de aquéllo respecto de lo cual precisamente intenta tomar distancia.

En una conclusión apresurada, podría hablarse de fracaso metodológico si afirmamos que a Foucault sólo le interesa configurar un método para el estudio de los sistemas de conocimiento. Esto último es lo que suponen Dreyfus y Rabinow, al considerar la obra del filósofo francés como una sucesión de métodos (cosa que desde el principio sugiere el título del libro de los autores americanos) y declinar explorar aquello que es común a las diversas estrategias analíticas que Foucault pone en práctica escrito tras escrito²⁶.

A nuestro entender, la inquietud foucaultiana consiste en desarrollar herramientas de análisis que permitan comprender la historia de las ciencias humanas y el papel que le es asignado a la subjetividad en dicho proceso. El problema de investigación prima sobre cualquier especulación metodológica²⁷, lo que se traduce en el hecho de que frente a las nuevas aristas que va adquiriendo un problema se acceda a una mayor reflexividad sobre el método. Así, uno y otro van cambiando, el problema y las estrategias van siendo objeto de ensayos y correcciones permanentes. Por ello, en sentido estricto, la arqueología no fracasa y tampoco existe una ruptura radical del método. Lo que ocurre es un agotamiento de sus potencialidades como estrategia que ella misma hace evidente al preguntarse por aquello que explica las regularidades discursivas aisladas en una primera fase descriptiva. La arqueología supone un modo de pensar que llevado a su límite abre espacio a un pensamiento que rebasa las limitaciones. No se trata de un fracaso, sino de una transformación.

Los planteamientos de *El Orden del Discurso* constituyen el punto de inflexión en este proceso por el cual la arqueología se enfrenta a sus límites. Allí el análisis foucaultiano continúa situado en el nivel de las prácticas discursivas, pero su propósito ya no se limita a la descripción de sus regularidades y a la explicación de las formas de regulación de los enunciados. Ahora emerge una preocupación singular por las prácticas de control que afectan al discurso. En tal sentido, éste ya

²⁶ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit, p . 19.

²⁷ Quizás debe interpretarse desde esta perspectiva que el único libro metodológico de Foucault sea precisamente una obra coyuntural que responde a la serie de críticas que se habían formulado, en su momento, a *Las Palabras y las Cosas*.

no se encuentra únicamente formado por regularidades sino que también lo compone un poder que impone, limita y excluye los enunciados, cercando la libre circulación de la palabra. El poder refiere el desarrollo de una necesidad ideal en los discursos para conjurar el peligro del azar, la discontinuidad y la materialidad de los mismos²⁸. Desde esta nueva variable, la arqueología alcanza un «estado de madurez» en el cual reconoce dos series de problemas: los relativos a las reglas de formación de los discursos y los relacionados con los procedimientos de control, selección y redistribución de la producción discursiva.

Por eso, Foucault comienza a hablar desde *El Orden del Discurso* de dos tipos de investigación. A la primera de ellas la denomina: *análisis genealógico* y se caracteriza por seguir la pauta dada por tres principios metodológicos: *discontinuidad, especificidad y exterioridad*²⁹. El primero de estos criterios plantea que aunque existan procedimientos de control del discurso, ello no implica que más allá de los mismos se encuentre un discurso ilimitado, continuo y silencioso³⁰ que fuese necesario recuperar de la sombra a la que ha sido condenado por una suerte de «gran rechazo». Para Foucault los discursos son prácticas discontinuas.

El segundo criterio niega la idea de un discurso pletórico de significaciones, con una cara legible que deberíamos descifrar, para presentarlo como una violencia que se ejerce sobre las cosas, una práctica que les imponemos³¹. Finalmente, el tercer criterio sostiene que no existe un núcleo interior y oculto del discurso, razón por la cual es preciso dirigir el análisis **«hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites»**³². Esto implica orientar el análisis del discurso a partir del discurso mismo sin recurrir a la interioridad de una conciencia o de un pensamiento. En suma, el análisis genealógico estudia la formación dispersa, discontinua y regular de los discursos³³.

La segunda de las modalidades de investigación recibe el nombre de *análisis crítico* y se encuentra determinada por un principio metodológico fundamental: el *trastocamiento*. Esto significa que el análisis debe realizar una operación de inversión de las figuras del enfoque tradicional donde se reconoce la fuente de los discursos y el sustento de su continuidad (autor, disciplina, voluntad de verdad) para convertirlas en formas de rarefacción del discurso³⁴. Así pues, su trabajo se centra en los procedimientos de control y dado que reconoce el rol clave del poder en el recorte de los discursos, representa el primer antecedente de las

²⁸ Michel Foucault. *El Orden del Discurso. Op. Cit.*, p. 59.

²⁹ *Ib.*, p. 60.

³⁰ *Ib.*, p. 52.

³¹ *Ib.*, p. 53.

³² *Idem.*

³³ Michel Foucault. *El Orden del Discurso. Op. Cit.*, p. 64. Como se observará, se trata de una reformulación de lo que Foucault había llamado anteriormente: *arqueología*. Aquí opta por el nombre de *genealogía*, que resulta paradójico frente a lo que será el posterior desarrollo, en los años setenta, de la genealogía aplicada a la prisión y a la sexualidad. Todo esto demuestra las dificultades de «identidad» que progresivamente iba acumulando la arqueología del saber.

³⁴ *Ib.*, p. 52.

herramientas analíticas que Foucault pondrá en práctica en obras como *Vigilar y Castigar* o *La Voluntad de Saber*.

Resulta preciso subrayar que en *El Orden del Discurso*, aquello que se denomina *análisis genealógico* y *análisis crítico* es limitado a una investigación que se desarrolla en un nivel discursivo. Además, para Foucault, se trata de dos trabajos complementarios, de dos tareas nunca separables³⁵. En tal sentido, el modelo crítico sería una especie de propedéutica para el resto de la exploración arqueológica (que en este texto recibe el nombre de «genealógica»). Una vez señaladas las formas de control que afectan al discurso, «desmitificadas» las funciones tradicionales que pretenden establecerse como instancia fundamental y creadora de los discursos, se hace necesario recurrir a los principios de *discontinuidad, especificidad y exterioridad* del análisis.

El trabajo crítico-genealógico abordaría los discursos como conjuntos de acontecimientos, poniendo en juego nociones como: regularidad, azar, discontinuidad, dependencia y transformación³⁶. Subyace en este planteamiento, el estatuto difícil del concepto de acontecimiento, cuyo sentido no corresponde a una sustancia, ni a un accidente, ni a un proceso determinado. El acontecimiento es un término de «naturaleza compleja» porque no pertenece al orden de los cuerpos y, por otro lado, sí participa del nivel de la materialidad en cuanto su sitio es la relación, la coexistencia y la dispersión de elementos materiales³⁷. Como señala Foucault en *Theatrum Philosophicum*: **«el acontecimiento- la herida, la victoria-derrota, la muerte- es siempre efecto, perfecta y bellamente producido por cuerpos que se entrechocan, se mezclan o se separan; pero este efecto no pertenece nunca al orden de los cuerpos: impalpable, inaccesible batalla que gira y se repite mil veces...»**³⁸.

Por ello, puede señalarse que el trabajo crítico-genealógico aquí esbozado se sitúa, para Foucault, en la paradoja de una filosofía del acontecimiento que intenta articular una lógica más compleja ante el materialismo de lo incorpóreo³⁹. Esto supone que la arqueología foucaultiana se abre a un cierto indeterminismo, que toma distancia respecto al énfasis reglamentista que caracterizaba su formulación en *Las Palabras y las Cosas* y *La Arqueología del Saber*⁴⁰. Se trata de una mayor inquietud por la variable del azar en la producción de los acontecimientos, lo cual refleja la influencia progresiva que la genealogía nietzscheana iba adquiriendo sobre el arqueólogo de las ciencias humanas.

³⁵ *Ib.*, p. 64.

³⁶ *Ib.*, p. 56 y 57.

³⁷ *Ib.*, p. 57.

³⁸ Michel Foucault. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1995, p. 17 (*Theatrum Philosophicum*. París: Minuit, 1970).

³⁹ Todo el planteamiento de *El Orden del Discurso*, responde a una clara influencia del pensamiento de Deleuze. Este último desarrolla el concepto de acontecimiento en su obra del año 1969: *Lógica del Sentido* (Barcelona: Paidós, 1989). Foucault dedicó dos densos artículos al estudio de los planteamientos de Deleuze: «Theatrum Philosophicum» y «Ariadna se ha Colgado».

⁴⁰ Jorge Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. Op. Cit, p. 117.

Como dijimos anteriormente, la arqueología se desenvuelve en el nivel discursivo de las reglas que norman y gobiernan los enunciados. Dentro de dicho contexto, las prácticas sociales o institucionales (el nivel *extradiscursivo*) solamente se consideran como inteligibles o influyentes en tanto se corresponden con las reglas epistémicas vigentes⁴¹. Ahora bien, luego que la arqueología alcanzara su límite en la formulación del problema explicativo «por qué estos enunciados y no otros» y después de que el trabajo crítico-genealógico introdujera la cuestión del poder, el siguiente paso consistió en reconocer que las prácticas discursivas son inteligibles por relación con un conjunto de prácticas *extradiscursivas*. La suma de estos tres momentos, entonces, articula la aparición de una nueva estrategia de investigación: la genealogía.

b.-) La genealogía obedece a la tarea de desplegar un *pensamiento extremo* que busca **«pensar las condiciones históricas de la existencia moderna y dirigir el pensamiento a pensar de otra forma y reflexionar su propia historia en otro sentido»**⁴². En esta perspectiva, la investigación que aquí nace se inspira claramente en la filosofía crítica de Nietzsche. Efectivamente, así queda expresado en un texto capital para este nuevo enfoque: *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* donde Foucault, a la vez que realiza un ejercicio monográfico de la obra del filósofo alemán, identifica aquellos aspectos que caracterizarán su metodología analítica desde dicho escrito en adelante.

En tal sentido, como primera cuestión, cabría entender a la genealogía como un modo de análisis que se opone al **«desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales»**⁴³. Se trata de disolver y desmentir las supuestas unidades o identidades en que se apoya una cierta concepción de la historia. Entre estas, hay una categoría nuclear y en la cual la genealogía concentra su esfuerzo crítico: la noción de origen («*ursprung*»). Dicha noción apela a un supuesto fundamento de la historia, a la existencia de una esencia de las cosas que correspondería descubrir, a una identidad que se encontraría camuflada en medio de los accidentes y de los hechos.

Por el contrario, la genealogía desplaza este criterio de un sustrato último de la realidad, revelando que no hay tal secreto esencial, que eso que llamamos esencia fue construido, pieza a pieza, con un material completamente ajeno a la idea de fundamento⁴⁴. La historia genealógica señala la artificialidad de nuestros conceptos más queridos: la racionalidad, el sujeto, la verdad. Se sospecha de las pretensiones de universalidad de estos últimos y ello se traduce en una operación analítica que historiza las grandes abstracciones, colocándolas en conexión con el

⁴¹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 123.

⁴² Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Op. Cit, p. 257.

⁴³ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-Textos, 2000, p. 13. («Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire», en: Michel Foucault (Et. Al.) *Hommage a Jean Hyppolite*. París: Presses Universitaires de France, 1971, pp. 145-172).

⁴⁴ *Ib.*, p. 18.

azar, las pasiones, la necesidad de vencer y el cruce de las voluntades. En otras palabras, la genealogía no intenta refutar estos universales suprahistóricos sino más bien situarlos en el proceso real de su funcionamiento empírico⁴⁵. Como señala Morey, no se busca hacer aparecer la verdad de nuestro pasado, sino mostrar el pasado de nuestras verdades⁴⁶.

En consecuencia, se confronta el recurso al origen, la verdad o la esencia con la afirmación de lo azaroso de los comienzos. Se pretende conjurar con la historia la quimera del origen⁴⁷. En tal contexto, Foucault considera que el uso por parte de Nietzsche de la expresión *procedencia* («*herkunft*») denota el objeto propio de la genealogía⁴⁸. Esto significa que la genealogía se orienta a la búsqueda de los comienzos, mas no con el propósito de rearmar una continuidad de los sucesos o alumbrar una coherencia causal que ilumine el sentido del presente. Lo hace con el fin de ingresar en el complejo espiral de dispersiones **«que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros»**⁴⁹. La tarea consiste en escribir la historia conservando el carácter accidental del que procede lo actual.

Ahora bien, con todo esto, se persigue producir un efecto sobre lo que conocemos y lo que somos: mostrarnos que **«no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente»**⁵⁰. Por ende, la narración de la *procedencia* es un quehacer peligroso, que no fundamenta sino que remueve y aproxima al abismo⁵¹; agita lo que permanecía en calma; fragmenta lo que se creía continuo. La genealogía no levanta ninguna sólida ni reluciente base epistemológica en la cual podamos refugiarnos⁵². Introduce la aleatoriedad del acontecimiento que, como ya indicáramos, se establecía como meta del trabajo crítico-genealógico definido en *El Orden del Discurso*. Esto significa que la genealogía se inscribe en una filosofía del acontecimiento donde la diferencia es liberada y no prisionera de un pensamiento que, bajo la forma de la contradicción, silencia el estallido subversivo de *lo Otro* en la salvación de lo idéntico⁵³. En una palabra, pensando diferencialmente la diferencia pretende leer la historia sin apelar a la dialéctica.

El relato genealógico nos coloca a la deriva de una herencia histórica donde no es posible construir una identidad. Un movimiento sísmico parece asolar el precario suelo de nuestras certezas. Los avatares, las discontinuidades y la fragmentación de la historia exponen al hombre a una serie de regímenes que lo modelan. Nada en el individuo es fijo, nada en él escapa a la historia, lo discontinuo se introduce en su propio ser. Ni siquiera su propio cuerpo escapa a esta dispersión material, haciendo imposible que el hombre puede reconocerse en él. Esta

⁴⁵ Germán Cano. «Nietzsche y Foucault: La Exploración Genealógica como Condición de Posibilidad de Nueva Historia». *Revista de Filosofía Anábasis*, Año III, N°4, 1996, p. 76.

⁴⁶ Miguel Morey. *Lectura de Foucault*. Op. Cit., p. 23.

⁴⁷ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Op. Cit., p. 23.

⁴⁸ *Ib.*, p. 24 ss.

⁴⁹ *Ib.*, p. 27.

⁵⁰ *Ib.*, p. 28.

⁵¹ Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Op. Cit, p. 130.

⁵² Arnold Davidson. «Arqueología, Genealogía, Ética». Op. Cit, p.247.

⁵³ Michel Foucault. *Theatrum Philosophicum*. Op. Cit, p. 32.

maleabilidad del cuerpo, según Dreyfus y Rabinow, no significa solamente que el cuerpo pueda ser objeto de diversos tipos de experiencia, sino que todo aspecto y cada detalle de su composición pueden ser modificados completamente si se recurre a las técnicas apropiadas⁵⁴. Así lo demuestran las tecnologías políticas del cuerpo en la sociedad disciplinaria, donde una extensa organización social lo divide, lo constituye y lo manipula⁵⁵.

En suma, la genealogía es una aventura contra toda estabilidad tranquilizadora; una operación absoluta de socavamiento del sujeto cuyo resultado es el desenmascaramiento del supuesto de la identidad esencial y de la unidad del yo. Desde dicha labor, emerge la condición plural que nos habita, las innumerables almas que se enfrentan en nosotros y los sistemas que se cruzan y se dominan unos a otros⁵⁶. Abandonar la historia con sentido absoluto equivale a despedirse de su protagonista: el sujeto unitario. Solamente en dicho desprendimiento se alcanza el sentido último del quehacer genealógico. Dice Foucault: **«si la genealogía plantea a su vez la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos, o de las leyes que nos rigen, es para sacar a la luz los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad»**

⁵⁷

De esta forma, puede observarse cómo la genealogía desarrolla el trabajo de la crítica a la categoría de sujeto y a las modalidades de producción de la subjetividad. La crítica del sujeto articulada por la arqueología de las ciencias humanas comparte con el enfoque genealógico una interpretación de la historia sin referencia a un sujeto trascendente en relación con el campo de los acontecimientos. De modo equivalente, puede decirse que la crítica a las formas de subjetivación es genealógica, en tanto ilustra con la historia, la elasticidad de un sujeto modelado por dispositivos de poder-saber.

Desde esta segunda perspectiva, puede identificarse otro importante rasgo característico de la genealogía: su análisis coloca en el centro de la reflexión los problemas de las sociedades modernas vinculados con las relaciones de poder⁵⁸. En su monografía sobre Nietzsche, Foucault observa la tematización de este elemento en la expresión del filósofo alemán: *emergencia* («*entstehung*»)⁵⁹. En efecto, la *emergencia* de los acontecimientos remite a una confrontación o a un enfrentamiento de fuerzas. Deleuze también lo entiende así cuando, comentando la

⁵⁴ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit., p. 131.

⁵⁵ Dreyfus y Rabinow se plantean la interesante pregunta de si a partir del análisis de Foucault cabría afirmar o negar la existencia de estructuras invariantes del cuerpo. Cfr.: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit., p. 132 ss. Sobre esta materia, resulta también muy atinente la conversación que establece Foucault con Moriaki Watanabe el 22 de abril de 1978. Allí esboza una breve historia política y económica del cuerpo que muestra claramente que no se trata de una filigrana, un espacio en que se inscriben las marcas del poder, sino de una entidad producida en sentido pleno. Cfr.: Michel Foucault. «La Escena de la Filosofía». Op. Cit., p. 164 ss.

⁵⁶ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Op. Cit., p. 66.

⁵⁷ *Ib.*, p. 69.

⁵⁸ Arnold Davidson. «Arqueología, Genealogía, Ética». Op. Cit., p. 248.

⁵⁹ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Op. Cit., p. 33.

obra nietzscheana, afirma: **«la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo»**⁶⁰. Cuando se habla en este contexto de una cosa, nos referimos a un fenómeno institucional o a un elemento cognoscitivo cuya configuración se produciría en este plexo de luchas.

Recomponer el escenario de la *emergencia* no puede significar restablecer el sentido o la continuidad de un sometimiento, sino recorrer el hilo del juego azaroso de las dominaciones. El conflicto representa el *no-lugar* en que se ubica la tensión de los adversarios, el espacio o el intersticio en el que se lleva a cabo una diferenciación o la imposibilidad de un lugar de reconciliación para las voluntades en disputa⁶¹. La historia se mueve a partir de la apertura de estas zonas de *emergencia* y no por la acción de un sujeto individual o colectivo. La batalla define y libera un espacio en el que posteriormente emergen las subjetividades. El conflicto preexiste a la disposición belicosa o pacífica de los sujetos⁶².

La genealogía, entonces, será la historia de estas escaramuzas, el relato de los rituales de poder. Dice Foucault: **«únicamente en estas relaciones de lucha y poder, en el modo como las cosas y los hombres se odian, luchan, intentan dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, es como se comprende en qué consiste el conocimiento»**⁶³. Aquí, claro está, reside un gesto subversivo de la exploración genealógica con respecto a una tradición filosófica que ha pensado el conocimiento en relación con la adecuación al objeto, la unidad de las cosas o la verdad universal.

Dicho gesto involucra también un efecto político, pues en la medida en que la genealogía recupera una memoria de las luchas sociales, desentierra el encuentro de fuerzas que la historia había relegado al silencio⁶⁴. Se trataría de liberar los saberes históricamente sometidos, las experiencias excluidas del psiquiatrizado o del hombre infame, para hacerles capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. Semejante combate político contra los discursos totalizantes, que una genealogía de la

⁶⁰ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2002, p. 10.

⁶¹ Dreyfus y Rabinow han observado que en la idea de intersticio subyace el interés de Foucault por despejar totalmente de psicología la noción de *emergencia*. En esto puede encontrarse una diferencia entre Nietzsche y Foucault. Para este último, las motivaciones psicológicas serían más bien el resultado de estrategias sin estrategias. Cfr: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit., p. 129 y 130.

⁶² Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit., p. 130. Respecto a este conflicto, es importante destacar que implica una escena de franca desigualdad entre las fuerzas. Solamente en esa diferencia cualitativa de las energías el conflicto estalla y no tiene cabida la tregua. Este hecho explica el cuestionamiento que hace Foucault al planteamiento clásico de Hobbes, sobre la guerra de todos contra todos como piedra angular del orden político. Para el filósofo francés, Hobbes concibe un conflicto primitivo que necesariamente debe darse en el plano de las representaciones y que consiste en el temor de los unos por los otros. La amenaza mutua que representan las partes enfrentadas explica la suspensión de la lucha y el establecimiento del orden. Entonces, continúa Foucault, para Hobbes el pacto social tendría como prerequisite la igualdad de las partes en el intercambio de peligrosidad, única forma de que se genere la tregua, y no el conflicto real. Al negar las diferencias, afirmando la posibilidad del fin del conflicto, Hobbes niega la esencia misma del estado de guerra. Cfr.: Michel Foucault. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Op. Cit., p. 88 ss.

⁶³ Michel Foucault. *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Op. Cit., p. 181.

⁶⁴ Julian Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Op. Cit., p. 277.

dispersión y la fragmentación podría realizar, tendría que permitir acumular un saber sobre las luchas, así como la utilización táctica de ese conocimiento en las coyunturas actuales. En tal sentido, el trabajo genealógico se cruza con la actualidad, aspecto sobre el cual volveremos más adelante.

Digamos, por ahora, que la genealogía realiza lo que Nietzsche denominaba: *historia efectiva* («*wirkliche historie*»), que se opone a cualquier forma de metafísica o perennidad para reintroducir **«en el devenir todo lo que habíamos creído de inmortal en el hombre»**⁶⁵. No hay en el pasado un sentido que nos reconcilie con el presente, ni en el futuro una promesa que nos salve. El análisis se desmarca ostensiblemente del papel que puede jugar una forma de historia que se narra en términos de **«una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma»**⁶⁶. Se nos arroja a la realidad menos complaciente de los intereses mezquinos y del fragor de la batalla.

En este punto, el tema de la verdad es una cuestión capital. El genealogista recela de que la verdad siga siendo tal verdad cuando se le retira el velo, que aquella emerja de los subterráneos de la realidad para oponerse a la apariencia, que no sea otra cosa que una idea inútil y superflua: la historia de un error⁶⁷. Existiría una falsedad de raíz en el supuesto de un conocimiento verdadero, ya que allí se desconoce el juego de instintos, impulsos, deseos, miedos y voluntad de apropiación que participa de la creación de una verdad aparentemente inmaculada. La verdad es sorprendida en una intimidad sospechosa con el poder, ejerciendo un doble papel que resulta imputable por parte del genealogista.

Primero, como una ficción que es puesta en juego por una voluntad. Esto significa que ella nunca es neutral, dado que siempre contiene la violencia de los partidos tomados y evidencia la injusticia sobre la que reposa todo conocimiento⁶⁸. En segundo lugar, como fuente vehiculizadora de mecanismos de sometimiento, lo que implica que, con la verdad, no se nos ofrece ni una salida ni una salvación. Ella tiene efectos concretos sobre la individualidad. Su formulación no tiene lugar si no es acompañada de unos costos específicos. En una entrevista de 1983, Foucault lo expresaba así: **«¿a qué precio el sujeto puede decir la verdad sobre sí mismo? ¿a qué precio puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo en tanto que loco?»**⁶⁹. La respuesta a este problema implica comprender que la voluntad de verdad es indisociable de un gasto cuya expresión elemental es el recorte de la subjetividad.

La genealogía conduce a la conclusión de que no hay verdad que se escriba con mayúsculas, sino múltiples verdades producto de diversas luchas. Este carácter nominal, histórico y pluralista de la verdad impulsa al genealogista a

⁶⁵ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Op. Cit., p. 45.

⁶⁶ *Ib.*, p. 44.

⁶⁷ *Ib.*, p. 22.

⁶⁸ *Ib.*, p. 70.

⁶⁹ Michel Foucault. «Estructuralismo y Postestructuralismo» («Structuralism and Post-Structuralism»). Conversación con Gérard Raulet. *Telos*, Vol. XVI, N° 55, primavera de 1983, pp. 195-211), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III*. Op. Cit, p. 319.

ingresar en la espiral de las interpretaciones. Dado que los sentidos profundos de la historia, las cumbres inaccesibles de la verdad y los interiores oscuros de la conciencia son meros artificios, no es posible una interpretación que sea descubrimiento y que tenga como desenlace el conocimiento por fin conquistado. La interpretación genealógica, entonces, deberá entenderse como una labor permanente y continua. Como dice Foucault en 1964: **«no hay nada absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos»**⁷⁰. Así pues, el intérprete se sumerge en la labor infinita de la interpretación, disuelve hasta su propio rostro en el coro interminable de los signos que se responden unos a otros.

El genealogista, como maestro de la interpretación, realiza un trabajo minucioso y diseccionador de las verdades atesoradas por la cultura. Podría decirse que ejercita una anatomía de las interpretaciones, no para revelar *lo no dicho, lo reprimido o lo inconsciente*⁷¹ que pudiera subsistir en ellas, sino para verlas desde otro ángulo, con la mirada puesta en los detalles banalizados de las cosas. Eso implica un *quehacer gris* que se afana con documentos y archivos prácticamente olvidados. El objetivo de tal empresa es aportar una nueva perspectiva de lo que por largo tiempo ha sido conocido. No se trata de un ejercicio erudito y positivista sin más, peligro en el cual podía caer el archivo arqueológico de lo dicho. El nuevo prisma que se busca guarda relación con el carácter impositivo que atraviesa las interpretaciones.

Desde este criterio, se recorre la topografía de lo lejano, no por un culto al pasado, sino más bien por una sospecha respecto de lo actual. El genealogista, como buen médico de la cultura, recoge los síntomas del hoy en una actividad que constituye **«una auténtica escritura de la historia presente»**⁷². Tal como lo expresa Foucault en *Vigilar y Castigar*, el recurso al pasado no obedece a un puro anacronismo, si es que por tal se entiende el hacer la historia del pasado en los términos del presente, pero sí lo sería, si se comprende por ello hacer la historia del presente⁷³. El proyecto genealógico no pretende captar los significados de una época o comprender los hechos del presente en función a cómo estaban ya anunciados en un tiempo remoto. Tampoco se intenta articular una historia que, partiendo del núcleo del presente, intente recuperar un pasado olvidado que promete retornar en la figura de un futuro que le da sentido y necesidad al momento actual.

Por el contrario, la genealogía escribe la historia del presente de una forma radicalmente diferente. Se trata de un diagnóstico que aísla un ritual meticuloso de poder (constitución del loco en enfermo mental, desarrollo de la

⁷⁰ Michel Foucault. *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1995, p. 43. («Nietzsche, Freud, Marx». *Cahiers de Royaumont, Philosophie, VI*, 1967).

⁷¹ Germán Cano. «Nietzsche y Foucault: La Exploración Genealógica como Condición de Posibilidad de Nueva Historia». *Op. Cit.*, p. 65.

⁷² Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. *Op. Cit.*, p. 141.

⁷³ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar*. *Op. Cit.*, p. 37.

prisión, configuración de la noción de sexualidad) para luego establecer el mapa de la *procedencia* de dicho fenómeno, lo que explica su singular *emergencia* y funcionamiento. En dicho recorrido no se persigue la continuidad de los acontecimientos ni la linealidad de las causas y los efectos. Se conoce el pasado para **«problematizarnos, extrañarnos, vernos como lejanos»**⁷⁴. La genealogía quiere hacer inútil nuestro esfuerzo por reconocernos en la historia; revelar las diferencias que socavan nuestros supuestos intemporales del presente. En otras palabras, la estrategia consiste en mostrar nuestras mayores certezas como invenciones recientes y las extrañas aventuras de un pensamiento que ya no es el nuestro. Entonces, cabe preguntarnos cómo hemos llegado nosotros a ser esto que somos y cómo es posible articular otras invenciones que se desprendan de aquellas categorías que intentan imponérsenos como inevitables.

En síntesis, el enfoque genealógico se caracteriza por cinco criterios que orientan su quehacer:

- Introducción de la aleatoriedad de los acontecimientos y, en consecuencia, disolución de cualquier recurso a la unidad, la identidad o el origen.
- Descripción de la historia según un modelo de confrontación de fuerzas.
- Constatación de las relaciones entre verdad y poder.
- Comprensión del trabajo analítico como interpretación incesante de elementos nominales, plurales e históricos.
- Definición de esta analítica interpretativa como trabajo sobre la situación presente.

Ahora bien, una vez descrito este modelo, corresponde establecer sus relaciones con respecto al enfoque arqueológico. Por una parte, resulta bastante clara la convergencia de ambos métodos en una **«crítica radical de una concepción antropológica de la historia subtendida por las categorías básicas de sujeto, origen y finalidad»**⁷⁵. Pero, por otro lado, las divergencias también son notables. La genealogía acentúa el énfasis en las relaciones entre el poder y el saber, lo que interpela la focalización arqueológica en la autonomía del discurso. Asimismo, mientras la arqueología atiende al papel de la categoría sujeto en el campo del saber y, luego, a los procedimientos de rarefacción del discurso; la genealogía se orienta a la conformación empírica de los sujetos en relación con la

⁷⁴ Germán Cano. «Nietzsche y Foucault: La Exploración Genealógica como Condición de Posibilidad de Nueva Historia». *Op. Cit.*, p. 74.

⁷⁵ Jorge Álvarez Yágüez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada. Op. Cit.*, p. 122.

verdad y con el poder de los discursos, entendidos como mecanismos de sujeción de los individuos⁷⁶.

La arqueología hace referencia a un tipo de análisis que se centra en el estudio estricto del discurso, mientras que la genealogía apunta a aquello que condiciona, limita o institucionaliza las formaciones discursivas⁷⁷. Morey ha expresado esta diferencia en los términos de una distinción, entre un procedimiento descriptivo y uno explicativo. Para este autor, la arqueología foucaultiana **«pretende alcanzar un cierto modo de descripción de los regímenes de saber en dominios determinados y según un corte histórico relativamente breve»**; en tanto que la genealogía **«intenta, por recurso a la noción de relaciones de poder, explicar lo que la arqueología debía contentarse con describir»**⁷⁸.

Lo singular de esta diferencia se encuentra en el hecho de que, como ya señalamos, es una circunstancia que la propia arqueología advierte cuando ella tensiona sus posibilidades formulándose la interrogante explicativa. En tal sentido, la arqueología abre el espacio para el despliegue del enfoque genealógico, que viene a complementar su perspectiva brindando la explicación de aquello que determina que un régimen de saber se desarrolle en cierta dirección y con tales consecuencias, y no de otro modo.

Por lo tanto, la diferencia de los procedimientos no debería conducir a pensarlos como una secuencia que marca una ruptura y un abandono de la arqueología por un *modus operandi* más eficaz. Se trata más bien de una inversión de prioridad en que, luego de mostrar sus límites, la arqueología pasa a ocupar otro lugar en relación al trabajo genealógico, en un giro que, en cierto sentido, ella misma exige. Efectivamente, la arqueología en su ejercicio de *reescritura*⁷⁹ y como medio de análisis del discurso, recurre a pautas interpretativas que interpelan la descripción misma y, por otro lado, analiza discursos que también pueden observarse como portadores de efectos de poder sobre la formación de objetos y sujetos. Todo lo cual significa que la arqueología constata por sí misma aquello que condiciona, limita o institucionaliza las formaciones discursivas. Lo identifica como un territorio en el que su labor parece insuficiente y donde se justifica la necesidad de otro nivel de análisis que la enriquezca⁸⁰.

Desde este prisma, la genealogía no sería más que una introducción suplementaria que Foucault realiza frente a la exigencia de llevar el trabajo arqueológico más allá de sí mismo. Vale decir, la *analítica interpretativa de la situación presente* considera **«la descripción sistemática de un discurso-objeto»**⁸¹, pero no se queda detenida en este único procedimiento ya que **«el discurso no puede ser comprendido sino en la medida en que se integra en el**

⁷⁶ *Ib.*, p. 125.

⁷⁷ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op.Cit, p. 125.

⁷⁸ Miguel Morey. «La Cuestión del Método», en: Michel Foucault. *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 14 y 15.

⁷⁹ Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Op. Cit., p. 141.

⁸⁰ *Ib.*, p. 141 y 142.

⁸¹ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber*. Op. Cit., p. 235.

proceso de desarrollo histórico de la sociedad y encarna una forma de vida»⁸². Esta segunda dimensión, que da nacimiento al estudio genealógico, no implica un abandono del estudio arqueológico. Por el contrario, la necesidad de una perspectiva genealógica trae consigo la superación de la arqueología que representa la integración de la misma en una esfera de análisis más compleja.

Si nos enfrentáramos a dos autores, cada uno de los cuales defendiese la legitimidad de su particular enfoque metodológico, el primero a favor de la arqueología y el otro en defensa de la genealogía, tendríamos que considerar el antagonismo evidente entre postulados que se presentan con una pretensión de validez global. No obstante, este no es el caso en que nos encontramos. La arqueología y la genealogía son exploradas en la deriva de un mismo pensamiento y por un pensador que ensaya sucesivas modalidades de avanzar en su investigación ante la complejización de los problemas que le acechan. Foucault no está interesado en proporcionar los nuevos fundamentos de un método posthumanista y antimetafísico. Su tarea reside en explorar la historia de nuestra subjetividad. En el contexto de ese proyecto, las herramientas proliferan y se transforman en la caja del «filósofo albañil».

4.2 El compromiso con la actualidad

El análisis que hemos desarrollado de las herramientas con las que opera la investigación foucaultiana nos permite obtener, en principio, dos conclusiones importantes. En primer término, se demuestra la dificultad que conlleva organizar la obra de Foucault por períodos cuya nota distintiva residiría en el método que se formula. Hemos establecido que, en sentido estricto, no existe una única arqueología ni una única genealogía, que estos conceptos enuncian criterios metodológicos diferentes a lo largo del tiempo, en una especie de secuencia de ensayos permanente. En segundo lugar, se puede concluir que todas las herramientas analíticas, a pesar de sus particularidades y rasgos contrapuestos, manifiestan una regularidad bastante significativa en cuanto al relato historiográfico que legitiman. Hemos visto este hecho en la crítica categorial que tanto la arqueología como la genealogía dirigen a la concepción de una historia del origen, la unidad y la verdad. Pero, además, podemos observarlo en la idea de una ontología histórica que Foucault desarrolla en los años ochenta. Allí, genealogía y arqueología vuelven a ser reformuladas y aparecen como tareas complementarias de una ontología de nosotros mismos. En lo que sigue, ahondaremos en este último aspecto.

La posición de Foucault ante la historia no puede ser calificada sino como una actitud singular. Por eso, para los historiadores tradicionales sus análisis

⁸² Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Op. Cit., p. 143.

adolecen del rigor metodológico elemental que permitiría reconocerles el estatuto de historiografía y, en consecuencia, no son más que el fruto de la especulación de un filósofo. Por su parte, los filósofos también ven con extrañeza una investigación que siempre está recuperando la voz de los archivos o el perfil de los documentos y prefieren concluir que se trata de un «curioso historiador»⁸³. Esta contraposición de opiniones se explica porque el discurso foucaultiano se desliza por un punto ciego en el que la historia y la filosofía cruzan sus afanes, espacio no advertido por ellas mismas y que las interpela de un modo radical.

En la conferencia del año 1978: *Qu'est-ce que la Critique?*⁸⁴, Foucault describe su trabajo como una práctica histórico-filosófica que trasgrede una forma tradicional de análisis, característica tanto de la historia como de la filosofía. No estaríamos ante una historia convencional puesto que se produce un **«desplazamiento desde los objetos históricos, habituales y familiares para los historiadores, hacia el problema del sujeto y de la verdad del que no se ocupan los historiadores»**⁸⁵. Pero tampoco nos encontraríamos frente al enfoque acostumbrado de la filosofía, ya que se efectúa una inversión de su ejercicio remitiendo el análisis a los contenidos empíricos no garantizados por una experiencia interior⁸⁶. Por tanto, el hecho de que Foucault no sea reconocido como historiador ni como filósofo es una demostración, aunque en sentido negativo, del correcto encauzamiento de su investigación.

Pero ¿en qué consiste exactamente ese camino *sui generis* en que la historia y la filosofía se articulan de una manera tan singular? Se trataría de una investigación histórico-filosófica que, en una primera aproximación, asume como tarea descubrir las conexiones entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento⁸⁷. Este nivel, que se centra en los procedimientos y efectos del saber y del poder, corresponde a un estudio de carácter estrictamente empírico y recibe, en *Qu'est-ce que la Critique?*, el nombre de arqueología⁸⁸. De modo que, dadas las consecuencias de este análisis y con el objetivo de no recaer en los fantasmas del derecho originario, del universal o del *a priori*, la investigación realiza dos operaciones: **«desprender las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia»**⁸⁹. Este segundo nivel

⁸³ Miguel Morey. «“Erase una vez..”: Michel Foucault y el Problema del Sentido de la Historia», en: Ramón Máiz (comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Op. Cit.*, p. 51 y 52.

⁸⁴ Se trata de una conferencia pronunciada el 27 de mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía. Originalmente este texto no tenía título. Fue la sociedad quien colocó el título de *¿Qué es la Crítica?* a efectos de su publicación en el año 1990. Es importante tener presente que el escrito jamás fue revisado por Foucault y que corresponde a la transcripción de una exposición oral. Mis referencias a este texto proceden de la traducción de Jorge Dávila, profesor de la Universidad de Los Andes, Venezuela. Su traducción ha sido publicada por la revista de filosofía de dicha Universidad bajo el título: *Crítica y Aufklärung*.

⁸⁵ Michel Foucault. «Crítica y Aufklärung» («Qu'est-ce que la Critique?». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^o année, N^o 2, Abril-Junio 1990, pp. 35-63), en: *Revista de Filosofía Universidad de los Andes*, 8, 1995, p. 11.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ Michel Foucault. «Crítica y Aufklärung». *Op. Cit.*, p. 13.

⁸⁸ *Ib.*, p. 14.

⁸⁹ *Ib.*, p. 15.

recibe el nombre de genealogía y describe interacciones entre individuos cuyo carácter estratégico impide el cierre de una red causal que explique los fenómenos⁹⁰. Así pues, la práctica histórico-filosófica se aleja de los modelos tradicionales manteniéndose en el campo de la inmanencia, la multiplicidad de las relaciones y la discontinuidad.

No obstante, para el historiador Paul Veyne, la práctica foucaultiana, más que constituir una perspectiva antagónica con respecto a cualquier historiografía convencional, representa la realización cabal de las aspiraciones que cualquier modalidad de historia le correspondería abrigar. Foucault sería el primer historiador que lleva al positivismo, al nominalismo y al pluralismo habitual de la historia hasta sus últimas consecuencias⁹¹. Ni la plenitud de la razón, ni la marcha del progreso, ni la unidad de la verdad, determinan la manera en que el filósofo francés escribe la historia. En tal sentido, su práctica histórico-filosófica es la concreción de la revolución científica que perseguían todos los historiadores: remitirse exclusivamente a los hechos en su materialidad⁹².

Dicho de otro modo, el aspecto singular de la historiografía foucaultiana tendría que ver la constatación de la *rareza* de los hechos humanos⁹³. La mirada al pasado explora lo extraño, lo enigmático, la carencia de sentido que acompaña a experiencias remotas y a prácticas que aunque nos parezcan familiares no nos permiten reconocernos en ellas⁹⁴. En tal sentido, el trabajo del historiador se parece al de un etnólogo, cuando se aproxima al pasado evitando entender en qué forma éste anuncia ya nuestro presente, y escapando del peligro que supone proyectar categorías culturales propias sobre el mismo. La correcta etnología determinaría qué es lo que tienen esas épocas de «otro», cuál es el perfil de lo ajeno a nuestra actualidad y qué desplazamientos tuvieron que efectuarse para que, a partir de esa diferencia y de miles de pequeñas roturas, emergiera nuestro presente⁹⁵. El compromiso de la investigación consiste en no ser cómplice del presente en la traición al pasado.

Esto último opera en la historia foucaultiana como una descripción rigurosa de las prácticas en su desfase temporal, en su materialidad azarosa y en su rareza. Tales prácticas, ya sean discursivas o extradiscursivas, determinan las cosas o los objetos sobre los cuales se despliega la investigación: la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad. Aquí es preciso sopesar el talante nominalista de la historiografía en juego. Sería falso considerar al objeto de la práctica como **«un objeto natural, conocido, siempre el mismo, casi material»**⁹⁶. Esta ilusión pretendería esconder la circunstancia de que cada práctica engendra el objeto que le

⁹⁰ *Ib.*, p. 16 ss.

⁹¹ Paul Veyne. «Foucault Revoluciona la Historia», en: Paul Veyne. *Cómo se Escribe la Historia: Foucault Revoluciona la Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 200.

⁹² *Idem*

⁹³ Paul Veyne. «Foucault Revoluciona la Historia». *Op. Cit.*, p. 200.

⁹⁴ Germán Cano. «Nietzsche y Foucault: La Exploración Genealógica como Condición de Posibilidad de Nueva Historia». *Op. Cit.*, p. 70.

⁹⁵ Miguel Morey. «“Erase una vez..”: Michel Foucault y el Problema del Sentido de la Historia». *Op. Cit.*, p. 46.

⁹⁶ Paul Veyne. «Foucault Revoluciona la Historia». *Op. Cit.*, p. 214.

corresponde y de que, por tanto, no hay cosas ni existen realidades últimas. Así pues, cabe afirmar que Foucault desconfía de que existan los hechos de los positivistas y las verdades trascendentales del idealismo. Su metodología obedece, entonces, a un *positivismo anómalo*⁹⁷.

Este criterio epistemológico proporciona uno de los rasgos más particulares y paradójicos de la historiografía foucaultiana. Decir que las prácticas sociales históricas son la condición de posibilidad de objetos que no poseen la cualidad de «ser naturales», significa que no existe «la» locura, «la» enfermedad, «la» delincuencia o «la» perversión, sino sucesivas estructuras y prácticas⁹⁸. La locura existiría, por ejemplo, solo **«como objeto en y por una práctica, pero esa misma práctica no es la locura»**⁹⁹. Tal parece ser la idea de Foucault cuando señala: **«Personalmente, no he escrito nunca la locura no existe, pero se puede escribir; en efecto, para la fenomenología, la locura existe, pero no es una cosa; por el contrario, es preciso decir que la locura no existe, pero no por ello deja de ser algo»**¹⁰⁰. Igualmente, el «objeto sexualidad» sería el producto de un dispositivo específico articulado en la modernidad y no la unidad física de ciertos fenómenos; lo que se evidencia, además, por el espacio diferencial que una genealogía del cuerpo y los placeres dibuja entre nuestra experiencia de la sexualidad y las experiencias griega o cristiana del placer y el deseo.

En resumen, como indica Álvarez Yágüez, **«verdad gnoseológica y verdad ontológica guardan una íntima relación»**¹⁰¹. Esto quiere decir que Foucault escribe la historia teniendo presente que el proceso por el que algo accede al conocimiento equivale a su *configuración óptica*. La práctica es el factor de producción del conocimiento; en su intervención, determina el ingreso de un objeto en el campo del saber, lo instala en el horizonte de lo verdadero. Entonces, la historia es un universo de prácticas diferentes que engendran objetivaciones siempre distintas. Cada práctica depende de las demás y de sus transformaciones. Todo depende de todo en el concierto de la historia¹⁰². Relatar este universo heterogéneo implica escribir una ficción: la de nuestras verdades articuladas en el seno de las prácticas, la de nuestras invenciones producto de las luchas. No se trata de una fábula que se opone a la narración verdadera y a la experiencia inmediata de las cosas. Las ficciones constituyen la experiencia misma, su autor no es el historiador, a él solamente le queda la tarea de confeccionar la cartografía de sus funcionamientos.

En el relato historiográfico lo importante no es la pregunta por el sentido, ya que no existe una verdad última de las cosas, sino la pregunta por el

⁹⁷ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Op. Cit., p. 59.

⁹⁸ *Ib.*, p. 58.

⁹⁹ Paul Veyne. «Foucault Revoluciona la Historia». Op. Cit., p. 222.

¹⁰⁰ Se trata de un comentario formulado por Foucault a Paul Veyne cuando este último le enseñó las páginas relativas a este tema en su artículo: «Foucault Revoluciona la Historia». Cfr.: Paul Veyne. «Foucault Revoluciona la Historia». Op. Cit., p. 225.

¹⁰¹ Jorge Álvarez Yágüez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. Op. Cit., p. 139.

¹⁰² Paul Veyne. «Foucault Revoluciona la Historia». Op. Cit., p. 226.

funcionamiento de las verdades ficticias¹⁰³ que repercuten sobre experiencias muy concretas en las que se inscribe nuestra subjetividad. La justificación del recurso a la historia no se encuentra en la búsqueda del sentido. De lo que se trata, es de la necesidad de recuperar la lógica de nuestras ficciones, puesto que solamente conociendo el modo en que ellas han sido hechas podremos vislumbrar la posibilidad de su transformación. En suma, los procesos históricos son inteligibles en la singularidad de su formación aunque no detenten una verdad.

La posibilidad de subvertir el horizonte de nuestras ficciones equivale a una modificación de nosotros mismos. Esto supone una relación inaudita y original entre el individuo y la historia. En palabras de Deleuze, la historia que escribe Foucault **«nos cerca y nos delimita, no dice lo que somos sino aquello de lo que diferimos, no establece nuestra identidad sino que la disipa en provecho de eso otro que somos»**¹⁰⁴. Entre la historia y nosotros mismos se abre una brecha que es preciso atravesar y franquear para pensarnos en el espacio del no reconocimiento y la alteridad. Se trata de un trabajo crítico en el que la historia nos muestra cómo el presente constituye una invención más en la larga génesis de los relatos. Si la historia es el cúmulo de las ficciones y el presente es simplemente una invención que difiere del resto, la subjetividad se ve convocada a una labor creativa.

La excavación histórica que emprende Foucault implica un compromiso con la actualidad que posibilite un proyecto de acción y futuro¹⁰⁵. No se busca fortalecer nuestra memoria estableciendo los lazos de continuidad entre los sucesos contemporáneos y el pasado. Por el contrario, el historiador intenta *contradecir* y desarticular esta relación de servidumbre que se establece entre el pasado y el presente¹⁰⁶. Todo esto significa que no interesa confeccionar una historia verdadera del pasado, identificar en lo remoto las figuras que se prolongan hasta lo actual para explicarlo. Lo que pretende la práctica histórico-filosófica es hacer la *historia del presente*, es decir, partir de una problemática actual para confrontarla con el pasado en la dinámica de su distanciamiento. La historia no quiere consolar, sino inquietar, minar el lenguaje, romper los nombres comunes¹⁰⁷. Como, por ejemplo, la historia de la prisión, que fractura la evidencia de una humanización de las penas y de la imposibilidad de una sociedad sin cárceles; como el relato sobre la locura, que quiebra la certeza de que la figura de la enfermedad mental agota la experiencia de la locura; o como la historia de la sexualidad que termina disipando la idea de un cuerpo reprimido y de un deseo libre ante la mecánica del poder.

En cada uno de estos casos, se trata de socavar la *autocertidumbre del presente*, dibujar las limitaciones de los escenarios actuales vislumbrando en ello la frontera de su transformación¹⁰⁸. Responder a la cuestión: «¿qué somos hoy?»

¹⁰³ Miguel Morey. «“Erase una vez...”: Michel Foucault y el Problema del Sentido de la Historia». *Op. Cit.*, p. 50.

¹⁰⁴ Gilles Deleuze. «La Vida como Obra de Arte», en: Gilles Deleuze. *Conversaciones. Op. Cit.*, p. 154 y 155.

¹⁰⁵ Germán Cano. «Nietzsche y Foucault: La Exploración Genealógica como Condición de Posibilidad de Nueva Historia». *Op. Cit.*, p. 62.

¹⁰⁶ *Ib.*, p. 69.

¹⁰⁷ *Ib.*, p. 71.

¹⁰⁸ *Ib.*, p. 72.

implica la pregunta: «¿cómo hemos llegado a ser esto que somos?» y, consiguientemente, el problema de la manera en que podemos dejar de ser eso que somos abriéndonos a la trasgresión de la subjetividad que se nos impone. Por tanto, la historiografía foucaultiana se caracteriza por esta dimensión práctica en la que la **«aproximación al pasado viene definida en términos de una experiencia de automodificación»**¹⁰⁹. Esta perspectiva difiere notablemente del enfoque objetivista de la historia cuyo propósito es justificar el presente, mediante la administración y el control interesado del pasado. Es decir, conservarlo y preservarlo ante cualquier posible modificación.

En tal sentido sería aplicable al enfoque foucaultiano de la historia, el lema nietzscheano: **«pensar el pasado contra el presente a favor de un tiempo futuro»**¹¹⁰. El pensamiento del pasado es un trabajo crítico cuyo fin consiste en posibilitar históricamente zonas de acción que han sido bloqueadas por teorías totalitarias o globales¹¹¹. La crítica posibilita porque problematiza al presente denunciando su procedencia azarosa y abriendo así el espacio creativo del futuro. Esta orientación al futuro del trabajo historiográfico no debe desligarse del compromiso con la actualidad. Vale decir, no supone que el presente encuentre su sentido en un mañana utópico o que el futuro sea el retorno del pasado originario y perdido. El futuro, para Foucault, es simplemente la liberación del carácter inmodificable que pretende atribuírsele al hoy.

Ahora bien, el filósofo francés escribe la historia sin recurrir a una visión totalizante de la misma en la que se esboce la identidad de lo que somos. Su labor consiste, más bien, en indicarnos la absoluta diferencia que guarda nuestro presente con nuestro pasado. De este modo, se articula un diagnóstico que no pretende diseñar el futuro, sino disipar la identidad temporal en la que nos gusta reconocernos¹¹². Esta modalidad de escritura de la historia será denominada en los escritos de los años ochenta: *ontología histórica de nosotros mismos*. En el marco conceptual que caracterizará este modelo, veremos nuevamente converger los enfoques arqueológico y genealógico.

En el artículo de 1984 *¿Qué es la Ilustración?*, Foucault formula dicha *ontología histórica de nosotros mismos*. Tal *ontología crítica* no es una teoría o una doctrina, ni tampoco una forma de saber, sino más bien **«una actitud, un éthos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible»**¹¹³. Esta actitud encuentra sus raíces en el tipo de interrogación característico de la *«aufklärung»*, que ha sido inaugurada por Kant. Se trata de la pregunta por el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo¹¹⁴.

¹⁰⁹ *Ib.*, p. 74.

¹¹⁰ *Ib.*, p. 78.

¹¹¹ *Ib.*, p. 79.

¹¹² *Ib.*, p. 82 y 83.

¹¹³ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 351.

¹¹⁴ *Ib.*, p. 345.

El *éthos* filosófico, al que se halla ligada la investigación histórico-crítica, puede entenderse de dos modos. El primero de ellos tiene que ver con el análisis de los límites, no en el sentido kantiano de establecer el horizonte de limitación del conocimiento, sino como forma de ensayo para su trasgresión¹¹⁵. Dentro de este contexto, la crítica será arqueológica en tanto considera los discursos como acontecimientos históricos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos¹¹⁶. Pero también será genealógica dado que **«extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos»**¹¹⁷. El segundo modo en que puede comprenderse este *éthos* filosófico es como un análisis experimental que hace posible constatar las zonas en las que el cambio es posible y deseable. Este trabajo se inscribe en una apuesta política por las transformaciones parciales o específicas y precisa del abandono de las soluciones globales o universales propias de la radicalidad utópica.

Esta descripción de la actitud que involucra la ontología histórica, podría llevar a concluir que se trata de un quehacer condenado al desorden y a la contingencia¹¹⁸. Sin embargo, la ontología crítica posee *homogeneidad, sistematicidad y generalidad*. En efecto, el análisis histórico-crítico es homogéneo porque considera dominios acotados de prácticas. Esto quiere decir que estudia las formas de racionalidad que organizan el hacer de los hombres, así como las estrategias que ellos despliegan al interior de estos sistemas en atención a lo que hacen los otros¹¹⁹. Estos conjuntos prácticos pueden ser investigados sistemáticamente de acuerdo a una distinción de tres ámbitos: las relaciones de dominio sobre las cosas, las relaciones de acción sobre los otros y las relaciones consigo mismo¹²⁰.

Por tanto, la ontología histórica analiza tres ejes específicos y conectados entre sí: saber, poder y ética¹²¹. Esta formulación representa la última organización retrospectiva que Foucault realizó de su obra, en la que insiste en que tanto la arqueología como la genealogía representan dos fases complementarias en el interior de un mismo enfoque metodológico. La ontología histórica de nosotros mismos podría efectuarse **«en relación con la verdad que nos constituye en sujetos de conocimiento»** y **«en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros»**¹²². Pero también sería capaz de orientarse en relación a la ética, como espacio en el que nos constituimos

¹¹⁵ *Ib.*, p. 347 y 348.

¹¹⁶ *Ib.*, p. 348.

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 349.

¹¹⁹ *Ib.*, p. 350.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 350.

¹²² Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética» («On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress»). Conversación con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983), en: Tomás Abraham (comp.) *Foucault y la Ética. Op. Cit.*, p. 199.

como sujetos morales de nuestras acciones¹²³. Según Foucault, estos tres ejes estaban presentes, aunque de un modo confuso, en *La Historia de la Locura*. El eje del saber se presenta en *El Nacimiento de la Clínica* y *Las Palabras y las Cosas*, el eje del poder en *Vigilar y Castigar* y el eje de la ética en *La Historia de la Sexualidad*¹²⁴. De ahí que, tras los desarrollos vacilantes de la arqueología y la genealogía durante dos décadas, la ontología histórica viene a ser el enfoque que las integra y operativiza de un modo más cabal, una vez que se hace reflexiva la triple dimensión del estudio en juego.

Cabe mencionar, que esta ontología, aunque se desarrolle en investigaciones específicas, posee una generalidad que viene dada por el hecho de que los análisis efectuados tienen por objeto unas prácticas y unas relaciones recurrentes en nuestras sociedades¹²⁵. Así pues, las relaciones entre razón y locura, crimen y ley, placer y deseo, nos acechan una y otra vez a lo largo de la historia. No se trata de identificar estos elementos como constantes que permiten trazar una continuidad histórica. Por el contrario, lo que le interesa a Foucault, es captar en qué medida lo que sabemos de esas dinámicas, los mecanismos de poder que allí se despliegan y la experiencia que ahí realizamos de nosotros mismos, no constituyen sino figuras históricas que resultan de una modalidad de problematización que define objetos, reglas de acción y modos de relación consigo mismo¹²⁶. De este modo, el estudio de los modos de problematización es la forma en la que el análisis de la *ontología histórica* adquiere un alcance general.

En resumen, la ontología crítica, que se fundamenta en una *actitud filosófica*¹²⁷, debe traducirse en una serie de investigaciones arqueológicas y genealógicas relativas a la relación de dominio de las cosas o a la acción sobre los otros y sobre uno mismo. Así como también respecto a las formas en que las han sido problematizados estos conjuntos¹²⁸. De esta manera, se configura un trabajo sobre los límites de nuestra subjetividad, donde la historia escrita por la arqueología y la historia escrita por la genealogía son las herramientas principales. Esta ontología crítica sería, entonces, la exposición más completa y ajustada que Foucault realiza de sus herramientas analíticas, así como la muestra más clara del compromiso de su historiografía con la actualidad y con la búsqueda de nuevas formas de subjetividad. Desde tal perspectiva, la investigación foucaultiana de la ética correspondería a uno de los ejes de la ontología histórica, cuyo énfasis se halla en la genealogía de la relación con uno mismo, dentro del espacio extraño y ficticio del saber y del poder.

¹²³ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 199.

¹²⁴ *Ib.*, p. 200.

¹²⁵ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 350.

¹²⁶ *Ib.*, p. 351.

¹²⁷ Sobre otros aspectos de esta actitud filosófica regresaremos cuando abordemos la cuestión de la *vida filosófica*, como un modo de concreción de la *estética de la existencia*.

¹²⁸ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 352.

4.3 La genealogía de la ética

Si hasta ahora hemos descrito las características fundamentales de las formas de análisis que emplea Foucault y del peculiar relato historiográfico que éstas configuran, parece llegado el momento de situar algunas de estas características en relación con el planteamiento ético. En efecto, lo ético, entendido como el espacio abierto y flexible en el cual el sujeto se construye a sí mismo, parece requerir, de suyo, un tipo de análisis como el genealógico que, tal como se ha señalado, opera precisamente como una historiografía al margen de cualquier supuesto antropológico. Foucault plantea el problema ético en un contexto histórico, pues realiza la genealogía de la relación que el individuo establece consigo mismo. A continuación, pondremos de relieve los aspectos generales que caracterizan dicha genealogía de la ética.

- Negación del fundamento del sujeto moral.

En el pensamiento del filósofo francés, abordar un problema exige construir una determinada herramienta analítica. Así, la cuestión ética reclama un trabajo genealógico en tanto en cuanto describe el espacio de constitución del yo como el despliegue histórico de una entidad *desustancializada*. Se trata, nuevamente, de la crítica genealógica a las categorías universales; en este caso concreto, de la negación de una supuesta esencia o fundamento del sujeto moral. Esto es lo que ilustra la genealogía de la ética con su investigación minuciosa de la *experiencia de sí* que ha caracterizado al mundo griego antiguo o al cristianismo. Se intenta describir la *procedencia* de nuestra perspectiva moral contemporánea, identificando los diversos escenarios históricos, las múltiples *emergencias* en las que el individuo se ha configurado como sujeto moral.

Cada zona de *emergencia* es una lucha o una instancia de cruce de fuerzas y de articulación de ciertos juegos de verdad, donde la relación ética se presenta como una dimensión radicalmente historizada. La genealogía de la ética no solamente indica que el sujeto no puede ser pensado como un fundamento o como una estructura presocial, sino que, además, valida la hipótesis de que aquello que llamamos sujeto es un producto absoluto de relaciones de poder, saber y moralidad¹²⁹.

La aproximación historiográfica a la ética pone de manifiesto una subjetividad maleable, configurada de modos contrapuestos a través de los siglos. Las metas de articular la mejor de las vidas posibles, de gobernar la propia conducta o de actuar sabiamente ante los demás, implican, en cada caso, formas heterogéneas de subjetividad y dinámicas diferentes de relación con uno mismo. De igual modo,

¹²⁹ Giovanna Procacci. «Il Governo del Sociale», en: VV. AA. *Effetto Foucault*. Milan: Feltrinelli, 1986, p. 185.

el cuerpo, la relación con los otros o la relación con la verdad, como elementos clave de la relación con uno mismo, emergen en la dimensión aleatoria y plural de los acontecimientos. Todo esto desentraña **«como falaz la necesaria universalidad de toda propuesta ética»**¹³⁰ y fuerza a un nuevo punto de vista sobre las nociones de ética y subjetividad.

- Compromiso con la dimensión ética del presente.

La genealogía de la ética rompe con la periodización tradicional de las investigaciones foucaultianas¹³¹. Se abandona la preocupación especial por el período comprendido entre el siglo XVI y XIX, para abordar la antigüedad grecorromana y cristiana. Este giro no busca recuperar desde el pasado más remoto una alternativa¹³², sino constatar la *rareza* del pasado en función de un compromiso con la actualidad. La experiencia ética antigua representa, principalmente, un hecho extraño para nuestro presente. Hay un desfase temporal entre las prácticas de una época y de otra que dificulta cualquier reconocimiento o la identificación de una tradición que se arrastre hasta nuestros días. Así pues, efectuar el relato de la ética del *dominio de uno mismo* o de la ética del *cuidado de sí* va a interpelar una actualidad en la que dichos modelos de subjetividad resultan completamente ajenos. En otras palabras, cabe preguntarse: ¿qué ocurre en nuestro presente con la dimensión ética de la relación con uno mismo?

Además, la genealogía muestra que los componentes autoritarios e impuestos que caracterizan muchas de nuestras valoraciones morales contemporáneas son invenciones recientes. Es decir, modelos de subjetividad que se inscriben, al igual que los del pasado, en el horizonte de producción de la historia y que guardan entre sí relaciones de extrañeza y diferencia, con familiaridades silenciosas y poco sólidas. La articulación de los componentes morales del presente, así como la idea de una estructura ontológica del hombre como pieza principal de un discurso ético, son situados en la matriz histórica que les ha dado su nacimiento. Realizar esta operación equivale a sostener que es posible construir otros modelos éticos y otras configuraciones de la subjetividad, porque la historia se muestra como un territorio que ha estado abierto, y lo sigue estando, a infinitas posibilidades de creación o construcción.

- Recuperación de la dimensión problemática y olvidada de lo ético.

¹³⁰ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 370.

¹³¹ En *Qu'est-ce que la Critique?* explica en que consiste dicha periodización tradicional. Allí señala que la práctica histórico-filosófica se encuentra en una relación de privilegio con una cierta época empíricamente determinable: el momento en que tiene lugar la formación de la humanidad moderna. Esto sería así por dos razones: éste es el período en que aparecen más vivamente las relaciones poder-verdad-sujeto y es allí donde se puede construir una matriz para otros recorridos. *Cfr.*: Michel Foucault. «Crítica y Aufklärung». *Op. Cit.*, p. 11.

¹³² Michel Foucault. *Sobre la Genealogía de la Ética. Op. Cit.*, p. 192.

La extrañeza del pasado no solamente reside en su radical diferencia respecto al presente, sino en las familiaridades no advertidas y ocultas que subyacen entre los restos de la historia. El relato de la *procedencia* de los acontecimientos trata de explicar la irrupción de un hecho, una idea o un discurso, para lo cual establece relaciones inauditas entre procesos e identifica el juego de fuerzas que se ha puesto en práctica. Esto implica la recuperación genealógica de experiencias excluidas o negadas, y de parentescos decisivos que han sido marginados del análisis histórico. La genealogía de la ética, en tal sentido, es un ejercicio de la memoria histórica que constata que nos encontramos sumidos en un olvido moral¹³³.

Un ejemplo de esto último, es el propio carácter inédito del campo de investigación que inaugura Foucault. La ética como relación con uno mismo ha caído en una absoluta desatención, centrándose el interés en la cuestión de la normatividad del código moral o en los esfuerzos por fundamentar un discurso ético. Este hecho se explicaría por una historia de las relaciones de poder en las que la subjetividad se ha visto producida por una tecnología política que impide la autoconstitución del individuo. En semejante dinámica resultan decisivas las relaciones subterráneas y estrechas entre el *poder pastoral* del cristianismo y el fenómeno moderno del *biopoder*¹³⁴. La genealogía de la ética, en este caso, recupera para nuestra memoria histórica lo ilusorio de la supuesta secularización moderna y constata el bloqueo ético de nuestro presente.

- Descripción de las relaciones entre el sujeto y la verdad.

La genealogía de la ética demuestra, a través de la exposición de las diversas modalidades de relación con uno mismo, que no existe una verdad del sujeto ético. Esto se corresponde con el proyecto de escribir la historia de nuestras verdades que, como ya vimos, caracterizaba el trabajo histórico-filosófico de Foucault. Sin embargo, cabe agregar, que la relación ética implica una construcción de la subjetividad en relación con la verdad. Así, por ejemplo, el modelo ético del *cuidado de sí* deriva en el conocimiento de uno mismo, o la ética cristiana exige la práctica individual de exploración de los propios arcanos en pos de la verdad última del yo. En un sentido distinto pero equivalente, las tecnologías disciplinarias y subjetivantes también se sirven de una cierta política de la verdad en la configuración de la sociedad normalizadora. De hecho, dice Foucault: « **mi problema ha sido siempre el de las relaciones entre sujeto y verdad: cómo el sujeto entra en cierto juego de verdad** »¹³⁵. Es decir, la autoconstitución del sujeto guarda conexión con la manera como éste hace una experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo¹³⁶.

¹³³ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p.114.

¹³⁴ Sobre esta cuestión, véase el Cap.VII: El Biopoder y la Sociedad Normalizadora.

¹³⁵ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 402 y 403.

¹³⁶ Michel Foucault. «Foucault». *Op. Cit.*, p. 365.

- Relación fundamental con la historia de la sexualidad.

Los escritos de Foucault respecto a la moral pagana y cristiana, que configuran la genealogía de la ética, se inscriben bajo la denominación general de *Historia de la Sexualidad*. No obstante, dicho título puede resultar equívoco, especialmente si no tomamos en consideración la lógica de descubrimiento que va transformando poco a poco el proyecto original de historia de la sexualidad que inaugura *La Voluntad de Saber*¹³⁷. Los tres volúmenes de *La Historia de la Sexualidad* constituyen un trabajo intelectual que se permite reorientaciones, retrocesos y matizaciones a la luz de una incansable actitud de descubrimiento.

Dentro de ese espíritu, el estudio de la sexualidad que se desarrolla en *La Voluntad de Saber* va a encontrarse con el problema de la configuración del *sujeto de deseo* en las sociedades modernas. En tal sentido, llama la atención que la cuestión del placer y las técnicas que el individuo se aplica a sí mismo para relacionarse con ese placer, parezcan ser experiencias absolutamente ausentes en nuestra actualidad, tras haber ocupado un lugar primordial en épocas pasadas. De ahí que resulte necesaria una genealogía de estas dinámicas de autoconformación del sujeto, lo que forzaría a Foucault a dar una nueva orientación a su historia de la sexualidad.

Desde este punto de vista, puede decirse que el primer sorprendido por esta ligazón entre historia de la sexualidad y genealogía de la ética es el propio Michel Foucault. Es decir, su pensamiento parece descubrir progresivamente la filiación del tema de la sexualidad con la modelación de la subjetividad; la estrecha relación que existe en nuestra cultura entre la sexualidad y lo moral. Por eso, podría afirmarse que la temática de la sexualidad ocupa un puesto de incitación con respecto a la genealogía de la ética.

Descubierta la conexión entre la sexualidad y un modo de producción del sujeto, el genealogista escribe la historia de lo extraño y ajeno que resulta esto a otras experiencias históricas. En efecto, la mirada al pasado nos permite observar una experiencia ética en la que placer y deseo se conectan fuertemente; cuestión que difiere de nuestra situación actual, donde el deseo ha ocupado un lugar homogeneizador¹³⁸. Por tanto, la genealogía de la ética puede entenderse como el esfuerzo por comprender cómo la inquietud del placer se transforma en una relación con el deseo y la verdad del sexo¹³⁹. Dicho de otro modo, la genealogía de la ética hace de las prácticas relativas al cuerpo un tema central, describiendo con ello el nacimiento de la experiencia moderna del cuerpo como parte de la instalación de un tipo de subjetivación.

¹³⁷ Didier Eribon. *Foucault. Op. Cit.*, p. 396. Para Eribon, como ya señalamos, es esa lógica del descubrimiento, con sus errores y vacilaciones, la que explica una modificación constante del proyecto de *La Historia de la Sexualidad* entre 1976 y 1984.

¹³⁸ Michel Foucault. *Sobre la Genealogía de la Ética. Op. cit.*, p. 196.

¹³⁹ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 374.

- Análisis histórico de la relación con uno mismo según cuatro dimensiones.

La relación con uno mismo, que es objeto de la exploración genealógica, puede ser estudiada desde cuatro perspectivas complementarias e indisociables. En primer lugar, atendiendo a la *sustancia ética*. Es decir, a la parte de uno mismo o de la conducta que es comprendida como el aspecto nuclear para el desarrollo del sujeto moral¹⁴⁰. Este elemento seleccionado, como lo mostrará la genealogía, no va a ser siempre el mismo. La *sustancia ética* constituye un material variable que ha sido objeto de diversas elaboraciones históricas. Así, por ejemplo, en el mundo griego antiguo la *sustancia ética* fue la *aphrodisia*, una determinada experiencia del placer. A partir de dicho elemento de la subjetividad se desarrolló una ética que intentó dar forma y estilo a la vida, cuestión muy distinta de la *sustancia ética* del cristianismo que se orientó hacia otra dimensión del sujeto: la *carne*¹⁴¹. En todo lo cual se evidencia que aquello que nosotros reconocemos como sexualidad corresponde a una experiencia reciente.

El segundo aspecto de la genealogía de la ética Foucault lo llama *modo de subjetivación*, esto es: la forma en que el sujeto es conducido a reconocer sus obligaciones morales¹⁴². Dicha modalidad puede entenderse, como en el caso de la *sustancia ética*, como una estructura histórica y flexible. En efecto, la obligación moral puede ser alentada a partir de una ley divina o natural, un imperativo racional o la exigencia de dar valor estético a la existencia. En *El Uso de los Placeres*, Foucault presenta un ejemplo muy ilustrativo de esta segunda dimensión de la relación con uno mismo: **«podemos practicar la fidelidad conyugal y someternos al precepto que la impone porque nos reconocemos como parte formal del grupo social que lo acepta, que se envanece de ella en voz alta y que silenciosamente conserva su costumbre; pero podemos practicarla igualmente porque nos consideramos herederos de una tradición espiritual de la que tenemos la responsabilidad de mantenerla o de hacerla revivir; también podemos ejercer esta fidelidad respondiendo a un llamado, proponiéndonos como ejemplo o buscando dar a nuestra vida personal una forma que responda a criterios de gloria, de belleza, de nobleza o de perfección»**¹⁴³.

Por otra parte, con expresiones como *trabajo ético*, *elaboración del yo o práctica de sí*, Foucault intenta discriminar un tercer aspecto de la relación ética. Se trata de las diferentes formas por las cuales uno mismo se transforma en *sujeto ético*, es decir: la actividad concreta de elaboración de la *sustancia ética* que el individuo ejercitará. Por ello, este tercer aspecto alude a un *ascetismo* como práctica sobre uno mismo, en el sentido más amplio de la acepción¹⁴⁴, cuyas connotaciones específicas nuevamente podrán tener infinidad de desplazamientos históricos. De

¹⁴⁰ Michel Foucault. *Sobre la Genealogía de la Ética*. Op. Cit., p. 200.

¹⁴¹ *Ib.*, p. 201.

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres*. Op. Cit., p. 28.

¹⁴⁴ Michel Foucault. *Sobre la Genealogía de la Ética*. Op. Cit., p. 202.

hecho, valgan como ejemplo las variadas formas en las que puede practicarse la austeridad sexual; ya sea en la modalidad de un largo proceso de aprendizaje, como en una renuncia abrupta a los placeres o en la mecánica de una lucha constante con uno mismo que exige un desciframiento periódico de la naturaleza engañosa del deseo¹⁴⁵.

Finalmente, el cuarto aspecto consiste en el *telos* de la relación que el sujeto establece consigo mismo. Este punto se sustenta en el hecho de que: **«una acción no sólo es moral en sí misma y en su singularidad, también lo es por su inserción y por el lugar que ocupa en el conjunto de una conducta»**¹⁴⁶. Dicha inserción se encontraría determinada por la orientación que el individuo da a su conducta para alcanzar un cierto modo de ser. Desde ahí, habría que apreciar, tras toda acción moral, una aspiración por cierto modo de ser; una conducta que busca la pureza, que tiende a la inmortalidad o que se dirige a la constitución de un dominio sobre uno mismo. Obviamente, la genealogía será la encargada de presentar ese abanico histórico de posibles dimensiones teleológicas de la relación ética.

En síntesis, debemos tener presente una vez más, que la moral no se reduce meramente a los códigos y a las conductas efectivas de los individuos, sino que existe también un ámbito de relación con uno mismo cuya complejidad puede ser descrita a partir de estos cuatro elementos. Todos ellos guardan una relación entre sí y al mismo tiempo una cierta independencia. Así, por ejemplo, si el *telos* de la acción apunta hacia la pureza, el tipo de *ascetismo* será muy distinto al que exige una orientación *teleológica* hacia el dominio de uno mismo. De la misma manera, puede ser que la *sustancia ética* sea la misma y que los otros tres aspectos se diferencien completamente. Esto es lo que ocurre entre la ética griega antigua y la ética de los siglos I y II¹⁴⁷. En efecto, si bien la *sustancia ética* pareciera que sigue siendo la *aphrodisia*, los *modos de subjetivación* se desplazan de una elección político-estética al reconocimiento estoico de sí mismo como ser universal, la ascética irrumpe con nuevas técnicas y el *telos* transita del dominio de uno mismo como forma de tener poder sobre los otros, a la simple referencia al propio yo. En suma, este encuadre de cuatro dimensiones permite una amplia aplicación a diversos modelos de relación moral que los sujetos han ido construyendo a lo largo de la historia y que estudiaremos en detalle en las próximas páginas¹⁴⁸.

- Análisis de los límites y actitud experimental.

La genealogía trata de situar lo ético en un horizonte histórico y plural en el cual la exigencia de universalidad y normatividad ya no tienen cabida. La

¹⁴⁵ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 28.

¹⁴⁶ *Idem.*

¹⁴⁷ Michel Foucault. *Sobre la Genealogía de la Ética. Op. Cit.*, p. 204 y 205.

¹⁴⁸ De hecho, el cristianismo también puede ser analizado desde este prisma. La *sustancia ética* equivaldría al deseo o la concupiscencia de la *carne*, el *modo de subjetivación* a la *ley divina*, el tipo de *ascetismo* sería un trabajo de *autodesciframiento* y el *telos* correspondería a la *inmortalidad* o la *pureza*. Analizaremos en detalle este modelo ético y los anteriores, a partir del capítulo siguiente.

exposición de esta realidad supone, además, constatar la brecha que se abre entre la experiencia griega o cristiana de *autoconformación* de la subjetividad y nuestra propia experiencia moderna sobre el particular. Esto hace inevitable la pregunta respecto a la dimensión ética del presente y el consiguiente diagnóstico de los dispositivos disciplinarios que nos imponen una forma de subjetividad. Frente a lo cual cabe pensar a la ética en directa conexión con las luchas coyunturales dentro de una sociedad en la que las relaciones de poder se han convertido en una red que atraviesa todo el cuerpo social. En tal sentido, la ética vendría a ser un campo de reflexión sobre lo político.

Podría afirmarse que la genealogía de la ética es una *ontología crítica de nosotros mismos* puesto que describe la *historia de los límites* que constituyen nuestra actualidad y circunscribe el presente en la constatación del espacio ético que allí se encuentra negado. Pero, también, dado que encarna la *actitud experimental* de aventurar y ensayar otras posibilidades en la lógica de que el cambio es posible. Dicho de otro modo, la genealogía socava el presente para iluminar la acción futura, lo que supone, en el plano ético, una apertura en la que se despliega la *estética de la existencia*.

En tanto que muestra al sujeto como una construcción histórica, siempre expuesta a transformaciones, la genealogía cumple una *función liberadora*¹⁴⁹ que tiene en la *estética de la existencia* su modo de concreción. Entonces, el resultado del trabajo genealógico aplicado a la relación ética tiene un efecto similar al que producía la convergencia de la crítica a la categoría de sujeto y de la crítica a las formas de subjetivación. Se trata de trabajos de diagnóstico y cuestionamiento que se convierten en condición de posibilidad para un nuevo pensamiento. En este caso, el relato de nuestras ficciones éticas determina la tarea de construir una *ética del arte de vivir*.

¹⁴⁹ Tomás Abraham (comp.) *Foucault y la Ética. Op. Cit.*, p. 97.

CAPÍTULO V

La Antigüedad y el Arte de la Vida

5.1 Un arte de vivir: dominio y cuidado de sí

La genealogía de la ética se desarrolla, en los últimos escritos de Foucault, en el contexto de *La Historia de la Sexualidad*. Después de la publicación de *La Voluntad de Saber* y tras un extenso período de silencio, se publican en el año 1984: *El Uso de los Placeres* y *La Inquietud de Sí*. Estas obras suponían la continuación de la investigación sobre el dispositivo de la sexualidad que había inaugurado el primer volumen de *La Historia de la Sexualidad*. No obstante, lejos de seguir esa línea de investigación, ambos escritos sorprendieron con una exploración de los aspectos principales de la ética grecorromana de los placeres.

Además, el estilo del análisis foucaultiano se tornó, en dichos textos, más austero y erudito delimitando una problemática no advertida en *La Voluntad de Saber* y dentro de una periodización completamente distinta a la que caracterizaba las obras anteriores del filósofo francés. Estas singularidades, como ya hemos venido comentando, no representan un giro del llamado «último Foucault», ni una ruptura con sus inquietudes previas, sino que corresponden al **«reinicio de un camino hasta ahora quizás tan sólo insinuado, a lo sumo vislumbrado o en ocasiones encontrado, pero que no se conformaba como camino efectivo»**¹⁵⁰.

Este camino se conforma como tal en la genealogía de la ética que inicia *El Uso de los Placeres*. Dicho estudio implica una lectura de la historia a la luz de la necesidad de comprensión de aquéllo que determina lo que somos en el presente. De ahí que la cuestión fundamental sea establecer los procesos de problematización y las prácticas por las cuales los individuos se han visto llevados a una preocupación y a un descubrimiento de sí mismos como sujetos de deseo. El relato genealógico, parte de aquí, constatando la importancia de la pregunta por la conexión histórica entre comportamiento sexual y preocupación moral, cuyo antecedente más singular lo constituye la antigüedad como período en que se desarrollaron una serie de prácticas y técnicas individuales con el fin de articular una vida éticamente correcta en atención a los placeres del sexo.

De esta manera, la genealogía nos interpela al presentarnos otras modalidades de construcción de la subjetividad, distintas de aquélla que nuestra sociedad moderna ha articulado en relación con la sexualidad. Pero los alcances de la genealogía no se agotan aquí, ya que no se trata exclusivamente de una interrogación específica sobre la sexualidad. Ésta constituye sólo un ámbito entre muchos donde cristaliza la relación del sujeto con la verdad. A partir ahí, y

¹⁵⁰ Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Op. Cit, p. 176.

siguiendo sus antecedentes, se pueden revelar un conjunto de *técnicas de existencia* y *prácticas de sí* que trascienden el espacio de la relación del individuo con sus placeres. En efecto, la genealogía del *sujeto del deseo* permite atisbar los componentes principales de la ética del mundo antiguo, conduciéndonos con ello a un problema aún más global y a un tipo de interpelación del presente mucho más radical. Se trata de comprender los elementos que han conducido desde una ética, como relación estética con uno mismo, a una moral cristiana del desciframiento, la renuncia y el código; y el posterior impacto de este desplazamiento sobre la sociedad moderna.

Sin duda, este gesto de dirigir la mirada hacia los griegos posee un claro sello nietzscheano. Sin embargo, en el caso de Foucault, el gesto no consiste en buscar un componente socrático y *no-griego* en la cultura antigua que permita desentrañar las raíces del resentimiento moral. La aproximación que se efectúa a la antigüedad es bastante más desencantada. No se presenta el período grecorromano como un reino de la libertad o como una fase gloriosa de la humanidad a la cual cabría retornar. El objetivo de Foucault no reside en rescatar desde allí un programa de soluciones, más bien se persigue problematizar lo ético desde dicho recorte histórico. En tal sentido, la cuestión central estaría en comprender que más allá de la moral entendida como código jurídico, que hace de la subjetivación un sometimiento a la norma, se encuentra la posibilidad de una moral de la *práctica de sí* donde el código se desdibuja y lo principal es la relación con uno mismo¹⁵¹.

Lo que a la genealogía le interesa es describir esta segunda zona de la moral: la relación ética, recuperando de nuestro pasado las múltiples formas de articulación de la subjetividad en el concierto de la pluralidad de *prácticas de sí* y de las diversas formas de gobierno de uno mismo en referencia al placer. Dicho rescate de nuestra memoria ética tiene precisamente como uno de sus episodios principales la dilucidación de los procesos que han conducido al debilitamiento de este espacio ético-moral, en beneficio de una solidificación de estructuras morales normativas. Así pues, la exploración de la tradición cultural antigua se coloca en directa conexión con el presente y con la tarea de pensar una nueva ética y una nueva práctica política.

Descritos estos supuestos que animan la articulación de la genealogía de la ética, parece oportuno iniciar el análisis de su andadura. La primera escena de esta genealogía, como hemos indicado, nos sitúa en la antigüedad, presentándonos una moral que, en ausencia de un código articulado y de unas reglas universales y autoritarias, aborda lo sexual a partir de un conjunto de reflexiones que provienen de escuelas filosóficas y que sugieren unos estilos de existencia determinados. Esta moral se inscribe en la preocupación por darle a la vida una articulación racional y prescriptiva. Es decir, se sitúa en el contexto de la inquietud por definir una *tekhne tou biou*, una técnica o un arte que permita enfrentar la vida.

¹⁵¹ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit., p. 188.

Dicha técnica de existencia es necesaria para un sujeto libre puesto que ni la religión, ni la estructura política o la ley están en condiciones de decirle qué hay que hacer a lo largo de la vida¹⁵². De esta manera, esta *tekhne tou biou* producirá modalidades muy heterogéneas de subjetivación, aunque con varios rasgos en común. Entre estos últimos cabe subrayar la centralidad de la figura masculina como único sujeto moral posible, en tanto que es un ser libre. Desde tal perspectiva, la antigüedad presentará una moral que no versa sobre lo prohibido sino más bien sobre las formas de elaboración de la libertad viril, sobre el modo en que el hombre libre se relaciona consigo mismo y se configura como *sujeto ético*.

Foucault realiza una periodización de esta moral antigua que establece dos grandes momentos: la ética grecorromana que se articula en los siglos anteriores a nuestra era, cuyo eje es la idea de *dominio*, y la ética de los siglos I y II hasta la consolidación del cristianismo primitivo, que se centra en la noción de *cuidado*. Con el objetivo de ser claros en la exposición, las denominaremos: *ética del dominio de sí* y *ética del cuidado de sí*, aunque esto no debe conducir a la conclusión prematura de que la estructura de la *epimeleia heautou* es un hallazgo tardío de la antigüedad¹⁵³. Entre un momento y el otro de la moral antigua existen una serie de proximidades, pero también algunas rupturas progresivas que serán decisivas para la introducción de la *pastoral cristiana*. En este sentido, resulta útil recurrir al encuadre de las cuatro dimensiones fundamentales de la relación consigo mismo, con el fin de establecer un paralelo entre los modelos éticos mencionados.

Como ya hemos señalado, la relación ética implica la selección de algún elemento de la propia individualidad para convertirlo en material de elaboración y de trabajo en el proceso de autoconformación de uno mismo en sujeto moral. Se trata de la *sustancia ética*, a partir de la cual el individuo desarrollará un arte de la propia vida, donde lo que se pretende es hacer de la existencia una construcción lo más bella posible. Tanto la *ética del dominio* como la *ética del cuidado* coinciden en la determinación de la *sustancia ética*, con respecto a la cual el individuo debe relacionarse para la articulación del estilo de vida al que aspira.

Ese elemento clave, que recibe la denominación de *aphrodisia*, describe la experiencia inédita que el mundo antiguo ha realizado respecto a «**actos, gestos, contactos que buscan cierta forma de placer**»¹⁵⁴. El uso de la expresión *aphrodisia* implica, entonces, la imposibilidad de aplicar otros conceptos y experiencias a dicho momento histórico. Nos referimos a nociones como *carne* o *sexualidad* que Foucault utilizará en el análisis de otros períodos, y bajo la convicción de que tras cada una de ellas se encuentran experiencias distintas y dinámicas contrapuestas de modelación de la subjetividad.

¹⁵² Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 426 (*L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. París: Seuil/Gallimard, 2001).

¹⁵³ Como tendremos oportunidad de analizar, la noción de *cuidado de sí* es el verdadero telón de fondo de toda la *tekhne tou biou*

¹⁵⁴ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 39.

Desde este prisma, parece necesario pensar que las *aphrodisia* en ningún caso pueden asimilarse a nuestra propia idea del placer, puesto que constituirían el núcleo sólido de una experiencia que engloba al placer, a la fuerza del deseo y al acto mismo sin categorizar o clasificar ese campo en la discriminación de los tipos de deseos, placeres o actos que se encuentran en juego. En este punto opera una cuestión que, para Foucault, resulta decisiva: la antigüedad no asocia a las *aphrodisia* con el mal y, no obstante, las problematiza moralmente.

La pregunta moral que el período helénico se formula guarda relación con una comprensión de los placeres como una energía y una fuerza que atraviesa la propia individualidad, colocándola en una situación no exenta de peligros. De hecho, preocupan dos riesgos muy concretos: el exceso y la pasividad, la falta de moderación o la incontinencia de los placeres y la incapacidad de ser sujeto de los propios placeres. Dado este dinamismo inquietante de las *aphrodisia*, el filósofo francés sostiene que **«la cuestión moral será la de saber cómo enfrentar esta fuerza, cómo dominarla y asegurar su conveniente economía»**¹⁵⁵.

Esta economía del placer no pretenderá en ningún caso la renuncia radical del mismo o su condena absoluta, sino que intentará elaborar las condiciones y modalidades de un uso que permita transitar al individuo por su territorio peligroso apropiándose de su energía y no siendo desbordado por ésta¹⁵⁶. En otras palabras, la economía del placer que aquí comienza a desarrollarse constituye una estrategia para preservar la libertad del propio sujeto, cuestión fundamental en una sociedad como la helénica donde se es un ser humano en tanto uno es dueño de su propia libertad. Ahora bien, tal estrategia general se rige por tres criterios básicos en la relación del individuo con su propio placer: que éste encuentre su límite en la satisfacción de una necesidad; que dicho goce considere el momento oportuno para realizarse; y que exista una moderación acorde con la propia constitución del individuo.

Como se observará, estos tres criterios de uso no obedecen a la imposición de una regla externa, ya que las fronteras de la necesidad o la *templanza* no se enuncian en un código, sino que se sustentan en la mera relación que el individuo establece consigo mismo, en una actitud específica con respecto a sus *aphrodisia*. Hasta aquí parece posible encontrar una semejanza entre la *ética del dominio* y la *ética del cuidado*, en cuanto a la configuración de una *sustancia ética* común, de cuya peligrosidad se desprende la necesidad de una relación con uno mismo que se haga cargo del problema moral en juego. Por otra parte, existen importantes diferencias que Foucault constata entre estas dos relaciones éticas, que corresponden, en todos los casos, a desplazamientos de énfasis o de grado en cuanto

¹⁵⁵ *Ib.*, p. 50.

¹⁵⁶ Paul Veyne lo ha expresado con estas palabras: «El amor no es ciertamente un pecado, sino un placer; sólo que los placeres representan un peligro, lo mismo que el alcohol. Es preciso, por tanto, para la salud, limitar su uso, y lo más prudente es incluso abstenerse de ellos por completo. No se trata de puritanismo, sino de higiene». *Cfr.* Philippe Ariès, Georges Duby (dir). *Historia de la Vida Privada- Vol.1: Del Imperio Romano al Año Mil. Cap. I El Imperio Romano* (Paul Veyne). Madrid: Taurus, 1991, p. 40.

a los *modos de subjetivación*, la *ascética* que se practica y el *telos* de la acción moral.

En una primera etapa del mundo grecorromano la relación con uno mismo apunta a la obtención de un gobierno de la propia individualidad. Tal fenómeno puede ilustrarse con alguna de las características que adquiere esta relación del individuo consigo mismo según la tradición cultural de la época. Por ejemplo, la relación del individuo consigo mismo se presenta en función de un modelo agonístico que implica que **«no podemos comportarnos moralmente más que instaurando en relación con los placeres una actitud de combate»**¹⁵⁷. Pareciera que la propia individualidad se convirtiera en un campo de batalla en que uno se mide con uno mismo en una lucha por el poder. Los resultados posibles sólo son dos: un estado de dominio de uno mismo o una servidumbre respecto a los placeres. De tal modo, el *telos* de la relación que uno establece consigo mismo se dirigirá a la idea de un sujeto que ha triunfado sobre él mismo, un *sujeto ético* en tanto ejerce el poder sobre sí mismo.

Por otro lado, esta ética que aspira al dominio de uno mismo y que entiende ese ideal como una conquista en medio de una lucha, legitimará toda una *tradición ascética*¹⁵⁸. Para triunfar en el dominio de sí se hace preciso un entrenamiento, como si se tratase del atleta o del héroe antes de la gesta. Al respecto, Foucault cita un fragmento de Jenofonte: **«si no ejercitamos el cuerpo, no podemos llenar las funciones del cuerpo; igualmente, si no ejercitamos el alma, no podemos llenar las funciones del alma(...)**»¹⁵⁹. Esto quiere decir, que la *ética del dominio de sí* conduce necesariamente a una aplicación efectiva sobre uno mismo, al ejercicio y a la *práctica de sí* con el propósito de dar lugar a una transformación de la individualidad que nos lleve de la intemperancia a la *templanza* o *sophrosyne*.

La meta de la *templanza* debe comprenderse como un requisito que es exigido por la necesidad de un dominio mayor, el dominio de los otros. El propósito fundamental de la ética grecorromana de este período es la libertad, esto quiere decir que el *modo de subjetivación* que aquí se despliega apunta a que el individuo elabore y preserve su condición de ser libre en atención a la importancia cívica que posee la capacidad de ejercicio de la autoridad. En otras palabras, la *templanza* como objetivo de la relación ética contiene una clave política muy significativa, ya que se comprende que la impericia en el gobierno de uno mismo equivale a una incapacidad en el gobierno de los demás.

De igual manera, el carácter viril que se atribuye al estado de *templanza* viene dado por una consideración de la pasividad, la femineidad y la falta de dominio, como elementos nocivos que sustraen toda dignidad al *individuo*

¹⁵⁷ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 64.

¹⁵⁸ La investigación foucaultiana demuestra que el ascetismo es una práctica que se aplica sobre el propio yo, cuya modalidad no se limita a la mortificación o la renuncia. La expresión tiene un sentido mucho más amplio, que describe cualquier forma de ejercicio o práctica concreta que se realiza sobre uno mismo.

¹⁵⁹ Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, I, 2,19. Cfr: Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 71.

ciudadano, lo fagocitan en su condición de *sujeto moral* y, por ende, le impiden cualquier posibilidad de llegar a ejercer autoridad en la ciudad. Por tanto, parece claro que la relación del individuo con sus placeres no es una anécdota menor de la vida privada, sino que constituye un verdadero drama político en el cual se juega la posibilidad misma del gobierno justo de la *polis*. En este contexto, según la investigación foucaultiana, se ubicará posteriormente una de las más significativas problematizaciones éticas del mundo antiguo: el amor hacia los muchachos.

También puede inscribirse en esta preocupación por el gobierno de uno mismo y los demás, la tematización de la relación sujeto-verdad que se presenta, por ejemplo, en la filosofía platónica. En efecto, sostiene Foucault: «**dominar los placeres y someterlos al logos no forman más que una sola y la misma cosa**»¹⁶⁰. De esto se desprende que si el temperante es aquel que se rige por una recta razón, el disoluto será en sentido estricto un ignorante. Por lo cual, la *ética del dominio de sí* entiende que no se puede ser *sujeto moral* sin ser *sujeto de conocimiento*, que es preciso establecer una relación con la verdad ontológica para instaurar ese modo de vida temperante, piedra angular a su vez del *sujeto político*. Sobre esta cuestión de la relación con la verdad como elemento determinante en la conformación del *sujeto ético*, Foucault retornará en diversas oportunidades y a propósito del estudio de variados momentos de la historia de la ética.

Sin embargo, aunque las cuestiones de la libertad, la virilidad y la verdad constituyen características centrales del estado de *templanza* al que aspira esta *ética del dominio de sí*, falta aún mencionar el elemento que Foucault parece más interesado en destacar. Se trata de vislumbrar la *templanza* como una *estética de la existencia* y a la *ética del dominio de sí* como un arte de vivir cuyo estatuto moral no responde a un código o a un ascetismo de la purificación. El modelo ético se sostendría en ciertos criterios de uso y estilización de los placeres que ennoblecen al hombre libre, haciendo su existencia lo más bella y virtuosa posible para el ejercicio del poder político en la ciudad, que no es otra cosa más que un reflejo del poder que tiene sobre sí mismo.

Ahora bien, de este modelo ético del dominio al de una *ética del cuidado de sí* se produce un desplazamiento que se caracteriza, en líneas generales, por una inquietud que se torna más intensa y por un arte de la existencia que se hace más severo. Dicho fenómeno tiene lugar de forma progresiva, alcanzando su peculiaridad durante los siglos I y II de nuestra era, momento en que la *tekhne tou biou* parece identificarse por completo con el principio de que hay que *cuidar de uno mismo*. Se extiende el criterio de que es preciso vivir la vida en un estado permanente de preocupación por uno mismo y ese alcance generalizado de la inquietud de sí funda la necesidad, gobierna el desarrollo y organiza la práctica del arte de la vida¹⁶¹. Respecto a esta noción de *cultivo de sí* o *epimelia heautou*, Foucault se remite a una serie de autores y textos que han reflexionado sobre la cuestión. Epicuro, Zenón, Séneca, Marco Aurelio y Epicteto, son algunos de los

¹⁶⁰ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 84.

¹⁶¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí*. Madrid: Siglo XXI, 1998, p. 42.

autores a los que recurre. A partir de ellos, intenta esbozar los rasgos principales de esta ética, que aunque se encuentra en directa vinculación con el modelo del dominio de sí, en varios aspectos constituye una estructura más radical.

En primer lugar, habría que subrayar el carácter extremadamente práctico que distingue a la *ética del cuidado de sí*. Efectivamente, el *cuidado de uno mismo* se lleva a cabo por medio de un trabajo muy preciso que atraviesa toda la individualidad. Ese quehacer consiste en ejercicios físicos y espirituales, que si bien corresponden en sentido estricto a una *askesis* que el sujeto establece en relación consigo mismo, suponen también la relación con un otro. Dentro de este conjunto ascético es posible delimitar dos grandes conjuntos de técnicas: las relativas al trabajo del pensamiento sobre sí mismo o *meditatio* y las que corresponden a un ejercicio o un entrenamiento en situaciones reales o *gymnazein*¹⁶². Estas últimas pretenden formar y fortalecer al individuo en la resistencia frente a acontecimientos externos y en la capacidad de moderarse. Para dicho fin, la *gymnazein* se articula en prácticas de abstinencia o en pruebas concretas donde el sujeto evalúa su avance y su aprendizaje alcanzado en la adquisición de una virtud¹⁶³.

La cuestión de las pruebas refleja uno de los aspectos más relevantes de la *ética del cuidado de sí*. Nos referimos a que estos ejercicios no son únicamente ocasionales o puntuales, sino que obedecen a una actitud general frente a la vida. La *epimeleia heautou* no es una actividad que deba ponerse en práctica en una etapa de la vida, por ejemplo: en la juventud, como propondrá el modelo socrático-platónico. La educación de uno mismo es una labor permanente y ello se traduce en conservar ante la existencia un criterio de preparación sin fin del propio yo. Para autores como Séneca o Epicteto, la vida es una prueba perpetua, un trabajo infinito de avances y retrocesos en la conformación del *sí mismo*¹⁶⁴. Esta labor se despliega en la inmanencia del mundo y no supone, en ningún caso, la idea que posteriormente desarrollará el cristianismo de que el sentido de la vida reside en una prueba donde se juega la posibilidad de la inmortalidad y la salvación eterna.

Por otra parte, el otro conjunto de ejercicios ascéticos puede agruparse bajo el concepto de *meditatio*. En este caso, nos referimos a un trabajo del pensamiento consigo mismo que no pretende establecer la verdad esencial del alma o de la vida interior del individuo, sino captar simplemente los movimientos del pensamiento¹⁶⁵. Lo que interesa es la verdad de lo que se piensa y no la verdad del hombre. Ahora bien, existen dos grandes formas de meditación: el *examen de las representaciones* y las *pruebas de sí mismo como sujeto de verdad*.

¹⁶² Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 403 y 404.

¹⁶³ A partir de una obra de Plutarco, Foucault cita un ejemplo de una de estas pruebas: «...se empezaba abriendo el apetito mediante la práctica intensiva de algún deporte, se colocaba uno después ante mesas cargadas de los manjares más suculentos, y luego, después de haberlos contemplado, se los dejaba a los servidores y se contentaba uno con la comida de los esclavos». Cfr.: Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí*. Op. Cit., p.58; Michel Foucault. «Las Técnicas de Sí» («Technologies of Self», en: Luther H. Martín y otros (eds). *Technologies of Self. A Seminar with Michel Foucault*.1982. Anherst: University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales- Vol.III*. Op. Cit, p. 461.

¹⁶⁴ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 415 ss.

¹⁶⁵ *Ib.*, p. 434.

Respecto a la primera cabría decir que se trata de una inspección de nuestros pensamientos y de las pasiones y los afectos que pueden suscitar en nosotros mismos¹⁶⁶. Foucault ejemplifica esta práctica, a partir de las fases que caracterizan el desarrollo de los ejercicios espirituales de Marco Aurelio. Estos momentos serían: definición y descripción de la imagen que aparece en nuestra mente sobre determinado objeto sin referencia a nada más y, luego, constatación de su valor desde la perspectiva de su utilidad para el universo¹⁶⁷. De esta forma se pretende que al considerar cada cosa analíticamente y estimar su inscripción dentro de la totalidad, el individuo conquiste la indiferencia ante las amenazas de la vida; indiferencia que se traduce en la serenidad y la adecuación a la razón divina.

Dentro de la segunda modalidad de la *meditatio*, podemos identificar algunos de los ejercicios más celebres de esta ética: la *praemeditatio malorum*, el ejercicio de la muerte y el examen de conciencia. El estoicismo desarrolló especialmente el ejercicio de la *premeditación* de las desgracias, que consiste en imaginar el peor porvenir posible y, luego, representárselo como algo que ocurre en el presente de manera inevitable y con total certeza¹⁶⁸. Por esta vía el individuo se prepara para enfrentar las situaciones más fatídicas, adquiere una verdad que le servirá cuando se produzca el acontecimiento e impedirá la perturbación de su alma. La *praemeditatio malorum* no es una imaginación del porvenir, sino una operación de obturación del futuro y de simplificación de lo imaginario. Así se obstruye la fuente de los temores y las inseguridades ante el mal que puede advenir. En una frase, se trata de un ejercicio de tranquilización¹⁶⁹.

A partir de esta práctica de *premeditación* del infortunio, se desprende el ejercicio de la muerte. Se trata de vivir la jornada de un día como si fuera la vida completa, del amanecer como nacimiento al ocaso como momento de la muerte. De tal forma, se produce una experiencia de cada instante existencial como si fuera el último y, finalmente, una actualización de la muerte en la vida. La importancia de este ejercicio se halla en que permite al sujeto percibir el presente en su justo valor y, junto con ello, al final de la jornada, cuando nos experimentamos como seres que mueren, hace posible que aparezca el valor de nuestra vida en su conjunto¹⁷⁰. Así lo cree Séneca, cuando señala que sólo en la muerte uno puede llegar a convencerse del progreso moral que haya podido alcanzar durante su vida.

El examen de conciencia, por su parte, es una antigua práctica¹⁷¹ cuya función no es juzgar las acciones ni desarrollar el remordimiento, sino purificar el

¹⁶⁶ *Ib.*, p. 440.

¹⁶⁷ *Ib.*, p. 280 ss.

¹⁶⁸ Los epicúreos oponen a la *praemeditatio malorum* dos ejercicios: la *avocatio* cuya función consiste en apartar las representaciones desdichadas y la *revocatio* que es el recuerdo de los placeres que experimentamos antaño. Cfr.: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 446.

¹⁶⁹ Michel Foucault. «Las Técnicas de Sí». Op. Cit., p. 461.

¹⁷⁰ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 455 ss.

¹⁷¹ Foucault atribuye esta regla del examen de conciencia a la vieja enseñanza pitagórica. De hecho, en los escritos de Pitágoras es posible encontrar este texto: « No permitas que el dulce sueño se deslice bajo tus ojos, antes de haber examinado cada uno de los actos de tu jornada. ¿En qué cometí una falta? ¿Qué hice? ¿Qué omití de lo que debía hacer? Comienza por el primero a recorrerlos todos. Y a continuación, si compruebas que cometiste faltas, repréndete;

pensamiento antes o después de la jornada diaria¹⁷². De hecho, en la ética estoica se plantea un examen de la mañana cuyo objetivo es definir y recordar las tareas que se van a realizar y los fines propuestos. Pero, también existe un examen al anochecer que tiene por finalidad formular el balance reflexivo del progreso ético al final de la jornada, de acuerdo a las acciones que se habían programado¹⁷³. En otros términos, el examen de conciencia es el barómetro diario de la *tekhne tou biou*. De ese modo, el individuo parece colocado en un camino de permanente preocupación por sí mismo que le dirige a la vida moralmente buena y a la serenidad espiritual. En este camino se sufren las peripecias esperables de una aventura, avances y retrocesos, pequeñas derrotas y conquistas de las cuales el examen de conciencia efectúa su registro.

Por otra parte, la relación ascética que se establece con uno mismo, a partir de este conjunto amplísimo de prácticas, involucra un vínculo intersubjetivo. Según Foucault «**el prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto, es decir, el yo**»¹⁷⁴. Dicha posición la ocupará un confidente o un guía, que en el seno de la amistad aconsejará o asistirá al individuo en su trabajo cotidiano de constituirse en *sujeto ético*. No es posible salir del estado de la *stultitia*¹⁷⁵, la despreocupación por el propio yo, y alcanzar la *sapientia* sin la acción de otro que afecte nuestro modo de ser.

Esto explica que en los siglos I y II se generen una multiplicidad de relaciones sociales como medios de soporte de esa práctica del alma que es la *epimeleia heautou*. Foucault menciona tres fenómenos en que puede observarse tal cuestión: primero, en las organizaciones escolares, como la fundada por Epicteto, que acogen a aquellos que aspiran a ser filósofos y guías del alma; segundo, en la aparición de consejeros privados en el entorno de los grandes personajes, cuya función es asistirles en las circunstancias de la vida; tercero, en las nuevas relaciones humanas que nacen en el seno de la vida privada marcadas por la protección o la amistad, el respaldo o el consejo mutuo¹⁷⁶.

Esta importancia de un mediador en la práctica personal de cuidar de uno mismo, permite comprender el papel que le cabe a la escritura durante este período, como espacio en que se concretiza la relación intersubjetiva. En efecto, «**la escritura constituye una etapa esencial en el proceso al que tiende toda *askesis***»¹⁷⁷, ya que se la entiende como una forma de trabajo sobre uno mismo para

pero, si has actuado bien, regocíjate. Esfuérzate por llevar estos preceptos a la práctica, medítalos; es preciso que los ames, y te pondrán en el camino de la virtud divina». Cfr.: Pitágoras. *Versos Áureos*. Madrid: Magalia, 1994.

¹⁷² Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 457.

¹⁷³ *Ib.*, p. 460.

¹⁷⁴ *Ib.*, p. 131.

¹⁷⁵ La *Stultitia* es el polo opuesto de la práctica de sí. Se trata de un estado de irresolución, en que el individuo se encuentra expuesto a todas las afecciones del mundo externo, sumergido en las cosas sin reflexionar sobre su temporalidad y su ocaso, carente de libertad para desprenderse de esas inquietudes superficiales y concentrarse en el trabajo consigo mismo. El maestro es el operador que libera al individuo de este estado.

¹⁷⁶ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 140 ss.

¹⁷⁷ Michel Foucault. «La Escritura de Sí» («L'Écriture de Soi»). *Corps Écrit*, N°5: *L'Autoportrait*, Febrero de 1983, pp. 3-23), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III*. Op. Cit., p. 292.

el logro de la transformación individual. En tal sentido, Foucault menciona, como ejemplo, los libros de guía y cuadernos de anotación que eran utilizados por parte de un sector cultivado de la sociedad de la época y que recibían el nombre de *hypomnémata*. No se trata de diarios íntimos en que se articule el relato de uno mismo, sino que consisten en el registro de lo ya dicho, leído u oído para soslayar su fragmentación y fugacidad, y convertirlo en una herramienta coherente y permanente de uso en la relación con uno mismo¹⁷⁸.

Tales ejercicios de escritura personal proporcionan el material preciso para el diálogo que se establece con un otro a través de la correspondencia. En este último caso, la escritura opera como un mecanismo para mostrarse o hacer aparecer el propio rostro ante el otro. Es decir, **«la carta es a la vez una mirada que se dirige al destinatario (por la misiva que recibe, se siente mirado) y una manera de entregarse a su mirada por lo que se dice de uno mismo... la carta habilita, en cierto modo, un cara a cara»**¹⁷⁹. Dentro de esta lógica epistolar, se escribe sobre la relación con uno mismo, subrayando temáticas como la salud personal y las actividades de la jornada, todo lo cual tendría que ilustrar que no han existido interrupciones y alteraciones en la disciplina diaria del cuidado de sí. Se expone el propio punto de vista sobre la práctica personal buscando que coincida con el que tiene el interlocutor, en una especie de revalidación del arte de la vida en que el sujeto se halla embarcado¹⁸⁰.

Lo anterior explica el carácter medicinal que adquiere la relación ética con uno mismo y con los demás durante los siglos I y II. Ya no se trata de doblarse en la batalla por el dominio de sí, sino de curarse en el clima sanador que una serie de prácticas terapéuticas pueden proporcionar al individuo. Foucault lo expresa del siguiente modo: **«la práctica de uno mismo implica que se constituya uno a los propios ojos no simplemente como individuo imperfecto, ignorante y que necesita ser corregido, formado e instruido, sino como individuo que sufre de ciertos males y que debe hacerlos cuidar ya sea por sí mismo, ya sea por alguien que tenga competencia para ello»**¹⁸¹. Por tanto, una de las claves de la *ética del cuidado de sí* consiste en una práctica de la relación con uno mismo, donde si bien las *aphrodisia* continúan representando un peligro, la dimensión de la amenaza aumenta toda vez que el individuo es pensado como un sujeto máximamente frágil o constitutivamente acechado por la enfermedad.

Para decirlo de forma sencilla, *cuidar de uno mismo* es asumirse como enfermo. No obstante, la enfermedad no puede atribuirse solo al cuerpo o al alma, sino que se incuba en una zona donde **«los males del cuerpo y del alma pueden comunicarse e intercambiar sus malestares: allí donde los malos hábitos del alma pueden acarrear miserias físicas mientras que los excesos del cuerpo manifiestan y alimentan los defectos del alma»**¹⁸². De allí que la *ética del cuidado*

¹⁷⁸ *Ib.*, p. 292 ss.

¹⁷⁹ *Ib.*, p. 300.

¹⁸⁰ *Ib.*, p. 305.

¹⁸¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Si. Op. Cit.* p. 57.

¹⁸² *Ib.*, p. 56.

de sí implique un trabajo del alma y del cuerpo, una *askesis* especialmente rigurosa puesto que existen patologías que no reposan sobre el sufrimiento físico y que, por lo mismo, pueden sorprendernos y ser aún más dañinas.

El *cuidado de sí* exige una severidad ante semejantes amenazas, la preparación de uno mismo ante acontecimientos venideros en la praxis de una medicina cotidiana, y con el respaldo de un guía que sea sabio en la lucha contra la enfermedad. Se trata de ser *sapiens* con respecto a uno mismo alcanzando un estado que implica la recepción crítica de las representaciones, la desconexión de las influencias del mundo exterior y la concentración de la voluntad de la persona en su particular destino privado cuyo propósito último es alcanzar la tranquilidad existencial¹⁸³.

Agreguemos a esto una cuestión decisiva. La *ética del cuidado de sí*, si bien se enmarca en los criterios de una lucha contra la enfermedad, no tiene por meta conseguir una relación con uno mismo que responda al modelo de la dominación. Mientras que la perspectiva clásica entiende que ser amo de uno mismo significa ser capaz de gobernar a los otros, la mirada de los siglos I y II articula una ética donde uno debe ser amo de sí mismo sencillamente porque se es un ser racional¹⁸⁴.

Podemos encontrar una observación similar en el análisis del historiador Paul Veyne, quien sostiene que: **«el ideal grecorromano de dominio de sí, de autonomía, se hallaba vinculado a la voluntad de ejercer también un poder en la vida pública (nadie es digno de gobernar si no es capaz de gobernarse); bajo el Imperio, la soberanía de sí mismo deja de ser una virtud cívica y se convierte en un fin en sí: la autonomía procura tranquilidad interior y vuelve a uno independiente de la fortuna y del poder imperial»**¹⁸⁵. En tal sentido, el giro más importante que introduce la *ética del cuidado de sí* es un *telos* que apunta hacia la conversión de uno mismo como fin último. Es el logro de un estado de serenidad cuya clave consiste en el goce de la propia individualidad y que no depende de ningún poder externo, un placer que nace y se sustenta exclusivamente en nosotros mismos¹⁸⁶.

Esta interpretación del sí mismo como objetivo definitivo y único de la *epimeleia heautou* y no como una bisagra que tiende al cuidado de los demás, puede resultar muy polémica. De hecho, Pierre Hadot ha cuestionado esta lectura que hace Foucault del *cuidado de sí mismo* durante los siglos I y II como ética de la autofinalidad, en particular con respecto a las escuelas estoica y epicúrea. Hadot

¹⁸³ Sobre la idea de tranquilidad, Veyne señala: «Lo mismo cuando condenan la riqueza que cuando fustigan la molición, las filosofías del sentido común antiguo tienen un mismo propósito: asegurar la estabilidad de la persona privada censurando las debilidades o los apetitos que la exponen a las tempestades de la existencia; censuran a quienes se arriesgan dándole demasiado trazo al viento. Son doctrinas de la tranquilización». Cfr.: Philippe Ariès, Georges Duby (dir). *Historia de la Vida Privada - Vol.1: Del Imperio Romano al Año Mil. Cap. I El Imperio Romano* (Paul Veyne). *Op. Cit* , p. 179.

¹⁸⁴ Michel Foucault. *Sobre la Genealogía de la Ética. Op. Cit* , p. 205.

¹⁸⁵ Philippe Ariès, Georges Duby (dir). *Historia de la Vida Privada-Vol.1: Del Imperio Romano al Año Mil. Cap. I El Imperio Romano* (Paul Veyne).*Op. Cit* , p. 50.

¹⁸⁶ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Si. Op. Cit* , p. 66.

considera que Foucault no insistió suficientemente en que el movimiento de interiorización conduce, en principio, a una *autofinalidad*, que en definitiva resulta ser una superación de sí mismo y una universalización. Según este autor, la lectura más correcta debería considerar que **«ese movimiento de interiorización es inseparablemente solidario de otro movimiento por el cual uno se eleva a un nivel psíquico superior en el que torna a encontrar otro tipo de exteriorización, otra relación con el exterior, una nueva manera de estar en el mundo, que consiste en cobrar conciencia de sí mismo como parte de la naturaleza, como parcela de la razón universal»**¹⁸⁷.

Sin embargo, esta crítica no parece tan contundente cuando tenemos presente que al referirse a una *ética del cuidado de sí*, Foucault tiene expresiones como la siguiente: **«la moral sexual exige aún y siempre que el individuo se someta a cierto arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia, pero este arte se refiere cada vez más a principios universales de la naturaleza o de la razón, a los que todos deben plegarse de la misma manera, cualquiera que sea su estatuto»**¹⁸⁸. Nos parece que el filósofo francés, a diferencia de lo que afirma Hadot, tiene muy presente este elemento de universalización de la *ética del cuidado de sí*, puesto que dicho componente anticipa en su propia dinámica un desplazamiento hacia la moral del código. No habría, entonces, una falta de rigurosidad en el análisis foucaultiano; que por lo demás, Hadot atribuye a que el interés principal del filósofo no estaba en realizar un estudio histórico, sino en proponer un modelo de vida para el hombre contemporáneo¹⁸⁹.

En síntesis, el desplazamiento de la *ética del dominio* a la *ética del cuidado de sí* implica por lo menos tres saltos cualitativos en el interior de la *tekhnē tou biou*. Primero, con respecto al placer, que se hace progresivamente más inquietante para la constitución del sujeto ético; su potencial peligrosidad parece acrecentada en directa relación con una comprensión del individuo cada vez más ligada a la debilidad. En segundo lugar, el arte de vivir prosigue enmarcándose en criterios estéticos pero dicha estilización de la existencia comienza a referirse cada vez más a principios universales de la naturaleza o de la razón. Finalmente, la *askēsis* se hace mucho más rigurosa y se incorpora de forma más rotunda a la verdad como un elemento decisivo en la constitución del sujeto moral. Estos tres elementos, y otros que caracterizan este proceso de modificación paulatino en la estilística de la existencia, pueden observarse en tres escenarios muy concretos de problematización moral del mundo antiguo. Nos referimos a la relación que el individuo establece con su cuerpo, con la mujer en el vínculo matrimonial y con los muchachos.

¹⁸⁷ Pierre Hadot. «Reflexiones sobre la Noción de Cultivo de Sí Mismo», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (Et. Al.). *Michel Foucault, Filósofo. Op. Cit.*, p. 224.

¹⁸⁸ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí. Op. Cit.*, p. 67.

¹⁸⁹ Hadot plantearía, por tanto, que el yo artístico de la *estética de la existencia* foucaultiana no puede ser obtenido de la ética antigua; puesto que allí opera una filosofía del rebasamiento del yo en función de la totalidad cósmica. Cfr: Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 374, n. 201. Volveremos sobre esta discusión en la tercera parte de este trabajo.

5.2 El cuerpo, la mujer y los muchachos

Los volúmenes segundo y tercero de *La Historia de la Sexualidad: El Uso de los Placeres* y *La Inquietud de Sí*, describen de manera minuciosa un proceso de cambio en la *tekhne tou biou* que se produce en el mundo antiguo. Foucault considera esta transformación como un elemento clave, en el marco de la genealogía de la ética, para comprender la irrupción y posterior desarrollo de la *pastoral cristiana*. Así pues, estas dos obras se centran en tres ámbitos de inquietud de la moral antigua respecto de los placeres que, además, representan el espacio donde se puede observar con mayor claridad la mutación sutil pero profunda que sufre la relación del individuo consigo mismo.

La primera de estas inquietudes se refiere a la forma en que el individuo se ocupa de su propio cuerpo. Esto quiere decir que la configuración del *sujeto ético* exige una técnica de vida que contenga una estrategia precisa que nos oriente en el trato con nuestro cuerpo y con sus apetitos. Foucault denomina a esta estrategia: *dietética*, siendo su principal característica la propuesta de un *régimen* que organiza los diversos elementos de la vida física en la búsqueda de un equilibrio personal. Dicha técnica de existencia estipula ciertos ejercicios y actividades e indica los momentos adecuados para realizarlos, la frecuencia necesaria de los mismos y el modo de darles una moderación. Todas estas recomendaciones colocan el problema de los placeres en un ámbito de importancia menor respecto al significado que se le concede a la alimentación.

Además, cuando el *régimen* trata de dar forma a los placeres, lo realiza en función de una serie de variables externas al acto mismo, como son el clima, las estaciones más adecuadas del año o las cualidades del cuerpo. El acto va a convertirse en algo inquietante solamente en relación con dos consecuencias que arrastra y que evidencian la necesidad de incluirlo en la técnica del *régimen*: la enfermedad y la prole. Vale decir, la actividad sexual es foco de preocupación y moderación por el debilitamiento individual al que se la asocia y por la relación entre su modalidad de ejercicio y la posibilidad de una bella descendencia¹⁹⁰.

Posteriormente, durante los siglos I y II, nos vamos a encontrar con que la temática de las *aphrodisia* aún se formula en el marco general de una inquietud por la salud del cuerpo en atención al tiempo, al medio ambiente y a otro sin número de variables externas como son las actividades diarias, los alimentos o los sueños¹⁹¹. No obstante, el énfasis en un planteamiento sustentado en la medicina y un mayor temor respecto a la relación entre las *aphrodisia* y las enfermedades, permiten inferir un proceso de cambio en relación con el tratamiento del cuerpo. De

¹⁹⁰ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres*. Op. Cit., p. 102 ss.

¹⁹¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí*. Op. Cit. p. 95.

la sospecha sobre el acto, por la violencia y el gasto que involucra¹⁹², pasamos a una fisiologización muy elaborada del deseo y el placer en la medicina de Galeano¹⁹³. La preeminencia de un modelo viril de los placeres continúa siendo la misma¹⁹⁴, pero la patología de los actos sexuales se torna mucho más compleja, en tanto que se observa que poseen un notable influjo en todo el organismo¹⁹⁵.

En *La Inquietud de Sí*, Foucault se detiene a comentar esta compleja elaboración que hace la medicina de Galeano respecto a los peligros de las *aphrodisia*¹⁹⁶. Se trataría de una especulación marcada por la ambivalencia, ya que por un lado la actividad sexual parece ser el agente de una serie de enfermedades que la tornan similar a la epilepsia y, por otra parte, esta misma actividad se presenta como un remedio contra las iras violentas o la melancolía¹⁹⁷. Dada esa ambigüedad, el régimen médico termina optando por recomendar la abstinencia. Tal sugerencia no debe comprenderse como una obligación que se nos impone ni como la única alternativa frente a un acto que en esencia sería algo malo, sino que se formula como un medio de encauzar los placeres bajo el criterio de que «menos es mejor que más». En todo esto, el interés foucaultiano reside en demostrar la existencia de un proceso histórico de problematización creciente del carácter patológico de los placeres.

Sin embargo, además de este acontecimiento de profundización, el régimen de los placeres de los siglos I y II introduce un acento nuevo en el papel que le cabe al alma en la estilización de las *aphrodisia*. Efectivamente, el trabajo que realiza el alma no se limita a fijar en el cuerpo un régimen acorde a su naturaleza, su estado y sus circunstancias; sino que va más allá, operando sobre sí misma en la eliminación de los errores, la reducción de imaginaciones o el dominio de los deseos¹⁹⁸. Así pues, la *ética del cuidado de sí* se sostiene en la noción de un alma razonable que posee un papel decisivo en la elaboración del *sujeto ético*, no solamente por la vía de un dominio sobre los placeres del cuerpo, sino también por medio de una *askesis* sobre sí misma. Tal práctica del alma se realiza con respecto a tres elementos: el deseo, las imágenes y el placer.

Tenemos así, un *trabajo del alma sobre su propio deseo*, donde el peligro reside en dejarse arrastrar por representaciones vanas y vacías que van más allá de las necesidades del cuerpo y que rompen con la perfecta armonía del *régimen*. Ante dicho peligro, el alma aspira a someterse a una simplificación del deseo que equivale a ajustarse y concentrarse en una suerte de autosuficiencia

¹⁹² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 118 ss

¹⁹³ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí. Op. Cit.* p. 100 ss.

¹⁹⁴ Este modelo se observa en la importancia dada al macho espermático. Como ya hemos mencionado, los modelos éticos giran en torno a la figura del hombre libre y a la necesidad de preservar su fortaleza y capacidad de gobierno de sí. La pérdida de la preciosa sustancia trae consigo el peligro de la debilidad, puesto que representa el derroche de la esencia vital del varón. En este sentido, nada ha variado hasta los siglos I y II.

¹⁹⁵ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí. Op. Cit.* p. 110.

¹⁹⁶ Dicho comentario versa sobre las obras de Galeano: *De los Lugares Afectados y De la Utilidad de las Partes*. Aunque también habría que considerar los escritos de otros autores de la época como Rufo de Éfeso, Sorano, Celso o Areteo. Cfr: Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí. Op. Cit.* p. 99 ss.

¹⁹⁷ *Ib.*, p. 112.

¹⁹⁸ *Ib.*, p. 126.

temperante del cuerpo. Por otra parte, existe también un *trabajo del alma con respecto a las imágenes* que la asaltan, lo cual implica el despliegue de una serie de técnicas que permitan luchar contra percepciones, rememoraciones o sueños.

Además, hay un *trabajo del alma sobre el placer* con el fin de que la experiencia del mismo no estimule los excesos. Es decir, se busca articular una relación con las *aphrodisia* donde el placer por sí mismo no sea lo principal, sino que lo fundamental consista en un desprendimiento de fuerzas incómodas. En resumen, la *ética del cuidado de sí* lleva a cabo una ampliación de las tareas del *régimen* de los placeres, que se explica por una mayor amenaza de peligro y enfermedad. Este fenómeno es bastante significativo, ya que supone un giro que se dirige a la cuestión del desciframiento de la verdad interior del sujeto, tema que será esencial para la *pastoral cristiana*.

El segundo de los ámbitos de inquietud que sirve para ilustrar el desplazamiento de la *ética del dominio* a la *ética del cuidado de sí*, hace referencia a la relación con la mujer y el vínculo conyugal. Como se puede prever, dentro de una estilización de la existencia cuyo fin es el dominio de uno mismo, la mujer y el matrimonio serán abordados como problemas eminentemente políticos, cuestión que se explica por la existencia de una continuidad y homogeneidad entre el gobierno del Estado y el de la casa¹⁹⁹. La relación hombre- mujer se da en un claro marco disimétrico donde solamente es el hombre el que se pertenece a sí mismo y se encuentra llamado a desempeñar el arte de mandar, mientras que la mujer es entendida como una pertenencia más dentro del hogar. Por eso, la única valoración de la esposa consiste en reconocer su importancia para el funcionamiento de la casa y la única fidelidad que se espera del esposo se halla precisamente en el reconocimiento de ese rol y de sus precarios privilegios.

La problemática moral que aquí opera guarda relación con la necesidad de dar un orden ético al propio estilo de vida, lo cual significa elaborar estéticamente todos los ámbitos de la existencia masculina. Entre estos, ocupan un lugar primordial las posesiones del varón (casa, esposa o esclavos) y las actividades vinculadas al cuidado de ese patrimonio. Desde esta perspectiva, el desafío ético en la relación que el hombre establece con su esposa equivale al propósito de obtener los mejores resultados posibles de un objeto que se posee. En consecuencia, es responsabilidad del varón como *sujeto ético* la marcha correcta del hogar por la vía de una formación y dirección adecuadas de la esposa. Todavía no emerge, en este momento, la temática de una fidelidad conyugal recíproca o la idea de un lazo matrimonial que vaya más allá de la problemática económica, de la inquietud por la administración del hogar²⁰⁰.

¹⁹⁹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres*. Op. Cit., p. 158.

²⁰⁰ En esta moral antigua los esposos se preocupan de que funcione la casa. Nadie pensaba en confundir la realidad del matrimonio con el éxito de la pareja. Cfr: Philippe Ariès, Georges Duby (dir). *Historia de la Vida Privada-Vol. I: Del Imperio Romano al Año Mil. Cap. I El Imperio Romano* (Paul Veyne). Op. Cit , p. 54.

No obstante, a lo largo de la historia del mundo helénico, el matrimonio va desplazándose de ser una transacción eminentemente privada²⁰¹ y de unos criterios económico-políticos que lo rigen, a constituirse en un acontecimiento público donde el contrato de los cónyuges implica un compromiso personal que excede la exclusiva inquietud por el hogar²⁰². Tal fenómeno de cambio depende, según Foucault, **«en primer lugar del hecho de que la posición del hombre-ciudadano ha perdido una parte de su importancia política; y depende también de un reforzamiento positivo del papel de la mujer- de su papel económico y de su independencia jurídica»**²⁰³. La primera de estas causas, da cuenta de una de las modificaciones principales que permiten comprender la ética de los siglos I y II. Se trata de un proceso de crisis de la ciudad-estado y de revalorización cada vez mayor de la existencia personal y de la vida privada²⁰⁴.

En este contexto, Paul Veyne sostiene que bajo el Imperio romano **«la moral reinante pasa, poco a poco, de una concepción del *hombre político* a la de un *hombre interior*»**²⁰⁵, en un cambio que involucra una transformación en las condiciones de ejercicio del poder. Efectivamente, hay un paso desde un individuo que se reconoce como sujeto a partir del poder que tiene sobre los demás, a un individuo que busca una relación lo más independiente posible de las demandas exteriores y que persigue el logro de una soberanía sobre sí²⁰⁶. Dentro de dicho escenario, debe comprenderse el desplazamiento en el arte de la vida matrimonial que ocurre desde una *ética del dominio* a una *ética del cuidado de sí*.

La irrupción de este hombre interior, que empieza a ser el objeto del trabajo ético, explica una serie de novedades en la relación matrimonial y en el lugar que ocupa la figura femenina durante los primeros siglos de nuestra era. En primer término, el matrimonio va a ser entendido como una estilística del lazo que se espera que exista entre la pareja y no solamente como una técnica de gobierno. Dicho lazo trasciende la esfera de la procreación y supone la construcción de una comunidad como estilo de coexistencia en la relación hombre-mujer. Ya no se trataría de perfeccionar el arte de mandar, sino de desarrollar un arte de estar juntos que valora el diálogo conyugal y las ideas de fusión total o amor como parte de la

²⁰¹ Dicha transacción recibía el nombre de *ekdosis*. Por medio de ella el padre entregaba su hija al esposo. El carácter privado de este acuerdo se refleja en el hecho de que no existía ningún gesto simbólico o público que sancionara la realización de un matrimonio. Cfr: Philippe Ariès, Georges Duby (dir). *Historia de la Vida Privada-Vol.1: Del Imperio Romano al Año Mil. Cap. 1 El Imperio romano* (Paul Veyne).Op. Cit , p.47 ss.

²⁰² Veyne lo expresa del siguiente modo: «De acuerdo con la vieja moral cívica, la esposa no era más que un utensilio al servicio del oficio de ciudadano y jefe de familia; hacía hijos y redondeaba el patrimonio. En la segunda moral, en cambio, la mujer es una amiga; se convierte en *la compañera de toda una vida*». Cfr: Philippe Ariès, Georges Duby (dir). *Historia de la Vida Privada - Vol.1: Del Imperio Romano al Año Mil. Cap. 1 El Imperio Romano* (Paul Veyne).Op. Cit , p. 51.

²⁰³ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí. Op. Cit*, p. 73.

²⁰⁴ *Ib.*, p. 78 ss.

²⁰⁵ Philippe Ariès, Georges Duby (dir). *Historia de la Vida Privada-Vol.1: Del Imperio Romano al Año Mil. Cap. 1 El Imperio Romano* (Paul Veyne).Op. Cit , p.76.

²⁰⁶ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí. Op. Cit*, p. 83.

práctica del cultivo de uno mismo²⁰⁷. Así pues, la mujer pasa a ocupar un rol más central y simétrico en el horizonte de la construcción del *sujeto ético*.

Por otra parte, como segunda novedad, podemos observar que la demanda de moderación de la conducta del esposo ya no obedece a la lógica del dominio sobre los demás, sino que apunta a la articulación de un deber de reciprocidad que se fundamenta en uno mismo. El placer sexual fuera del matrimonio ya no se admite de buen grado²⁰⁸ y esto explica la buena recepción que tiene la capacidad de dominio y espera en relación con las *aphrodisia*. En esto último habría un testimonio de los progresos en el trabajo con uno mismo que el individuo realiza, más que la constatación de la necesidad de responder a una imposición que se desprenda del lazo conyugal. De igual modo, la infidelidad trae un perjuicio a la dinámica interna del cuidado de uno mismo y no al marido como personaje de un compromiso asumido. La exigencia de fidelidad ya no reposa en el amo masculino, sino en una estética de la relación con la esposa-compañera.

Finalmente, una tercera cuestión que puede afirmarse sobre el giro de las ideas del matrimonio y la mujer, tiene que ver con la atribución de una importancia mayor a las *aphrodisia* entre los cónyuges. Si bien la reserva y la discreción sigue siendo la característica de esta problematización, aparece el tema de que es necesaria una austeridad *intraconyugal* que se fundamente en las finalidades racionales del matrimonio: la procreación y la configuración de una vida en común²⁰⁹. Aquí resulta interesante notar que se abre un espacio a la experiencia del placer más allá del afán reproductivo, dentro de una lógica de equilibrio que le atribuye valor a un elemento completamente singular: el amor y la comunicación entre compañeros.

Ahora bien, todo este desplazamiento en el arte de la vida conyugal, explica en gran medida los cambios sufridos por otro núcleo de problematización de los placeres durante la época grecorromana, especialmente intenso en el contexto de la *ética del dominio de sí* y en franco declive durante los siglos I y II. Este tercer foco de inquietud ética se refiere a la relación con los muchachos. Se trata de un cierto tipo de relación entre hombres que en ningún caso puede asociarse con nuestra experiencia moderna de lo que llamamos homosexualidad. En tal sentido, no veremos en el mundo antiguo una especulación sobre la clase de deseo que sustenta esta experiencia, ya que se entiende que hay un único deseo que se dirige a todo lo deseable. La preferencia por el muchacho o la muchacha será considerada sencillamente como un sello del carácter individual y como un modo de relacionarse con el propio placer²¹⁰.

Durante una primera fase de la época helénica, la relación con los muchachos posee una serie de características que permiten comprender cabalmente la amplitud del problema ético que se encuentra en juego. En primer lugar, es

²⁰⁷ *Ib.*, p. 148 ss.

²⁰⁸ Foucault valida este hecho a través de una serie de textos de la época que apuntan en tal dirección. Se trata de autores como Séneca, Dión de Prusa, Marco Aurelio, Epicteto y Musonio Rufo.

²⁰⁹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí. Op. Cit.*, p. 166 ss.

²¹⁰ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 174.

preciso considerar que esta relación se encuentra determinada por una diferencia de edad y posición, es un vínculo entre un hombre mayor y un muchacho²¹¹. Dicha relación se halla ritualizada en un sin número de conductas que se espera de cada miembro de la pareja, bajo el esquema bipolar del *erasta* (agente de la pulsión erótica) y el *erómeno* (paciente de dicha pulsión)²¹². Se trata de un juego de aproximaciones y distanciamientos en el que cada uno cumple su rol y donde no puede existir jamás la coacción en la elección que se realiza. Dicho juego, además de sus reglas, tiene sus plazos. La relación es efímera y concluye en la conversión moralmente necesaria y socialmente útil del lazo de amor en relación de amistad²¹³. En síntesis, la elaboración ética de la relación con los muchachos exige la práctica de dos moderaciones: aquella que corresponde al amante y aquella que se espera del amado.

La cuestión de una doble moderación nos conduce al núcleo del problema ético que subyace en este tipo de relación y que encuentra en la figura del honor del muchacho su mayor zona de inquietud²¹⁴. Preocupa la dignidad del muchacho en este tipo de relación por el lugar que se supone que él llegará a ocupar en un futuro dentro de la sociedad. Es decir, por el papel que se espera de él como gobernante de los demás. Ahora bien, el honor corre peligro en la relación sexual porque se interpreta a ésta desde un esquema bipolar de actividad y pasividad, equivalente al esquema social de dominación y servidumbre. Solamente un papel es honorable en el acto sexual: el rol activo y penetrador, siendo por consiguiente inaceptable o repudiable el papel de objeto del placer. Por tanto, este tipo de relación arrastra el peligro de feminizar al muchacho, incapacitándolo para el gobierno de los demás toda vez que no ha sido capaz de ejercer como sujeto del placer o como amo de sí mismo. Dados estos peligros, la elaboración ética del amor a los muchachos busca evitar la identificación prolongada del joven con el rol de *erómeno*. Esto último solamente es posible por medio de un consentimiento equilibrado, cuya única justificación es la noble admiración hacia el amante.

Aquí, valdría la pena tener presente la perspectiva platónica del problema, que intenta resolver las inquietudes de esta relación recurriendo a la filosofía. En efecto, la erótica socrático-platónica pone en conexión la cuestión de los placeres con un problema mayor: la naturaleza esencial del verdadero amor²¹⁵. Dado ese propósito, la inquietud ya no se referirá a las modalidades de una conducta, sino a dilucidar el fundamento ontológico del amor. Una vez esclarecido ese fundamento, se formula la idea de un objeto en el que se sitúa la esencia virtuosa del amor, una belleza que escapa al dato fantasmagórico de lo sensible y que conduce al alma. En ese camino de relación con el alma y la verdad, la experiencia amorosa anula toda disimetría al hacer de los dos miembros de la

²¹¹ *Ib.*, p. 178.

²¹² *Ib.*, p. 180.

²¹³ Ese momento viene dado por la aparición de los primeros signos de barba en el muchacho. *Cfr.*: Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 184.

²¹⁴ *Ib.*, p. 190 ss.

²¹⁵ *Ib.*, p. 209 ss.

relación unos *sujetos de conocimiento*. De ahí, la conclusión es clara y transgresora, el maestro es el objeto del amor en tanto que es sujeto de la verdad, los muchachos aman a Sócrates. Quizás esa revolucionaria inversión explique la alarma pública que representó la figura del filósofo de Atenas.²¹⁶

Por otro lado, cabe señalar que, con estos planteamientos de la filosofía platónica, se están dando los primeros pasos para una problematización nueva de la relación con los muchachos y para un enfoque distinto de la ética de los placeres. Así pues, tendríamos el paso desde un arte de la resistencia y el consentimiento hacia una preocupación por el trabajo sobre sí mismo del amante en relación con lo verdadero. Esto implica dar un énfasis mayor a la interioridad y al mundo privado, con lo que se inaugura una tradición que atraviesa la ética de los siglos I y II, hasta alcanzar la problemática cristiana del alma concupiscente y de la tarea de desciframiento de sus arcanos²¹⁷. Por ende, resulta bastante correcta la afirmación de Rainer Rochlitz de que la «homosexualidad» estaría en el origen de una problematización que llegaría a ser fatal para occidente²¹⁸.

En el amor a los muchachos, entonces, se observa nuevamente el tránsito de un arte de la existencia basado en el ideal del *homo civicus*, a un arte de la vida que trabaja con el *hombre interior*²¹⁹. En tal sentido, la reflexión sobre el amor de los muchachos en los siglos I y II parece perder una cierta intensidad, hay una suerte de proceso de desproblematización²²⁰. Como ya dijimos, es posible atribuir un rol a la filosofía platónica en este desplazamiento²²¹, pero existen otros varios factores que cumplen su función y que cabe mencionar. Se trata de cambios en el ámbito de las costumbres que cumplen un papel muy relevante, como el hecho de que el amor a los muchachos empiece a practicarse sobre todo con los esclavos jóvenes, que la relación pedagógica con el adolescente ya no se valore tanto como antes o que el matrimonio comience a ocupar un lugar primordial como lazo afectivo entre los esposos²²².

En *La Inquietud de Sí*, Foucault estudia esta *desproblematización* de la relación con los muchachos partiendo del análisis de dos escritos: uno de Plutarco y otro de Seudo-Luciano. En ellos se presentan dos discusiones respecto del valor de esta relación en comparación con el amor a las mujeres²²³. En la obra de Plutarco, el

²¹⁶ Pienso en el célebre juicio a Sócrates, donde una de las principales acusaciones hace precisamente referencia a la corrupción de los menores.

²¹⁷ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 224.

²¹⁸ Rainer Rochlitz. «Estética de la Existencia. Moral Posconvencional y Teoría del Poder», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (Et. Al.). *Michel Foucault, Filósofo, Op. Cit.*, p. 246.

²¹⁹ Philippe Ariès, Georges Duby (dir). *Historia de la Vida Privada-Vol.1: Del Imperio Romano al Año Mil. Cap. 1 El Imperio Romano* (Paul Veyne). *Op. Cit.*, p. 226.

²²⁰ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí. Op. Cit.*, p. 174.

²²¹ Considero que no existen pistas suficientes en la obra foucaultiana para atribuir a la filosofía de Platón un papel protagónico y fundamental en estas transformaciones de los modelos éticos. Pese a la sombra nietzscheana que parece atisbarse en todo este análisis, Foucault no quiere reducir a la figura socrático-platónica la responsabilidad por una supuesta «gran corrupción».

²²² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad– Vol. III: La Inquietud de Sí. Op. Cit.*, p. 175.

²²³ Se trata de las obras: *Diálogo sobre el Amor* de Plutarco y *Los Amores* de Seudo-Luciano. Cfr: Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí. Op.Cit.*, p. 177 ss.

amor a los muchachos es objeto de una crítica y una deslegitimación en favor del vínculo conyugal, que se defiende como una relación más completa en tanto que no conduce a ese complejo rol que le cabe al *erómeno* en el erotismo pederástico. El elemento clave de esta crítica apunta a que el consentimiento del muchacho se encuentra marcado por la violencia o la indignidad, cuestión que no ocurre del mismo modo en la relación matrimonial, donde los placeres sexuales pueden tomar lugar en la forma del afecto y de un consentimiento mutuo que no degrada a ninguno de los miembros de la pareja²²⁴.

Por otro lado, la obra de Seudo-Luciano intenta demostrar la victoria del amor a los muchachos en la batalla especulativa de las formas de amor más dignas. Se reconoce, de un modo muy próximo al argumento de Plutarco, la singularidad de la relación conyugal como comunidad de afecto; pero se opone a dicho amor una modalidad específica de relación con los muchachos que tiene un claro sello platónico. Esa influencia decisiva sale a la luz en la crítica que se formula al personaje femenino como ser ambiguo, engañoso y que tiende a hacer de la belleza un artificio. De esta forma, se coloca en medio del debate la cuestión de la verdad y se interpela la relación entre el hombre y la mujer, bajo el criterio de que un placer para ser legítimo debe estar suscitado por un objeto real. En tal sentido, en la mujer parece haber muy poco de real y con ello ninguna posibilidad de construir una relación virtuosa y filosófica. Por ende, la validación que aquí se hace del erotismo pederástico tiene mucho de victoria a medias, puesto que lo que triunfa es el amor de los filósofos como vivencia de una comunidad del afecto en referencia a la verdad, y de acuerdo con una práctica concreta de eliminación del placer físico²²⁵.

En suma, pareciera que, con las obras de Plutarco y Seudo-Luciano, Foucault intenta mostrarnos los alcances del platonismo en la forma de abordar el amor a los muchachos durante los siglos I y II. Esto puede constatarse en que la crítica de la experiencia de los placeres pederásticos retoma el problema del honor juvenil, mientras que su defensa se da en el marco de una *ontologización* del amor y de un desprendimiento de las *aphrodisia* completamente fiel al espíritu socrático. Esto conforma un panorama en el que se ve emerger una nueva erótica de la relación hombre-mujer, que se desmarca del amor a los muchachos y que reconfigura los elementos principales de la erótica socrático-platónica. Aparecen una serie de temas nuevos que se convertirán progresivamente en focos de mayor preocupación: la fidelidad sexual recíproca, la virginidad como una elección y un estilo de vida, o la unión espiritual de la pareja. En el fondo de todo ello, un drama de los placeres en que el muchacho se retira lentamente tras bambalinas y salta a escena la figura de la mujer²²⁶.

En conclusión, podemos sostener que dentro del marco de la inquietud por el cuerpo, la vida matrimonial y el amor a los muchachos, el mundo antiguo ha hecho una compleja experiencia de la relación con uno mismo y ha dado lugar a la

²²⁴ *Ib.*, p. 189 ss.

²²⁵ *Ib.*, p. 210 ss.

²²⁶ *Ib.*, p. 211 ss.

creación de diversos modos de constitución de la subjetividad ética. Como ya lo hemos dicho, hay una clara constante a lo largo de este período que se refiere a una percepción de los placeres como un material peligroso que requiere de unas estrategias de moderación. A la luz de lo cual, puede verse el desarrollo de una ética como *tekhne tou biou* en la cual priman los criterios estéticos.

No obstante, en esa aspiración a una existencia bella, equilibrada y armónica puede observarse una modificación significativa en cuanto a una primera fase, que relaciona ese arte de la existencia con un trabajo político; y una segunda etapa más intimista, que coloca ese ideal bajo la máxima de someter la individualidad a principios universales de la naturaleza y la razón. De esta manera, la ética de los siglos I y II puede entenderse como una reelaboración de la ética del gobierno de sí y de los demás, que trae consigo un reforzamiento de los temas de la austeridad y una serie de cambios en las diversas formas de inquietud por el uso de los placeres. Se puede observar una especulación mayor respecto a las correlaciones entre el cuerpo y el acto sexual, una valorización del lazo conyugal y un elogio de la abstinencia como medio de dar forma a la imperfección de la relación con los muchachos.

5.3 Cuidado y conocimiento de uno mismo

Uno de los temas clave de la ética antigua es la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad. En tal sentido, la historia del pensamiento occidental ha colocado en un lugar principal la fórmula del *conócete a ti mismo* (*gnothi seauton*) como expresión superior de la cultura griega clásica. Sin embargo, al parecer, el *gnothi seauton* no tenía en su origen el valor que se le atribuyó después y el *cuidado de sí* (*epimeleia heautou*) no era una estructura marginal con respecto al conocimiento de sí. Foucault explora este hecho a partir de una investigación de las distintas modulaciones históricas en las que se han articulado las relaciones entre el *gnothi seauton* y la *epimeleia heautou*²²⁷.

La sentencia délfica se encuentra íntimamente ligada a la figura de Sócrates, quien realiza una operación de emparejamiento entre la idea del *gnothi seauton* y la práctica del cuidado de sí. Ello puede observarse, por ejemplo, en *La Apología de Sócrates*, donde el filósofo aparece como aquel que interpela a los ciudadanos para que abandonen sus ocupaciones superfluas y se ocupen de sí mismos. Esta actividad socrática, busca el despertar de una nueva mirada que

²²⁷ Este es el tema central que aborda Foucault en su curso del año 1982 en el Collège de France. Recientemente Seuil y Gallimard han proseguido con la publicación de los cursos del filósofo francés, editando el de ese año bajo el título: *La Hermenéutica del Sujeto*. Debe tenerse presente que se trata de transcripciones de grabaciones realizadas por Jacques Lagrange (historiador de la psiquiatría y asiduo oyente de los cursos) que han sido corregidas y complementadas por Frédéric Gros, editor del curso de este año. Estas correcciones fueron realizadas por Gros a la luz de las carpetas de borradores y manuscritos sobre el curso que tenía Michel Foucault y que Daniel Defert puso a su disposición. En las siguientes páginas recogemos varios elementos de esta publicación.

consiste en la reorientación de las inquietudes y las preocupaciones en la dirección de la propia alma. Es preciso ocuparse de uno mismo y dicha acción sólo puede realizarse concretamente por medio del autoconocimiento.

En el curso de 1982 del Collège de France, Foucault desarrolla un amplio análisis del diálogo *Alcibíades* de Platón, en el entendido de que el momento socrático-platónico constituye el primer esfuerzo de reflexión filosófica sobre la *epimeleia heautou*²²⁸. Este diálogo muestra a Sócrates interpelando a Alcibíades para que reconozca su inferioridad con respecto a otros que también ambicionan el ejercicio del poder. Sócrates sostiene que la educación de Alcibíades ha sido insuficiente, por lo cual es preciso que se ocupe de sí mismo como condición previa a tener un rol en la dirección política de la ciudad. Se reitera, de este modo, la fórmula de que no es posible gobernar a los otros si uno no se ha hecho cargo de sí mismo y de su propio gobierno. Alcibíades ignora el objetivo de un buen gobierno porque se ha despreocupado de sí mismo, su ignorancia con respecto a sí, lo incapacita para la vida pública.

De todo esto emergen dos preguntas fundamentales: ¿qué es ese *sí mismo* del que hay que ocuparse?, y ¿en qué consiste dicha ocupación?²²⁹. La respuesta a la primera cuestión es que el cuidado se refiere al alma como unidad trascendente y singular. El *sí mismo* del que hay que preocuparse es un alma entendida como sujeto de las acciones corporales, instrumentales o lingüísticas. La inquietud de sí, entonces, es para Platón cuidado de un *alma-sujeto* y consiste en la práctica del conocimiento de uno mismo.

Ahora bien, para que el individuo pueda conocer lo que él mismo es, resulta preciso que el alma dirija su mirada hacia un elemento que sea de su misma naturaleza²³⁰. El alma debe mirar lo idéntico, lo que constituye su propia esencia, el principio mismo del conocimiento que es el elemento divino²³¹. Solamente en la contemplación del elemento divino el alma puede reconocerse. Esto equivale en Platón a un retorno de la memoria, a un alma que descubre lo que no sabía sobre su propio saber. De este modo el alma adquiere la sabiduría que olvidó que poseía y es capaz de discriminar lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso. En dicho estado, el alma obtiene el pleno gobierno de sí misma y, por ende, la capacidad de ejercer el gobierno sobre los demás.

En síntesis, el cuidado de sí mismo es comprendido por la tradición platónica y neoplatónica como una dimensión que halla su realización fundamental en el autoconocimiento²³². Dicho *gnothi seauton* no da acceso exclusivamente a una verdad del individuo, sino que a partir de ella también permite el acceso a la verdad en general. Esto último es posible porque el conocimiento de la verdad de sí supone reconocer lo divino que hay en uno mismo y con ello la integración del alma humana en un orden universal. Todos estos aspectos sufrirán importantes

²²⁸ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 46 ss.

²²⁹ *Ib.*, p. 65.

²³⁰ *Ib.*, p. 79.

²³¹ *Ib.*, p. 80.

²³² *Ib.*, p. 86.

transformaciones en los siglos I y II de nuestra era, época a la cual Foucault denomina «**período de oro de la cultura de sí**»²³³.

En primer lugar, en dicho período, el cuidado de sí se vuelve un principio más general, abandonando el espacio reservado a la formación del joven para la vida ciudadana, que era donde lo situaba Platón. Esto viene de la mano del hecho de que la *epimeleia heautou* deja de ser una actividad cuyo propósito principal reside en hacer del individuo alguien capaz de gobernar a los otros. Como hemos mencionado, la relación consigo mismo deja de ser una mediación del poder político y el cuidado de sí se convierte en una finalidad en sí mismo. Una vez que se ha desligado de su función estrictamente pedagógica, de la tarea de preparar al joven, la *epimeleia heautou* se convierte en una actividad que caracteriza la vida en su conjunto. No se trata ya de superar la ignorancia esencial del alma que incapacita al individuo para una vida adulta justa y noble, sino de enfrentar los errores, los malos hábitos, las costumbres arraigadas y nocivas que arrastramos a lo largo de la existencia. El cuidado de sí se articula como un arte de vivir cotidiano en el que la vejez representa el momento de la consumación, donde el trabajo sobre uno mismo encuentra su esplendor y su realización cabal.

Es interesante observar que, tanto en el planteamiento platónico como en la reflexión de los siglos I y II, se dibuja un trabajo con uno mismo en relación con la verdad, cuya consecuencia es la transformación del sujeto. En Platón se trata de un movimiento que nos aleja de las apariencias para retornar a uno mismo y constatar la propia ignorancia. Luego, la plenitud del alma nos conduce por la reminiscencia a la verdad y al ser²³⁴. En este enfoque subyace una oposición entre un mundo fantasmagórico de lo sensible y otro mundo de las esencias verdaderas.

Por otra parte, en la *epimeleia heautou* de los siglos I y II, la transformación del sujeto no se da en la trascendencia del retorno del alma a su verdad, sino en una práctica de sí que se desarrolla en la inmanencia del mundo²³⁵. El individuo se libera, dentro del eje de la inmanencia, de aquello de lo cual no puede ser amo para alcanzar un efectivo gobierno de lo que sí puede controlar. El objetivo es lograr una relación completa y adecuada consigo mismo por medio del ejercicio constante, un entrenamiento que transforma cotidianamente al individuo equipándolo con las destrezas que le permitirán enfrentar las dificultades de la vida. Es decir, el cuidado de sí supone como elemento esencial una *askesis* permanente del individuo y no únicamente la práctica del conocimiento de sí mismo²³⁶.

Por lo tanto, cuando se habla en este período de volver la mirada a sí mismo, ello no supone una flexión del yo sobre su propia verdad, sino una ruptura con respecto a lo que nos rodea, un desvío de la mirada que se halla colocada en los demás y en las cosas del mundo²³⁷. Esta inversión de la mirada no implica hacer del propio yo un objeto de análisis. Por el contrario, se refiere a una torsión de la

²³³ *Ib.*, p. 45.

²³⁴ *Ib.*, p. 208.

²³⁵ *Ib.*, p. 209.

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. Cit.*, p. 219.

perspectiva que ahora pasa a concentrarse en lo principal, en la meta de la existencia: establecer una relación armónica con uno mismo. El yo toma distancia de todo aquello que le distrae de su actividad de autoconformación. No busca el conocimiento de sí, ni su verdad más profunda, desea estar atento al cultivo de sí como única forma de alcanzar una existencia plena.

No obstante, el saber cumple una función importante en esa práctica del yo sobre sí mismo. Se le valora, no por su contenido de verdad, sino por su carácter *etopoético*²³⁸. Esto quiere decir que, en tanto el conocimiento produce o transforma el *ethos*, la manera de existir del individuo; es considerado como algo útil. Así pues, el *gnothi seauton* de la época dorada del cultivo de sí no se halla ligado a una exégesis de sí mismo o a un trabajo analítico del yo. Se trata de un conocimiento que busca producir un cambio en el modo de ser sujeto y no, como cuestión prioritaria, el acceso a la verdad de ese ser. El sujeto no es el objeto de un discurso veraz, sino aquello que es afectado y modificado por la verdad.

En suma, durante los últimos siglos de la edad antigua y los primeros siglos de nuestra era, se desarrolló un modelo de relación con uno mismo que no se redujo simplemente a la práctica del autoconocimiento (esquema platónico) ni tampoco a la práctica del desciframiento del yo (esquema cristiano). El cuidado de sí preservó su autonomía con respecto al *gnothi seauton*, su meta no se limitó ni se identificó con el mero saber de sí ni con la exégesis o la renuncia de uno mismo²³⁹. Esta práctica de sí tuvo, al contrario, como fin principal: la construcción del yo.

Dentro de dicho contexto, el autoconocimiento no representa para la sabiduría estoica, por ejemplo, un ejercicio que se oponga al conocimiento de la naturaleza. La alternativa no es conocer la naturaleza o conocernos a nosotros mismos, como lo plantea el enfoque platónico. El saber acerca del mundo permite comprender el lugar en que nos encontramos dentro del mismo y ese conocimiento de nosotros mismos no supone una interioridad ni la exploración de los secretos del alma²⁴⁰. Como lo plantea Séneca, el movimiento del alma no consiste en replegarse sobre sí misma, ni en interrogarse para desentrañar el recuerdo de las esencias alguna vez contempladas. El movimiento del alma que sabe de sí es un recorrido por el mundo, una comprensión de las circunstancias actuales y de los eventos concretos que pueden afectarnos. No existe un tránsito hacia otro mundo, solamente hay una mirada del orden general de la naturaleza que permite descubrir en él el escaso lugar que ocupamos²⁴¹. Conocer el mundo es conocernos a nosotros mismos, descubrir la posición que tenemos en la existencia.

Todo esto implica que la *práctica de sí* de los siglos I y II se caracteriza más por un *saber espiritual* que por un *saber de conocimiento* centrado en el análisis y la investigación objetiva²⁴². Este saber espiritual posee cuatro grandes

²³⁸ *Ib.*, p. 233.

²³⁹ *Ib.*, p. 252.

²⁴⁰ *Ib.*, p. 270.

²⁴¹ *Ib.*, p. 274 y 275.

²⁴² Para Foucault es indudable que el *saber de conocimiento* terminó por recubrir íntegramente el *saber de espiritualidad* en los siglos XVI y XVII, no sin haber hecho suyos unos cuantos elementos de éste. En tal

momentos. Primero, un desplazamiento del sujeto hacia la comprensión del universo en que habita. Luego, realizada esta operación, una captación del valor de las cosas, de su lugar, su dimensión y su poder real sobre el ser humano. Después de lo cual el sujeto es capaz de percibir la verdad de su ser y dimensionar la realidad de su puesto en el mundo. Así, finalmente, este saber produce un efecto sobre el sujeto, dado que éste descubre su libertad y en ella un modo de ser feliz y sereno²⁴³.

Ahora bien, si el autoconocimiento no es más que una aplicación de las muchas en que puede concretarse la *epimeleia heautou*; si la conversión de uno mismo no se agota en la forma del conocimiento de sí, ¿cuál es esa práctica operatoria, al margen del *gnothi seauton*, en la que se realiza la transformación del sujeto y el cultivo de sí? Como ya señalábamos al describir los rasgos centrales de la *tekhne tou biou* de la antigüedad, esta práctica operatoria del cuidado de sí consiste en la *askesis*. De ella hay antecedentes importantes, previos a los siglos I y II, aunque la riqueza de las prácticas y los ejercicios de este período resultan incomparables. Su característica más general, que cabría mencionar antes de nada, es que constituyen un conjunto de técnicas y procedimientos que no se inscriben en la obediencia a una ley o a un mandato, sino que representan una serie de estrategias libremente desarrolladas para la producción de la verdad²⁴⁴.

Esta *askesis* antigua no pretende la renuncia del individuo a sí mismo. Por el contrario, articula y potencia una relación con uno mismo autosuficiente y que permite la modificación de sí para la conquista de la felicidad. El ejercicio sobre sí mismo no se centra en la reducción o minimización de las acciones y operaciones del sujeto, sino que intenta abastecerlo y dotarlo de un equipamiento (*paraskeue*) para enfrentar la existencia²⁴⁵. En otros términos, la *askesis* prepara al individuo, proporcionándole los medios más eficaces para responder a las demandas y a los problemas de la vida.

Esta preparación, como ya lo hemos analizado, se logra a través de dos grandes conjuntos de estrategias: la *meditatio* y la *gymnazein*. Dichas estrategias proporcionan un *paraskeue* que se encuentra compuesto por discursos (*logoi*) y frases escuchadas o leídas que la memoria recupera. Se trata, especialmente, de lecciones pronunciadas por un maestro, discursos verdaderos y racionales que señalan pautas de comportamiento y que el individuo utiliza a la luz de las circunstancias por las que atraviesa²⁴⁶. El discurso veraz, por medio del uso práctico de la memoria y gracias a una técnica y a una ejercitación, se convierte en un modo de ser del sujeto. Por tanto, la *askesis* es un trabajo de autoconformación del yo y en ningún caso una renuncia de sí.

En este procedimiento de la *askesis* hay una serie de prácticas que resultan esenciales para la subjetivación del discurso de verdad. En primer lugar, es

circunstancia han sido decisivas las figuras de Descartes, Pascal o Spinoza. Cfr.: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 299.

²⁴³ *Ib.*, p. 298.

²⁴⁴ *Ib.*, p. 304.

²⁴⁵ *Ib.*, p. 306.

²⁴⁶ *Ib.*, p. 309.

preciso adquirir la habilidad de escuchar, para de ese modo recoger efectivamente el *logos*, lo que se dice de verdad²⁴⁷. Dicha habilidad se desarrolla de diversas formas: poniendo en práctica un silencio riguroso²⁴⁸, teniendo una actitud física que garantice la calidad de la atención y la transparencia del alma frente a lo que va a decirse²⁴⁹, manifestando un compromiso con la palabra del maestro²⁵⁰, o memorizando la verdad de lo dicho²⁵¹. La escucha debe venir acompañada de un trabajo de lectura y escritura, para los cuales también se sugerirán una serie de recomendaciones.

Así por ejemplo, la lectura debe ser restringida y acotada a unos pocos autores y textos²⁵². El objetivo de leer no reside en conocer la obra de un autor o en asimilar los principios de una doctrina. Su fin se encuentra en suscitar una meditación. Esta meditación que es característica del pensamiento estoico no tiene, como hemos indicado, la forma de la exégesis, dado que su sentido es la apropiación de un pensamiento, registrar una verdad en la mente con el propósito de convertirla oportunamente en un criterio de acción. La lectura, por tanto, es una experiencia en la que el individuo desarrolla cierta identificación con una verdad. Algo muy similar ocurre con la escritura, ya que ésta se halla estrechamente vinculada al trabajo de leer. En efecto, escribir es un ejercicio cuya finalidad guarda conexión con uno mismo. Se escribe puesto que en esa misma acción asimilamos la cosa en que pensamos²⁵³. Se escribe para luego leer y volver a escribir, en una circularidad cuya meta es la apropiación correcta de la verdad²⁵⁴.

Sin embargo, estas condiciones y criterios de la escucha, del leer y del escribir, no son los únicos que caracterizan la *askesis* de este período. Del lado del maestro, hay ciertos requisitos de la práctica que suponen la respuesta frente a las obligaciones del discípulo. En tal sentido, la *parrhesia* es la práctica que determina el decir del maestro²⁵⁵. Se trata de un estado de **«apertura que hace que uno diga lo que tiene que decir»**²⁵⁶, de una ética y una técnica del decirlo todo, con

²⁴⁷ *Ib.*, p. 318.

²⁴⁸ El silencio es una vieja regla de las prácticas de sí. En las comunidades pitagóricas se exigía a los iniciados que se mantuviesen en silencio cada vez que escuchaban al maestro y por un período de cinco años. Los estoicos también valoraron este ejercicio. Así lo atestiguan los textos de Séneca y Plutarco. *Cfr.*: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. Cit.*, p. 325 ss.

²⁴⁹ *Ib.*, p. 328.

²⁵⁰ *Ib.*, p. 330.

²⁵¹ *Ib.*, p. 335.

²⁵² *Ib.*, p. 337.

²⁵³ *Ib.*, p. 342.

²⁵⁴ A propósito de esta dinámica de la escritura, ya comentamos con anterioridad la importancia que tienen los llamados *hypomnemata*.

²⁵⁵ En el curso que Foucault dictó en Berkeley el año 1983, define la *parrhesia* del siguiente modo: « Quien usa la parresía, el parresiasta, es alguien que dice todo lo que él tiene en mente: no oculta nada, sino que abre completamente su corazón y su mente a otras personas mediante el discurso. En la parresía, se supone que el hablante da cuenta completa y exactamente de lo que tiene en mente y por eso la audiencia está en condiciones de comprender exactamente qué piensa el que habla. La palabra “parresía”, entonces, se refiere a un tipo de relación entre quien habla y lo que dice». *Cfr.*: Michel Foucault. «Coraje y Verdad» («Fearless Speech»). Seminario dictado en la Universidad de Berkeley, Octubre- Noviembre de 1983. Editado por Joseph Pearson. Los Ángeles: Semiotext(e), 2001), en: Tomás Abraham (pres.) *El Último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003, p. 266.

²⁵⁶ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. Cit.*, p. 349.

franqueza, con libertad. Una ética, dado que implica una actitud moral y una manera de ser en que el sujeto encuentra la libertad para su decir verdadero; y una técnica porque representa el procedimiento necesario e indispensable para transmitir el discurso de verdad a quien lo necesita para su autoconstitución²⁵⁷.

En la *parrhesia* hay alguien que habla (maestro) a otro (discípulo), pero lo hace de una forma en la que no tiene cabida la dependencia ni el control del aprendiz. La dinámica que se establece por medio del *hablar claro* permite que el otro establezca una relación consigo mismo autónoma, independiente, plena y satisfactoria²⁵⁸. El discurso del maestro es verdadero, precisamente, en la medida en que el discípulo, después de interiorizarlo, puede prescindir de la relación con él y desarrollar el cuidado de sí mismo en completa independencia. Por otro lado, desde la perspectiva técnica, la *parrhesia* se caracteriza por un conjunto de reglas de prudencia, de habilidad y oportunidad (*kairos*) que permiten al discurso verdadero articularse en la forma y en el momento más adecuados²⁵⁹. En tal sentido, la *parrhesia* es una acción discursiva que intenta afectar a los otros, pero no para el interés mezquino y el beneficio del hablante²⁶⁰. La *parrhesia* actúa sobre los otros por los otros; es una acción generosa para que lleguen a constituirse a sí mismos y se conviertan en sujetos sabios y virtuosos.

Estas condiciones de franqueza discursiva, que singularizan a la práctica del *hablar claro*, no solamente afectan al discípulo, sino también al maestro. Es decir, para garantizar el discurso verdadero se necesita la presencia efectivamente sensible de quien habla en lo que dice²⁶¹. La verdad de lo dicho debe encontrar su confirmación en la conducta que se observa y en el modo concreto en que se vive. Pronunciar la palabra verdadera, **«equivale a un compromiso, a un lazo, constituye un pacto determinado entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta»**²⁶². La *parrhesia* demanda, del lado del maestro, una prueba de vida, el hecho de que, como sujeto de conducta, uno sea absoluta e íntegramente idéntico al sujeto de la enunciación que dice una verdad a sus discípulos. El decir veraz supone un peso y una responsabilidad sobre quien lo realiza, un deber de coherencia entre la palabra y la acción²⁶³.

En suma, la ascética estoico-cínica de los primeros siglos de nuestra era no se organiza en torno al principio del autoconocimiento. A diferencia del enfoque platónico del *Alcibíades*, en el que se producía un recubrimiento de la *epimeleia*

²⁵⁷ *Ib.*, p. 354.

²⁵⁸ *Ib.*, p. 361.

²⁵⁹ *Ib.*, p. 366.

²⁶⁰ Esta es la característica de la retórica a la cual se opone la *parrhesia*. Cfr.: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 367.

²⁶¹ *Ib.*, p. 386. En el curso de 1983 en el Collège de France, Foucault analiza el problema de la *parrhesia* en la Grecia clásica. Allí subraya el compromiso del sujeto en su palabra y el riesgo que se corre en la práctica de la verdad. La franqueza puede costar la libertad o la vida.

²⁶² *Ib.*, p. 387.

²⁶³ De hecho, el problema que los griegos se plantean es «cómo reconocer a un individuo que practica la *parrhesia*» y no la cuestión «cómo el individuo que practica la *parrhesia* reconoce la verdad». En este contexto, ningún criterio es tan importante como el coraje o el peligro que corre el hablante en su discurso. Cfr.: Michel Foucault. «Coraje y Verdad». Op. Cit., p. 268 y 269.

heautou por el *gnothi seauton*²⁶⁴, esta ascética despliega un conjunto de ejercicios y prácticas que permiten a los individuos su transfiguración y cuya naturaleza no se corresponde con la idea de *conocimiento de uno mismo*. Dicho de otra forma, la ética de este período se descuelga del modelo platónico en relación al imperativo del autoconocimiento y en cuanto a la posición central del reconocimiento de sí como elemento divino. Según Foucault, este doble desenganche facilitó la incorporación de la ascética estoico-cínica al cristianismo primitivo, que precisamente buscaba construir una espiritualidad que estuviera liberada de la *gnosis*²⁶⁵.

De hecho, en la historia de la *epimeleia heautou*, podemos considerar como tercer momento la transición en los siglos IV y V de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano²⁶⁶. La vida monástico ascética se convertirá, en varios aspectos, en el espacio de cumplimiento de la filosofía antigua. Los temas de la conversión de sí mismo, la transformación por la verdad, la relación maestro-discípulo y los ejercicios espirituales, adquirirán nuevas formas en la ética cristiana, aunque directamente herederas del ascetismo estoico-cínico. Entre los elementos originales que introduce la ascética cristiana, cabe destacar que la conversión del yo será parte de un trabajo consigo mismo que supondrá una ruptura en el interior del sujeto. El yo solamente se transformará renunciando a sí mismo. Esta idea de «morir para nacer» no guarda similitud alguna con la autoconformación del yo en la ética estoico-cínica, puesto que no se trata de un yo que se recupere y retorne a sí mismo en la plenitud de la sabiduría, sino de un yo que renuncia para acceder a la verdad, a otra vida y a la salvación²⁶⁷.

Por tanto, la práctica del cuidado de sí en el cristianismo ya no equivale a un cultivo del yo, sino a su abdicación. El autoconocimiento no implica la contemplación de la verdad esencial de nuestra alma y el acceso consiguiente al mundo de las esencias puras. No constituye tampoco un conjunto de prácticas de examen del pensamiento. La fórmula del *gnothi seauton* se halla ligada, en la ascética cristiana, al conocimiento de la verdad del texto y la revelación²⁶⁸. A partir de esta verdad fundamental, se despliega una exégesis de sí que persigue las ilusiones internas, las tentaciones que se forman dentro del alma y las seducciones que nos acechan, con el fin último de combatir las y extirparlas. Se sospecha del individuo y de los misterios de su vida interior, por lo que hay una perpetua inquietud y no un reconocimiento del elemento divino²⁶⁹. El sujeto se conoce a sí mismo desde una verdad trascendental y se recobra, en la lucha contra el mal, por medio de la renuncia a sí mismo.

²⁶⁴ *Ib.*, p. 397.

²⁶⁵ *Ib.*, p. 399.

²⁶⁶ *Ib.*, p. 45.

²⁶⁷ Foucault afirma que a partir del siglo XVI el tema del retorno a sí, desvalorado por el cristianismo, se convirtió en un tema recurrente de la cultura moderna. En tal contexto, habría que inscribir la obra de Montaigne, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire, el pensamiento anarquista, etcétera. *Cfr.*: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. Cit.*, p. 245 y 246.

²⁶⁸ *Ib.*, p. 250.

²⁶⁹ *Ib.*, p. 400.

Descritos estos tres grandes momentos de la *epimeleia heautou*: el momento platónico, la edad de oro del cultivo de sí y el momento cristiano; se puede constatar que la tradición ha privilegiado el *gnothi seauton* como elemento central en el análisis de los problemas del sujeto, la reflexividad y la verdad²⁷⁰. Foucault estima que la consideración aislada del *gnothi seauton* conduce a establecer una falsa continuidad y una historia incompleta cuyo supuesto es el desarrollo permanente del autoconocimiento. Sería preciso, entonces, **«reubicar el *gnothi seauton* al lado, e incluso en el contexto y contra el fondo, de lo que los griegos llamaron inquietud de sí (*epimeleia heautou*)»**²⁷¹.

Esta inquietud de sí, como lo hemos establecido, no se traduciría en el ejercicio de una forma de conocimiento. La antigüedad nos muestra un conjunto de técnicas y prácticas diversas y ajenas al autoconocimiento, por medio de las cuales los sujetos se constituyen a sí mismos. Aún más, en atención a esta extensa tradición ascética de la cultura grecorromana, cabría decir que la *epimeleia heautou* fue el verdadero sostén del imperativo de conocerse a uno mismo y que el momento platónico constituye una excepción dentro de una historia del cuidado del propio yo.

No obstante, correspondería preguntarse cuál fue la causa de que esta noción de *epimeleia heautou* haya sido relegada a un segundo plano en relación con el imperativo del conócete a ti mismo y de que, posteriormente, esta posición marginal se haya, además, acentuado hasta llegar casi a su desaparición en nuestros días. Para Foucault hay tres hipótesis que podrían explicar este fenómeno de crepúsculo y olvido de la cultura del cuidado de sí. En primer lugar, existe algo perturbador para nosotros en el principio de la inquietud de sí²⁷². Dicho concepto se encuentra emparentado con una serie de formulaciones (cuidar de sí, retirarse hacia sí mismo, ser amigo de sí mismo, rendirse culto, respetarse) que la tradición se resiste a considerar como preceptos positivos y como reglas que pueden servir de fundamento a una moral²⁷³. Se sospecha que frente a estas expresiones uno se encuentra con la afirmación de un individualismo insuperable, con la incapacidad de sostener una moral colectiva o con la solución simplista de una ética de la *egofilia* y del disfrute sin reglas. Este carácter perturbador de la inquietud de sí resulta completamente ajeno al pensamiento antiguo, para el cual la *epimeleia heautou* implica un contenido positivo y la fuente de estructuras morales marcadas por la austeridad, el rigor y restricciones muy precisas.

La segunda hipótesis guarda conexión con el hecho de que esta tradición ética ha sido retomada, reaclamada y traspuesta en el interior del contexto de una ética general del no egoísmo²⁷⁴. En este entorno, han primado las ideas cristianas de renuncia a sí mismo y las ideas modernas de compromiso con la colectividad, la clase o la acción desinteresada por los otros. Desde dicha perspectiva, el egoísmo ha sido culpabilizado y la preocupación por uno mismo ha sido entendida como culto

²⁷⁰ *Ib.*, p. 438.

²⁷¹ *Ib.*, p. 439.

²⁷² *Ib.*, p. 30.

²⁷³ *Idem.*

²⁷⁴ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 32.

del yo, con desprecio de los demás. Así, se ha llegado incluso a considerar como elementos antagónicos, el cultivo de uno mismo y la formulación de una ética.

La tercera hipótesis, la más importante según Foucault, plantea que el precepto de la inquietud de sí fue olvidado como consecuencia de la acción del «**momento cartesiano**»²⁷⁵. Este *momento cartesiano*, habría recalificado filosóficamente el *gnothi seauton*, al situar el autoconocimiento como núcleo de la evidencia de la conciencia y fundamento del sujeto. Pero, además, habría descalificado la *epimeleia heautou* al establecer como únicas condiciones de acceso a la verdad procedimientos formales internos del acto de conocimiento y factores externos de claro carácter cultural (estudiar, tener formación científica) o moral (el esfuerzo, la dedicación, el compromiso)²⁷⁶. En otras palabras, se descalifica el precepto de la inquietud de sí porque las condiciones de acceso a la verdad ya no conciernen al sujeto en su ser. Se limita la verdad a la mera acción del conocimiento y se excluye el trabajo del individuo consigo mismo y el proceso de transfiguración de sí en relación con la verdad.

De tal modo, para pensadores como Descartes o Kant, es suficiente con un razonamiento ajustado, con la constatación de sus limitaciones y con el desarrollo de la evidencia en toda su extensión, para ser capaces de verdad²⁷⁷. Esto último quiere decir que desaparecen algunas de las ideas centrales del pensamiento antiguo como, por ejemplo, que la verdad nunca es dada al sujeto en pleno derecho, que el sujeto debe transformarse para alcanzar la verdad o que ésta produce efectos de tranquilidad o iluminación sobre el individuo²⁷⁸. El desvanecimiento de estas ideas conlleva una concepción del sujeto centrada en el conocimiento y una interpretación de la subjetivación que descarta el trabajo de autotransformación para la conquista de la verdad. Se puede suponer que este giro, en la historia de la verdad, determina el escenario del mundo moderno donde van a emerger tecnologías de poder cuyo propósito es precisamente la modelación de la individualidad. Dentro de este último contexto, las técnicas de sí y el arte de la vida parecen sumidos en el silencio.

5.4 Del placer a la carne

Hemos visto que *El Uso de los Placeres* y *La Inquietud de Sí* son dos obras en diálogo, a propósito del desplazamiento que caracteriza a la *tekhne tou biou* del mundo antiguo. Pero, también en dichas obras se exponen y analizan los

²⁷⁵ *Idem.*

²⁷⁶ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. Cit.*, p. 36 y 37.

²⁷⁷ *Ib.*, p. 190. En el curso de Berkeley del año 1983, Foucault compara esta concepción moderna de evidencia con la *parrhesia* griega. Según el filósofo, para los griegos la coincidencia entre creencia y verdad no tiene lugar en una experiencia mental, sino en una actividad. La adquisición de la verdad se halla garantizada por la posesión de ciertas cualidades morales. *Cfr.*: Michel Foucault. «Coraje y Verdad». *Op. Cit.*, p. 268.

²⁷⁸ *Ib.*, p. 33 ss.

modelos éticos grecorromanos por relación con la moral cristiana. De hecho, en ambos escritos se encuentran múltiples referencias al problema del *poder pastoral* y al rol que desempeña el cristianismo dentro de la genealogía de la ética. Se trata de una contraposición entre la ética de la antigüedad y la moral cristiana, sobre la que Foucault volverá en repetidas oportunidades. Dicha contraposición arroja como resultado un cuadro muy amplio de elementos de continuidad entre la ética pagana y la cristiana, y también un conjunto de factores que reflejan significativas diferencias o rupturas entre ambos períodos.

Desde la perspectiva de las continuidades, cabe subrayar la preocupación por el sexo, que supone la búsqueda de una forma de elaboración de los placeres para la construcción del *sujeto ético*. Las reflexiones helénicas sobre la dietética, la economía y la erótica muestran claramente que el sexo ha estado asociado a una inquietud moral desde la antigüedad, y que los valores de la templanza y la abstinencia constituyen preceptos que no son originales del cristianismo. Por lo tanto, una serie de temas como la austeridad o la fidelidad conyugal tienen su presencia tanto dentro del mundo pagano como del cristiano. Además, como ya lo hemos observado, en el desplazamiento que conduce al desarrollo de la *epimeleia heautou* existe una reorientación del trabajo del individuo consigo mismo y con su alma que parece anticipar la *hermenéutica de sí*, a la cual dará lugar más tarde el cristianismo.

Por otra parte, las diferencias entre la ética de la antigüedad y la moral que nacerá con el cristianismo son múltiples y decisivas. En primer lugar, debe considerarse que **«la iglesia y la pastoral cristiana han dado valor al principio de una moral cuyos preceptos eran constrictivos y el alcance universal»²⁷⁹**. Por el contrario, en el mundo helénico **«las exigencias de austeridad no estaban organizadas en una moral unificada, coherente, autoritaria e impuesta por igual para todos»²⁸⁰**, sino que respondían a un estilo de moderación que el individuo se imponía a sí mismo. Sin duda, aparece aquí la oposición entre un poder individual y un poder institucional en la gestión del sujeto ético. Esta tensión explica que Foucault afirme que, una vez que la salvación espiritual fue canalizada **«a través de una institución pastoral que tiene como objetivo el cuidado de las almas, el cuidado clásico del yo desapareció, es decir, fue integrado y perdió gran parte de su autonomía»²⁸¹**.

En este sentido, entre la austeridad pagana y la cristiana hay un importante factor que las distancia. En efecto, se va de la moderación como principio de estilización de la conducta en el marco de un sujeto que es dueño de sí mismo, a una exigencia de vida continente bajo la forma de una ley universal a la que todos deberíamos someternos²⁸². Todo lo cual implica que, mientras la moral cristiana persigue la *renuncia de sí* en el contexto de una escatología de la salvación

²⁷⁹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 23.

²⁸⁰ *Idem*.

²⁸¹ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 217.

²⁸² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres. Op. Cit.*, p. 227.

espiritual, el imperativo grecorromano resulta ser precisamente lo contrario: hacerse cargo de uno mismo, recuperarse y reafirmarse a partir de una praxis muy concreta, cuya aspiración es la sabiduría. En este punto, es preciso ubicar un desplazamiento capital: el énfasis de la moral cristiana en la cuestión del desciframiento.

La ética del mundo antiguo mantiene una conducta vigilante frente a la actividad sexual, que se dirige a colocar los placeres en el orden estricto que demanda la naturaleza. En dicha ética opera una elaboración estética de las *aphrodisia* y no un desciframiento de la verdad interior del individuo. Esto último será, precisamente, lo que sí va a desarrollar el cristianismo, intentando descubrir los oscuros caminos que toma el deseo en el alma del sujeto²⁸³. Dominar o descifrar, representan dos modelos de la relación que el individuo establece consigo mismo. El primero, coloca al individuo como material de transformación para constituir una existencia bella y el segundo presenta al sujeto como foco de un análisis que apunta a un universo complejo, en el que tiene lugar la elaboración del deseo: el *alma concupiscente*. En este modelo cristiano, el acto sexual adquiere las características de un estado que padece el individuo dentro de un alma atormentada por apetitos e imágenes engañosas que deben ser con urgencia identificadas y desterradas. Por su parte, en el modelo helénico, el sujeto se muestra activo en relación con sus placeres, ya que precisamente el interés reposa en que se apropie de ellos, en la dinámica de un gobierno de sí mismo²⁸⁴.

Además, dominio o desciframiento constituyen dos maneras de entender el placer. En tal sentido, la ética de los siglos I y II resulta pionera en cuanto a realizar una *patologización* del acto sexual, que tiene por efecto una radicalización de la inquietud del individuo por sí mismo. No obstante, si bien aquí la amenaza ya no es simplemente la intemperancia y la servidumbre respecto a los placeres, puesto que existe una inquietud específica por el mal orgánico que arrastra el acto sexual, aún no asistimos a la interpretación del placer como un mal en sí. Va a ser la moral cristiana del desciframiento la que comienza a comprender al placer como algo peligroso, por las propiedades negativas que en sí mismo contiene y que explican la necesidad de una inspección acuciante de su posible presencia en el alma del individuo.

Puede afirmarse, así, que mientras la moral antigua aspira a la belleza de la existencia, la moral cristiana desea la pureza de la vida devota²⁸⁵. Tal punto de

²⁸³ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí. Op. Cit.*, p. 135.

²⁸⁴ Según Foucault en el siglo IV A.C lo sexual era una *actividad*, solamente después con el cristianismo ha llegado a convertirse en una *pasividad*. Entre un momento y el otro se encuentra una mayor preocupación por las relaciones entre *aphrodisia* y enfermedad, que es aquello que ilustra la medicina de Galeano en los siglos I y II. Los extremos de este proceso pueden ilustrarse con la siguiente cita de Foucault: «Existe un análisis muy interesante de San Agustín que es, creo, bastante típico y que se refiere a la erección. Para los griegos del siglo IV A.C la erección era un signo de actividad, la actividad principal. Pero como para San Agustín y los cristianos la erección no es voluntaria, es un signo de pasividad, un castigo por el pecado original». Cfr. Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. cit.*, p. 195.

²⁸⁵ Dice Foucault: «para el ascetismo cristiano la cuestión de la pureza se convierte cada vez más en algo importante... la razón por la cual hay que ejercer el control de sí mismo es para mantenerse puro». Cfr. Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 213.

vista explica que los placeres del sexo y su peligrosidad, así como la inquietud por la alimentación y los cuidados del cuerpo, representen centros de preocupación equivalentes para la ética griega. Esta perspectiva no es compartida por la moral cristiana, que ve en el acto sexual una zona de problematización singular y específica que no resiste, por ejemplo, una comparación con la inquietud dietética. Del mismo modo, el matrimonio, que durante la antigüedad pasa del pacto económico al lazo de afecto, encuentra en la *pastoral cristiana* una formulación inaudita, que lo eleva al estatuto de condición formal e indispensable para que el acto sexual deje de ser un mal. Dentro de semejante prisma, parece evidente que ya no será necesaria la estilización compleja de la relación con los muchachos al modo helénico, sino su simple negación radical en la sentencia de lo *contra natura*.

A partir de aquí, resulta muy claro que no es posible volver a encontrar en la moral cristiana los tres ámbitos de problematización de los placeres de la antigüedad: cuerpo, vida matrimonial y relación con los muchachos. No es posible, en los términos de la ética greco-romana, puesto que estos tres dominios dejarán de constituir campos de reflexión independientes para fundirse en una sola temática que los unifica. Dicho campo de unidad es aquello que la *pastoral cristiana* identificará con el nombre de *carne*²⁸⁶. Entonces, la ética deja de ser una cuestión que concierne exclusivamente a los varones y que adquiere diversas formas según se refiera a las relaciones que el individuo establece con su propio cuerpo, con su mujer o con los muchachos. Ahora, con la moral cristiana, la ética de la *carne* es una sola y vale tanto para los hombres como para las mujeres²⁸⁷.

En resumen, todo este conjunto de comparaciones entre las artes de la existencia durante la antigüedad y la *hermenéutica de sí* del cristianismo muestran, a ciencia cierta, la necesidad de dar un paso más en el proceso de desarrollo del trabajo genealógico que hemos iniciado. Se trata de avanzar hacia una nueva escena de la genealogía de la ética, en la que vamos a observar la tematización que Foucault hace del cristianismo y la importancia de esta cuestión para el análisis de la sociedad moderna. Sin embargo, es preciso subrayar, antes de cerrar el telón de la escena del mundo antiguo, los aspectos que el pensamiento foucaultiano valora y los elementos que rechaza de la ética grecorromana. En la mirada de Foucault al mundo antiguo, hay mucho más que la curiosidad erudita de un historiador. El análisis de la *tekhne tou biou*, en sus continuidades y rupturas, supone una búsqueda filosófica, política y ética cuyos resultados corresponde apuntar.

²⁸⁶ En la utilización de la expresión *carne*, subyacen criterios similares a aquellos que fuerzan al uso de la noción de *aphrodisia* en el mundo helénico. Sobre los alcances de la noción de *carne* volveremos más adelante, cuando entremos en el análisis del concepto de *poder pastoral*.

²⁸⁷ Michel Foucault. «El Cuidado de la Verdad» («Le Souci de la Vérite». Conversación con François Ewald. *Magazine Littéraire*, N° 207, mayo de 1984, pp. 18-23), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales - Vol.III. Op. Cit.*, p. 375.

5.5 Apuntes de la búsqueda I

Desde una perspectiva filosófica, Foucault encuentra en la antigüedad un nexo entre el acceso a la verdad y el trabajo ético del sujeto. Solamente un movimiento de conversión y un trastrocamiento ético del individuo permiten el acceso a la verdad²⁸⁸. Esta circunstancia difiere del modelo moderno, donde el sujeto es intrínsecamente capaz de verdad y, sólo en segundo plano, puede considerársele como sujeto ético de acciones rectas. Detrás de esta oposición, subyace la inversión histórica y progresiva de la relación de subordinación entre la inquietud de sí y el autoconocimiento. En este desplazamiento, que ya hemos descrito, de la *epimeleia heautou* a posiciones marginales, asistiríamos también a la constitución de una noción de sujeto que será fundamental para el saber moderno: el sujeto trascendental y unitario, el sujeto del conocimiento.

Por tanto, Foucault pretende rescatar una comprensión del sujeto que se halla inscrita en la tradición del cuidado de sí. Se trata de la idea de sujeto ético, que involucra una relación del individuo consigo mismo mediada por prácticas y técnicas de sí históricamente identificables²⁸⁹. En ese contexto, la cuestión significativa, no es el saber como conocimiento de la verdad, sino el saber como experiencia que nos ayuda a actuar correctamente en la vida²⁹⁰. Estas técnicas de sí, en las que el saber y la verdad parecen estar ligados íntimamente con la acción, se concilian con técnicas de dominación en un plexo que determina la constitución del sujeto. De este modo, el filósofo francés, intenta distanciarse de la idea de una constitución trascendental del sujeto y de una moral que encuentra su fundamento en la verdad de dicho sujeto.

Aquí reside el aspecto central de la búsqueda foucaultiana. El pensador francés considera que es posible instaurar una nueva ética, al margen de la moral instituida de los valores eternos del bien y del mal, y sin recurrir a la noción de sujeto trascendental. Al respecto, los modelos éticos grecorromanos proporcionarían varias pistas. En primer lugar, la idea de inscribir un orden en la propia vida, sin sostenerlo en valores trascendentes y sin estar condicionado por normas sociales, es probablemente uno de los aportes decisivos de la antigüedad²⁹¹. La existencia es recogida como un material con el cual es preciso trabajar para dotarlo de belleza, equilibrio y coherencia. Esta práctica no se debe ni a una ley ni a una prescripción religiosa, sino que es fruto de la elección personal²⁹². Sin embargo, la ética antigua

²⁸⁸ Frédéric Gros. «Situación del Curso (1982)». *Op. Cit.*, p. 493.

²⁸⁹ *Ib.*, p. 497.

²⁹⁰ Esta idea del saber como experiencia que se orienta a la acción correcta, puede verse, por ejemplo, en la introducción de *El Uso de los Placeres*. Ahí Foucault reivindica el trabajo investigativo como ensayo e indica que este último es «el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una *ascesis*, un ejercicio de sí, en el pensamiento». *Cfr.*: Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres*. *Op. Cit.*, p. 12.

²⁹¹ Frédéric Gros. «Situación del Curso (1982)». *Op. Cit.*, p. 501.

²⁹² Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 190, 191 y 192.

no implica un trabajo solitario de esa libertad personal, sino una doble relación: con uno mismo y con la presencia continua del Otro. En dicha dinámica, no caben el autoritarismo ni los intereses de normalización, solamente corresponde el ejercicio libre de la palabra verdadera²⁹³.

El cuidado de sí es una práctica social que no busca romper la relación del yo con el entorno, sino prepararlo para los acontecimientos del mundo²⁹⁴. No se intenta que el individuo renuncie a los bienes que lo rodean, sino que alcance un estado de desapego con respecto a ellos. Entonces, la relación con uno mismo se caracterizará por una distancia ética, una relación de poder sobre sí que se distingue de cualquier otro tipo de relación de poder. Poder de serenidad y sabiduría ante el que nada puede la privación o el infortunio. Es decir, la ética del cuidado de sí es una conversión del poder en los términos de su control y su limitación²⁹⁵. Por lo tanto, no se trata de un descompromiso político, sino de una nueva articulación en la que lo ético aparece como elemento regulador de lo político²⁹⁶. El cuidado de sí es el principio que restringe la absorción del yo en tareas exteriores, como el interés por el poder, cuyo peligro consiste en producir el olvido de sí mismo.

En suma, la tradición moral grecorromana aporta una nueva comprensión de la subjetividad ligada a la tradición de la *epimeleia heautou*, una modalidad de dar orden ético a la existencia caracterizada por la inmanencia y la autonomía, y un principio regulador de la actividad política del yo. Todos estos elementos, son destacados por Foucault en contraposición con los escenarios que dibuja su crítica de la sociedad moderna como sistema disciplinario e individualizador. Se trataría de claves que, tal vez, permitirían explorar caminos de salida a los conflictos del presente y con ello abordar la tarea política más urgente de la actualidad. En efecto, señala el pensador francés, resulta preciso sospechar que existe **«algo así como una imposibilidad en la actualidad de constituir una ética del yo»**, siendo que ello es políticamente indispensable y considerando que **«no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo»**²⁹⁷. Por eso, la genealogía de la ética debe ser puesta en conexión con la búsqueda de una ética que responda a las nuevas formas de lucha en las coyunturas contemporáneas.

No obstante, todo lo anterior no debería conducirnos a pensar que la mirada foucaultiana de la antigüedad se halla exenta de críticas y que la cuestión se reduce a extrapolar las soluciones de la ética grecorromana a nuestra realidad contemporánea. Foucault sostiene, con rotunda claridad, que toda la antigüedad fue un profundo error²⁹⁸, que consistió en la imposibilidad de compatibilizar una estilística de la existencia de corte elitista con un afán de hacer del arte de la vida

²⁹³ De ahí la importancia del análisis de la *parrhesia*. En dicha práctica, se articula una modalidad de relación con el otro cuyo énfasis se halla en la libertad y donde la verdad juega un papel que resulta ajeno a la dominación.

²⁹⁴ Frédéric Gros. «Situación del Curso (1982)». *Op. Cit.*, p. 507.

²⁹⁵ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 400.

²⁹⁶ Frédéric Gros. «Situación del Curso (1982)». *Op. Cit.*, p. 512 y 513.

²⁹⁷ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. Cit.*, p. 246.

²⁹⁸ Michel Foucault. «El Retorno de la Moral». *Op. Cit.*, p. 383.

algo común a todos. En efecto, la *epimeleia heautou* estuvo ligada desde siempre a un privilegio económico, social y político²⁹⁹. Solamente disfrutando del lujo de la *skhole* o del *otium* (ocio), uno podía ocuparse con toda propiedad de sí mismo³⁰⁰. Reducida la práctica ética, de tal forma, a un número muy limitado de personas, fue posible articular un estilo de existencia que rechazara la normatividad moral por la afirmación de la superioridad y la libertad de una elite social. Luego, cuando con el estoicismo romano se produjo una generalización de los principios de la *tekhne tou biou*, desapareció en parte el elitismo de la ética pero se incrementó su tendencia a imponerse como norma universal³⁰¹.

Según Foucault: **«cuando los últimos estoicos empiezan a decir: usted está obligado a hacer esto porque es un ser humano, algo cambia»**³⁰². Ya no se trata de un problema de elección, sino de un deber que impone el hecho de que uno sea un ser racional. Así se escribe la desgracia de la filosofía antigua. Cuando no se encierra en la casta social, la ética se traduce en moral obligatoria para todos³⁰³. En efecto, la ética de la Grecia clásica se fundamenta en criterios de superioridad social, de desprecio por los demás, de disimetría e imposición del poder³⁰⁴. Algo que, para Foucault, es **«francamente repugnante»**³⁰⁵. Por otro lado, la ética de los siglos I y II implica un progresivo énfasis en principios de alcance universal, donde puede adivinarse la preparación de una moral como obligación autoritaria y normalizadora³⁰⁶. Al respecto, Foucault comenta: **«la búsqueda de una forma de moral aceptable para todo el mundo-en el sentido de que todo el mundo debe someterse a ella- me parece catastrófica»**³⁰⁷. Entre la repugnancia y la catástrofe, las conclusiones de la primera escena de la genealogía de la ética parecen ser, en principio, bastante desoladoras.

Sin embargo, en la búsqueda que Foucault realiza, hay luces y sombras. Por una parte, se hallan las claves para pensar una nueva formulación de la ética en la sociedad contemporánea y, por otra, se encuentra la aporía de una ética de la excelencia enfrentada a una moral obligatoria para todos³⁰⁸. En la experiencia del pensar que supone la genealogía, es preciso recoger tanto unos elementos como otros y proseguir el camino de una investigación que no pretende hacer la historia de nuestras soluciones, sino la historia de nuestros problemas. En la antigüedad se

²⁹⁹ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. Cit.*, p. 46.

³⁰⁰ *Ib.*, p. 119.

³⁰¹ Frédéric Gros. «Situación del Curso (1982)». *Op. Cit.*, p. 502.

³⁰² Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 204.

³⁰³ Frédéric Gros. «Situación del Curso (1982)». *Op. Cit.*, p. 503.

³⁰⁴ Valga como ejemplo, de estas estructuras, la obsesión por lo viril en el campo de los placeres, que se expresa en la ética helénica y su culto del hombre como sujeto penetrador y eyaculador. *Cfr.*: Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 194.

³⁰⁵ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 195.

³⁰⁶ Frédéric Gros. «Situación del Curso (1982)». *Op. Cit.*, p. 503.

³⁰⁷ Michel Foucault. «El Retorno de la Moral». *Op. Cit.*, p. 391.

³⁰⁸ Según Gros, el hecho de que Foucault se enfrentara con esta aporía, explica que su investigación dejara paulatinamente de centrarse en la sabiduría estoica y epicúrea, para embarcarse en un análisis del pensamiento cínico. De hecho, los últimos cursos de Foucault en el Collège de France tienen por temas recurrentes al cinismo y a la práctica de la *parrhesia*.

muestra lo que hemos dejado de ser y, en cierta manera, lo que aún continuamos siendo. No corresponde la añoranza o el olvido, ni la respuesta fácil a los dilemas. Lo que apremia es la necesidad de pensar de otro modo y la pregunta sobre la posibilidad de una ética en el presente.

CAPÍTULO VI

El Poder Pastoral y la Hermenéutica de la Carne

6.1 Hermenéutica y renuncia de sí

La inquietud por las *prácticas de sí* que caracterizan al cristianismo resulta muy notoria en los últimos escritos y artículos de Michel Foucault. Las reflexiones sobre esta cuestión probablemente habrían sido recogidas y sistematizadas en el cuarto volumen de *La Historia de la Sexualidad* cuyo borrador, escrito bajo el título *Las Confesiones de la Carne*, permanece inédito hasta el día de hoy³⁰⁹. No obstante, es posible reconstruir el conjunto más o menos disperso de los análisis foucaultianos respecto al cristianismo, reuniéndolos en torno al problema de la construcción de la subjetividad y en el marco del proyecto de una genealogía de la ética. Evidentemente, bajo la denominación de cristianismo se engloba un fenómeno amplio y complejo, que Foucault estudió con minuciosidad en cada una de sus fases históricas internas. Por lo cual, intentaremos en primer término ilustrar las líneas gruesas de su enfoque, para posteriormente adentrarnos en cada una de las etapas que identifica, con sus continuidades y sus rupturas.

Desde esta perspectiva, tendríamos que señalar, en primer lugar, que es a partir del cristianismo primitivo donde se va a producir un desplazamiento decisivo en el entramado de lo ético. Retomando el modelo de análisis de la relación ética y sus cuatro componentes centrales: *sustancia ética, telos, práctica de sí y modo de subjetivación*; podemos afirmar que en la era cristiana emerge un modo de constitución del sujeto que, si bien no se encuentra exento de antecedentes en la antigüedad, marca un desarrollo y un giro que resultan fundamentales en la cultura occidental. Dicho desplazamiento apunta a una nueva *tecnología del yo* que introduce la configuración del sujeto como materia prima de una voluntad de saber que se dirige a la observación, el desciframiento y la exposición de la verdad de uno mismo³¹⁰. En efecto, el cristianismo sería pionero en el ejercicio de una *hermenéutica del yo* que inaugura una nueva época del conocimiento de sí y toda una tradición que llega hasta las instancias jurídicas, médicas y psiquiátricas de la sociedad moderna.

Ciertamente, como ya lo hemos indicado, la célebre sabiduría del oráculo de Delfos y su objetivación en la figura de Sócrates representan un antecedente de la *hermenéutica del yo* en la antigüedad. Sin embargo, de lo que ahí se trataba era de una tecnología de conocimiento del yo, entendiendo esta noción como algo por construir y supeditado todo ello a un interés mayor que era el

³⁰⁹ Sobre el tema del cuarto volumen de *La Historia de la Sexualidad*: Didier Eribon. *Foucault. Op. Cit.*, p. 403.

³¹⁰ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault. Op. Cit.*, p. 210.

cuidado de uno mismo. Por el contrario, con el cristianismo aparece la idea de una profundidad del alma que debe ser explorada, con la convicción de que allí reside la verdad de un yo que ya no es un espacio flexible de elaboración activa, sino una instancia dada que deberá ser sometida a la mecánica de una interpretación minuciosa. Asistiríamos, así, a una nueva concepción del individuo y del modo en el que éste se constituye en *sujeto ético*. Ahora, la relación consigo mismo opera bajo el criterio de la *auto-observación* permanente de una interioridad, en la que habita oculta la verdad.

Por otra parte, entre la cultura pagana y la cultura cristiana hay una persistencia del tema del *ascetismo* como modalidad de relación con uno mismo, a partir de prácticas concretas que se dirigen a la transformación de la individualidad. En tales prácticas, cobra particular significado el rol de la verdad. Para el cristianismo, la verdad ya no se inscribe en los márgenes de una sabiduría estética, sino que se localiza en un orden de obligaciones muy estrictas, dentro del imperativo de autoexploración de un *sí mismo* que se prefigura como algo sospechoso. En pocas palabras, habría un paso de la tarea de gobernar unos placeres cuya presencia es evidente, al esfuerzo de revelar la sinuosa y oculta existencia de un deseo peligroso en su propia naturaleza.

El tema de la verdad adquiere, entonces, un perfil singular en el mundo cristiano, puesto que no se trata de una religión que sólo apueste por la salvación, sino que también exige a sus fieles una serie de pautas de conducta estrictas que implican obligaciones con la verdad y una relación con el dogma³¹¹. Para el cristianismo, habría un primer nivel de relación con la verdad: el acto de fe y de sometimiento a la autoridad de una institución con potestad sobre dicha verdad. Luego, podría considerarse un segundo nivel de relación que representa un tipo de obligación distinto con la verdad, ya que involucra el ámbito de la relación del individuo consigo mismo. Es aquí donde tiene cabida el imperativo de que cada uno sepa quién es, que descubra sus faltas y que revele todo eso ante otro. Tal estrategia de desciframiento de la verdad de uno mismo vendría a ser uno de los elementos claves en el desarrollo de la cultura cristiana y el punto de disolución en el que desembocan las artes de la existencia de la antigüedad.

Ahora bien, a través de la historia del cristianismo es preciso identificar por lo menos dos grandes procedimientos en la tecnología de descubrimiento de la verdad del yo: la *exomológesis* y la *exagóreusis*³¹². El primero de estos procesos, característico del cristianismo primitivo, apunta al reconocimiento público de la propia fe o de la naturaleza pecadora de uno mismo, en un gesto que se realiza ante el obispo y que trae por efecto la obtención del estatuto de pecador. La *exomológesis* no es un acto de develamiento de la verdad interior del yo, sino un ritual donde el cristiano, sin mediar la lógica del *auto-descubrimiento*, solicita al obispo la imposición del estatuto penitencial. Este estatuto arrastra consigo unas marcas y un estilo de vida identificables para el resto de la comunidad de fieles,

³¹¹ Michel Foucault. «Las Técnicas de Sí». *Op. Cit.*, p. 465.

³¹² *Ib.*, p. 466 ss.

junto con una espera dilatada del ceremonial de la reconciliación y el perdón en que la oveja extraviada retornará al redil³¹³. En otras palabras, el drama consiste en la exhibición de uno mismo, en la manifestación de las huellas observables de la falta y en la exposición como castigo, pero no contempla la tarea del *auto-desciframiento*. Lo importante parece ser el pecador y no su pecado, el acto penitencial persigue mostrar el ser del pecador y no la verdad interna que explica el pecado en sí mismo³¹⁴.

Mientras la *exomológesis* se encuentra caracterizada por lo simbólico, lo ritual y lo teatral; la *exagóreusis*, que emerge en el siglo IV, introduce la verbalización, reconduciendo con ello el trabajo penitencial desde la exteriorización pública a la exploración privada³¹⁵. Esta nueva *técnica de sí*, consiste en el examen de uno mismo como un modo de vida donde el sujeto se encuentra en una permanente actitud de *auto-inspección* durante el día. El modelo, por excelencia, de este tipo de trabajo con uno mismo es la vida monástica, ámbito en el cual operan dos principios muy relevantes de la espiritualidad cristiana: la obediencia y la contemplación³¹⁶. Es decir, por una parte la vida monástica articula un vínculo entre el monje y su maestro que implica el sometimiento de la propia conducta a un control externo, en una *tecnología del yo* que es renuncia a la propia autonomía. Por otro lado, este imperativo de obediencia se ve complementado por un énfasis en la actividad contemplativa como labor incesante de un pensamiento que no debe alejarse del camino que determina la presencia de Dios.

Por lo tanto, la *exagóreusis* es una técnica de examen sometida al rigor de la obediencia y de la contemplación de Dios. El examen del propio yo no es un ejercicio de autonomía ni puede ser aplicado a cualquier elemento de la individualidad, su material de trabajo concreto son los pensamientos actuales del sujeto con el propósito de **«intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que apartan de Dios»**³¹⁷. Cada pensamiento debe asistir al tribunal del examen para ser sopesado en su verdad, desarticulado en sus contenidos microscópicos, con el fin de atisbar toda pequeña partícula de deseo o de desviación de la actividad contemplativa. Sin la idea de que existe una sombra peligrosa que acecha nuestro mundo interior, cuyo nombre es *concupiscencia*, no podría entenderse la existencia de este examen como hermenéutica de los subterráneos del alma.

³¹³ Peter Brown describe con perfecta precisión la escena de la basílica y el lugar que ocupan allí los penitentes en el período del cristianismo primitivo: «En el mismísimo fondo de la basílica, en el punto más lejano del ábside, permanecían los “penitentes” – aquellos a quienes sus pecados excluían de actos tan palpables de participación-. Moralmente humillados, vestidos por debajo de su condición, las barbas sin rasurar, esperaban, expuestos a la mirada ajena, el gesto público de reconciliación con su obispo». Philippe Ariès, Georges Duby (dir). *Historia de la Vida Privada - Vol.1: Del Imperio Romano al Año Mil. Cap. II: La Antigüedad Tardía* (Peter Brown). *Op. Cit*, p. 267.

³¹⁴ Michel Foucault. «Las Técnicas de Sí». *Op. Cit*, p. 467.

³¹⁵ *Ib.*, p. 468.

³¹⁶ *Ib.*, p. 469.

³¹⁷ *Ib.*, p. 471.

La práctica del examen de uno mismo, como hemos observado, no es una modalidad original del cristianismo. Epicteto y Marco Aurelio, en los primeros siglos de nuestra era, ya hacían referencia a la necesidad de tomar una actitud vigilante con respecto a las representaciones y al movimiento general de la mente³¹⁸. En tal sentido, la literatura monástica de los siglos IV y V no innova demasiado al recomendar el ejercicio de someter a prueba las imágenes que pueblan nuestro pensamiento³¹⁹. Sin embargo, hay una diferencia importante que consiste en el dilema de abordar o no el contenido objetivo de la representación. A los autores cristianos no les interesa resolver el problema de la naturaleza del objeto que se representa, sino el grado de pureza de la representación misma. Es decir, se trata de una inquietud por la materialidad del pensamiento y, posteriormente, de una interrogación relativa a su origen³²⁰. El problema central es resolver si detrás de la idea se encuentra la pureza de Dios o la corrupción de Satán.

De tal manera, la lógica del examen en la espiritualidad cristiana debe comprenderse en conexión con la cuestión de la impureza del alma. A esta modalidad de entender el examen de uno mismo, Foucault la llama *hermenéutica de sí*. Esta tecnología del yo se basaría, entonces, **«en la idea de que en nosotros hay algo oculto y de que vivimos siempre en la ilusión de nosotros mismos, una ilusión que enmascara el secreto»**³²¹. La *hermenéutica de sí* es el trabajo de discriminación permanente que el individuo realiza entre los componentes buenos y malos del propio pensamiento, empresa que no tiene viabilidad alguna si no es asistida por la figura del director de conciencia o del maestro. Tales personajes deberán acompañar al sujeto en su complejo recorrido por las trampas y los engaños de la conciencia.

A partir de esto, puede explicarse la importancia de la *verbalización* para la puesta en marcha de la *hermenéutica de sí*. Sin la enunciación de las zonas más oscuras del mundo interior del individuo, no resulta posible proceder a ese quehacer analítico que maestro y monje llevan a cabo en el espacio decisivo de la confesión. Allí, el monje queda reo del poder y del saber del maestro, por medio del sometimiento que supone la construcción discursiva de uno mismo. Esa sumisión se evidencia en el hecho de que las claves interpretativas, el criterio que devela el sentido de lo dicho, no lo posee el monje sino que es detentado exclusivamente por el superior³²².

En pocas palabras, en el desplazamiento de la revelación de uno mismo como pecador, a la revelación oral del pecado como rito hermenéutico, adquieren forma los elementos principales del ascetismo cristiano y el tipo de relación ética

³¹⁸ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 289.

³¹⁹ Un ejemplo de esta literatura, que es destacado por Foucault, son las *Conférences* de Casiano. Allí el autor recurre a dos imágenes que ejemplifican este trabajo de examen de uno mismo. La figura del molino que selecciona el buen grano y desecha el malo, y la figura del cambista que verifica las monedas aceptando sólo aquellas que considera válidas. Cfr.: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 289.

³²⁰ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 290.

³²¹ Michel Foucault. «Las Técnicas de Sí». Op. Cit., p. 471.

³²² Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit., p. 213.

que éste construye. En efecto, la *askesis* de la ética cristiana consiste principalmente en el *auto-desciframiento*³²³, en una *técnica de sí* que se orienta a una *sustancia ética* muy distinta de aquello que el mundo antiguo identificó como *aphrodisia*. Ahora, el material de elaboración de la relación ética será un cierto modo de entender el deseo: la *concupiscencia*.

Foucault aborda las relaciones entre *hermenéutica de sí* y *concupiscencia*, a partir de los estudios realizados por algunas de las figuras principales de la doctrina cristiana en este período, como son Agustín de Hipona o Casiano. Desde tal perspectiva, por ejemplo, resulta interesante notar como Agustín ubica la temática de la *concupiscencia* en el seno de una antropología de la pérdida de dominio del individuo sobre sí mismo. Lo que significa que la naturaleza del deseo en el hombre se encontraría marcada por la fatalidad de lo involuntario, que es a su vez una huella del castigo de Dios a la rebeldía de Adán. Una expresión concreta de esta tragedia sería la erección como acto involuntario, la arrogancia del sexo como castigo por la arrogancia del hombre. Así, opina Agustín, el hombre padecería desde el pecado original una desarticulación en el gobierno de su propio cuerpo, sufriría la mecánica de un miembro que se rebela y que no deja más alternativa que ocultar su vergüenza³²⁴.

Este análisis de la erección ilustra cómo Agustín entiende que el principal problema de la fuerza del deseo y de sus efectos, es la voluntad acosada por la autonomía del sexo. Ante tan peligrosa amenaza es preciso entablar una lucha espiritual que se realiza en la práctica de la *hermenéutica de sí* como examen riguroso de un ser que posee una naturaleza concupiscente en sí misma; un individuo atormentado por apetitos que no domina y que invaden arteramente su alma. Dadas estas premisas, se entiende que las *técnicas de sí* de los siglos IV y V no apunten al control directo del comportamiento sexual, sino a la intervención de los pensamientos, a su descomposición y a su contemplación extensa³²⁵. Del mismo modo, se comprende que el monje ya no responda a ese ideal antiguo del dominio de sí o del triunfo de la voluntad sobre el propio yo. Ahora, el individuo aspira a **«controlar sin cesar sus pensamientos, sondearlos a fin de ver si son puros, verificar que no se disimula o que no ocultan algo peligroso»**³²⁶.

Por otra parte, la *hermenéutica de sí*, como lucha contra la *concupiscencia*, también puede ser enlazada con el problema de la fornicación y con la idea de un combate por la castidad. Esto es lo que se desprende de los escritos de Casiano³²⁷. En ellos puede encontrarse una verdadera organización de los espíritus

³²³ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 206.

³²⁴ Michel Foucault. «Sexualidad y Soledad» («Sexuality and Solitude»). *London Review of Books*, Vol. III, Nº9, 21 de mayo-5 de junio de 1981, pp. 3-6), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales - Vol.III. Op. Cit.*, p. 232 ss.

³²⁵ *Ib.*, p. 234.

³²⁶ *Idem.*

³²⁷ Casiano. *Instituciones Cenobíticas*. Madrid: Rialp, 1957; Casiano. *Colaciones*. Madrid: Rialp, 1998. Cfr: Michel Foucault. «El Combate de la Castidad» («Le Combat de la Chasteté»). *Communications*, Nº35, *Sexualités Occidentales*, mayo de 1982, pp. 15-25), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales - Vol.III. Op. Cit.*, p. 261 ss.

del mal dentro de una constelación del pecado que muestra las numerosas relaciones que existen entre los vicios del ser humano. En dicho escenario, la lujuria guarda un parentesco con la gula como las dos raíces de un árbol que extiende sus ramas a través de la avaricia, la acidia, la soberbia, y los demás pecados mortales. De ahí la suposición de que ciertos ejercicios ascéticos tienen un notable efecto ventajoso sobre la globalidad del territorio del pecado. Por tal motivo, el ayuno o la castidad se convierten en técnicas privilegiadas de relación con uno mismo. Se les atribuye la capacidad de interrumpir en su punto de partida la cadena causal de los vicios³²⁸.

Esta preponderancia del vicio de la lujuria conduce a la escenificación de un combate en la carne y en el alma contra la esencia misma de todos los males: *el espíritu de fornicación*. El monje tendrá que someter el cuerpo a la mortificación y el dolor para extirpar de sus entrañas la perversa tendencia. De igual modo, tendrá que lidiar contra su propia alma y la astuta presencia de la fornicación en los pensamientos, las imágenes o los recuerdos³²⁹. En ambos casos, se trata de una batalla sin fin contra esta fuerza peligrosa, que no se resuelve en la tregua de un estado de moderación o templanza, sino que finaliza en el gesto de una vida que logra **«salir de la carne permaneciendo en el cuerpo»**³³⁰. Es la delgada línea en que se equilibra la ética del monje: la elaboración de una existencia que, al mismo tiempo, participa y se sustrae de la vida mundana.

El combate en la carne y en el alma que tiene al monje por principal guerrero, constituye una empresa que aspira a conquistar la castidad. Se trata de un cuerpo a cuerpo contra el espíritu de la lujuria, en el cual existen avances y retrocesos claramente clasificables en una secuencia de estadios. Efectivamente, el monje sube, paso a paso, los peldaños de la ruta que lo conduce a una victoria sobre la *concupiscencia*. Dicho triunfo se obtiene cuando logra estar despierto sin vivenciar los ataques de la carne; cuando es capaz de no demorarse en pensamientos voluptuosos; cuando puede cruzar la mirada con una mujer sin ninguna codicia o tener sueños que no sean invadidos por el fantasma de lo femenino³³¹. Según Foucault, dentro de este combate por la castidad, es posible identificar dos polos de acción. Por una parte *lo involuntario*, que consiste en el conjunto de fuerzas físicas, percepciones e imágenes que asaltan y acosan la voluntad; y por otro lado, *la voluntad* propiamente tal, cuyo rol es el juego de la resistencia o la rendición³³². Este último polo remite al pensamiento como ámbito clave en el que resulta posible producir la disociación entre los movimientos del pensar y los apetitos del cuerpo.

Por tanto, para Casiano, la *concupiscencia* no es otra cosa que la implicación de la voluntad y del pensamiento en los movimientos del cuerpo, en las construcciones imaginativas, las representaciones, la sensibilidad o los sueños. De ahí que la conquista de la castidad se entienda como la ruptura de los lazos que atan el pensar del individuo con los mecanismos corporales que invaden la voluntad libre

³²⁸ Michel Foucault. «El Combate de la Castidad». *Op. Cit*, p. 263.

³²⁹ *Ib.*, p. 264.

³³⁰ Casiano. *Instituciones Cenobíticas*. *Op. Cit*, p. 239.

³³¹ Michel Foucault. «El Combate de la Castidad». *Op. Cit*, p. 268.

³³² *Ib.*, p. 269.

de la persona. Esto explica que la polución adquiriera el estatus de signo decisivo en el triunfo sobre la *concupiscencia*. El monje debe situarse en un permanente estado de alerta y vigilancia respecto a los movimientos de su alma y de su cuerpo que anticipan la vergonzosa expulsión, señal inequívoca de que aún se encuentra presente y oculto el espíritu de fornicación. El ideal de santidad del monje tendrá como sello de su obtención: el estado de la *no-polución*.

Toda esta interpretación de la *concupiscencia*, que realizan Agustín y Casiano, determina un ideal de pureza o castidad que solamente puede obtenerse por la vía de una *hermenéutica de sí*. Dicho de otro modo, la idea de un deseo como fuerza involuntaria y trasgresora que conduce a todos los vicios, abre un dominio inaudito en la relación del individuo consigo mismo. Se trata de la zona del pensamiento **«con su curso irregular y espontáneo, con sus imágenes, sus recuerdos, sus percepciones, con los movimientos y las impresiones que se comunican del cuerpo al alma y del alma al cuerpo»**³³³. Por eso, la cuestión clave, desde la perspectiva de la aspiración a la castidad, no es la conducta lícita o ilícita, sino la técnica de desciframiento del pensar que permite atrapar el deseo concupiscente en el momento de su alumbramiento y en los pliegues más secretos del alma.

En tal sentido, podría decirse que la *hermenéutica de sí*, conlleva una nueva ética sexual cuyo foco de interés ya no son los actos, sino el pensamiento. Este hecho se explica por la configuración de un *sujeto ético* a partir de la idea de *concupiscencia*, en una *práctica de sí* cuyo elemento central es el *auto-descubrimiento* y cuyo *telos* apunta al ideal de la pureza. Resulta significativo subrayar, con respecto a este *telos* de la ética cristiana, que ese ideal de pureza no guarda relación con el *dominio de sí*, al que el monje podría aspirar en la lógica de un control de sus pasiones. Por el contrario, el *telos* de la pureza consiste en descubrir la *verdad en sí*³³⁴. Ser puro es estar en un estado permanente de celo respecto a la verdad que habita en uno mismo, lo que no es otra cosa que la vigilancia interminable de la propia alma. El alma se interpreta como si estuviese asediada por fuerzas que no controla, como una entidad que para luchar requiere el auxilio de un maestro o un guía. Todo esto, sugiere hasta qué punto el modelo ético cristiano opera con un prisma distinto respecto a la voluntad, del que presentaba el modelo ético antiguo.

Ambos modelos determinan diferentes *modos de subjetivación*. Por un lado, la ética antigua implica la apropiación del sujeto por sí mismo, en la construcción libre y creativa de una vida bella; y, por otra parte, la ética de la pureza supone la renuncia del individuo a sí mismo en la revelación sistemática y asistida de su verdad interior. Semejante dinámica de la ética cristiana, también se puede remitir a los dos procesos generales de *tecnologías del yo* que hemos descrito: la *exomológesis* y la *exagóreusis*. Dichos procesos, constituyen dos formas de expresión de la verdad del sujeto: una revelación de sí teatralizada y una revelación

³³³ *Ib.*, p. 273.

³³⁴ Michel Foucault. «Sexualidad y Soledad». *Op. Cit.*, p. 234.

de sí analítica y continua³³⁵. Si bien constituyen escenas muy distintas en cuanto *técnicas de sí*, contienen un aspecto nuclear común: la revelación de sí es *renuncia de sí*. Efectivamente, la *exomológesis* supone la *auto-flagelación ascética* del pecador en la figura testimonial de un individuo que dadas sus faltas asume los signos identificables de *la muerte de sí mismo*; y de igual modo, la *exagóreusis* como verbalización y entrega al maestro da cuenta de un sometimiento de la voluntad.

Esta temática de la renuncia, como cuestión clave del proceso de *subjetivación*, se engarza con la compleja red de relaciones entre individuo y alteridad que construye el cristianismo. Dicho aspecto puede observarse en que la *subjetivación*, que despliega la búsqueda de la verdad de uno mismo, atraviesa por una relación con el otro, quien en su omnipotencia permitirá alcanzar la victoria en el combate contra «el Otro» o «el enemigo» que se oculta en las zonas más oscuras del propio yo³³⁶. Por tanto, el individuo se enfrenta a un juego de tres alteridades donde él siempre es menos. En primer lugar, la *concupiscencia* como una amenaza que escapa a su voluntad y que lo penetra del modo más radical; luego, Dios y su fuerza todopoderosa para exorcizar ese demonio que *in anima habitat*; y, finalmente, la autoridad por delegación divina del confesor cuya función es verificar y dirigir las estrategias del combate. Una tríada de poderes que evidencia la triple impotencia del individuo, su patético estado ante su propio deseo, y la única alternativa para alcanzar su propia verdad: confesar lo que es y someterse al consejo y la dirección del pastor.

Ahora bien, la cuestión de la *renuncia de sí*, contenida en las tecnologías de la *exomológesis* y la *exagóreusis*, constituye para Foucault un antecedente fundamental en el análisis de fenómenos relacionados con el desarrollo de las ciencias humanas en la sociedad moderna. En efecto, la primera de estas formas de revelación de sí, que **«propende a la constitución dramática del sujeto»**³³⁷ ha perdido importancia a través del tiempo. No obstante, no ocurre lo mismo con la tecnología de *verbalización* de uno mismo, cuya presencia llega hasta hoy. De hecho, podría decirse que **«a partir del siglo XVIII, y hasta el presente, las ciencias humanas han reinsertado las técnicas de verbalización en un contexto diferente, haciendo de ellas no el instrumento de la renuncia del sujeto a sí mismo, sino el instrumento positivo de la constitución de un nuevo sujeto»**³³⁸. Por eso, en la relación entre *hermenéutica de sí* y ciencias humanas se encuentran los elementos de una continuidad y una ruptura históricas que resultan decisivas.

Sin embargo, sería un error limitar los efectos de esta tecnología descubierta por el cristianismo, al ámbito exclusivo de las ciencias humanas. La herencia decisiva que se produce aquí es aquella que guarda relación con la idea de que existe un *sujeto profundo*, esencial y universal en su naturaleza, con una

³³⁵ Michel Foucault. «Las Técnicas de Sí». *Op. Cit.*, p. 473.

³³⁶ Michel Foucault. «El Combate de la Castidad». *Op. Cit.*, p. 274.

³³⁷ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. *Op. Cit.*, p. 215.

³³⁸ Michel Foucault. «Las Técnicas de Sí». *Op. Cit.*, p. 473 y 474.

constitución dada que permite su conocimiento e interpretación dentro de una lógica de desciframiento. Esta es una perspectiva que ha operado longitudinalmente en las ciencias humanas, la jurisprudencia, la psiquiatría y la relación ética. Esto último, que resulta capital para nuestra investigación, implica que la *hermenéutica de sí* ha llegado a determinar la relación que el hombre occidental establece consigo mismo, condicionándola bajo los criterios del descubrimiento, el conocimiento y la interpretación³³⁹. Es decir, la posibilidad de una ética moderna se ha visto sometida al imperativo del conocimiento de uno mismo, lo cual ha colocado un manto de olvido sobre el arte de la existencia de la antigüedad.

En lo que sigue, vamos a estudiar, con más detalle, la cuestión de la *hermenéutica de sí* considerando su principal espacio de nacimiento y ejercicio: la confesión. La historia del rito de la confesión es un excelente contexto para observar, las claves operativas de esta hermenéutica, su intersección con la cuestión del *poder pastoral* y los lazos subterráneos que ligan estos procesos del cristianismo con los desarrollos más tempranos de la sociedad moderna. Se trata de asistir a la genealogía de la confesión como tecnología del discurso de uno mismo, que insta una ética de la *renuncia de sí* y que anticipa la escena moderna de producción de la subjetividad.

6.2 La genealogía de la confesión

La historia del modelo de subjetivación que caracteriza a la ética cristiana puede ser narrada y estudiada en torno al devenir de la práctica confesional como espacio donde cobra vida la *hermenéutica de sí*. En dicha historia, podemos identificar cuatro momentos o fases que ilustran el intrincado desarrollo de la confesión, su lugar privilegiado como *tecnología del yo* y como antecedente de los mecanismos disciplinarios de la sociedad moderna. Tales fases serían, en primer lugar, una suerte de *prehistoria* de la confesión dentro del marco del cristianismo primitivo. Luego, se desarrollaría un período de apropiación de la confesión como tecnología de poder por parte de los aparatos eclesiásticos. Más tarde, vendría una etapa de reorientación de dicha tecnología de poder, en el contexto del proceso de profundización de la cristianización del período de la reforma; y, finalmente, se daría paso a una especie de *posthistoria* de la confesión como tecnología de poder integrada en las formas del saber moderno.

La primera de estas fases corresponde a un momento en que el cristianismo guarda mayor relación con una ascética personal que con complejas sistematizaciones doctrinales y donde el rol que desempeña la institución eclesiástica aún no es determinante. Este cristianismo inicial no se identifica tanto con técnicas de poder o con teorías, como con una «**constelación de**

³³⁹ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit., p. 215.

procedimientos utilizados por los seres humanos para configurarse a sí mismos como sujetos de acción moral»³⁴⁰. En tal sentido, podemos mencionar, por ejemplo, el celibato de los obispos y clérigos de finales del siglo III, que constituía una práctica cuyo fin era adquirir un cierto prestigio; o la figura del *hombre del desierto* o el eremita, cuyo acto de retiro anacoreta definía su vida y lo convertía en modelo de existencia devota para los demás³⁴¹. Todos estos datos evidencian un *paleocristianismo* marcado aún por ciertas *prácticas de sí* provenientes de la antigüedad. Este es el contexto donde va a germinar la cuestión de lo penitencial.

Ciertamente, en los albores del cristianismo, la confesión no pertenece al ritual de la penitencia. Esa funcionalidad la adquirirá más tarde y sufrirá múltiples cambios a lo largo de los siglos. Por eso, en la época del cristianismo primitivo, la penitencia **«era un *status* que se asumía de manera deliberada y voluntaria, en un momento dado de la vida, por cierto número de razones»³⁴²**. Dicho ritual excluía por completo la idea de que una *verbalización* de los pecados podía tener como efecto la expiación de las culpas. El obispo cumplía la función de conferir el *status* de penitente y, posteriormente, la ceremonia religiosa era el ámbito donde los *fieles en falta* realizaban la exhibición de su estado a través de un comportamiento singular, unas vestimentas especiales, y otros marcajes que les distinguían.

Más tarde, según Foucault, este modelo se entrelazó con la práctica de la *penitencia tarifada*, en un desplazamiento desde un sistema de atribución testimonial a un mecanismo judicial y penal³⁴³. Este nuevo modelo imponía al fiel el deber de acercarse al sacerdote para contar las faltas cometidas, a lo cual el sacerdote respondía estableciendo la *satisfacción* o *compensación* que merecía el pecado. En todo esto, operaba un exhaustivo catálogo de tarifas o penitencias para cada figura del pecado, en un esquema semejante al de un código penal. Dentro de esta lógica de la *penitencia tarifada*, viene a resultar decisivo, por primera vez, el problema de la enunciación de la falta. No se trata aún del examen de aquello que subyace tras el acto pecaminoso, sino de la preocupación por ser capaz de lograr una descripción detallada y correcta de la falta que permita obtener la *satisfacción* adecuada³⁴⁴.

Resulta importante subrayar que, en este mecanismo, la expiación del pecado no es una consecuencia de la enunciación del acto reprochable. Dicha manifestación verbal solamente es el medio que permite establecer la compensación, que es lo único trascendente a la hora de purgar la culpa. No

³⁴⁰ Francisco Vázquez. «La Construcción del Sujeto Deseante: Confesión y Técnicas de Subjetividad», en: Pablo López, Jacobo Muñoz (eds.). *La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo Político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 203 y 204.

³⁴¹ Cfr.: Philippe Ariès, Georges Duby (dir). *Historia de la Vida Privada - Vol.1: Del Imperio Romano al Año Mil. Cap. II: La Antigüedad Tardía* (Peter Brown). *Op. Cit* , p. 260, 261, 275 y 276.

³⁴² Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. Cit.*, p. 161.

³⁴³ *Ib.*, p. 162.

³⁴⁴ Foucault cita en este punto a un teólogo de la época: Alcuino. Este autor compara al médico con el sacerdote y al enfermo con el pecador. La única posibilidad de curación pasa por el hecho de que el enfermo busque a su médico y le explique su sufrimiento. En síntesis, el problema principal consiste en la identificación y la descripción del mal. Cfr.: Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. Cit.*, p. 163.

obstante, la enunciación del pecado tiene algunos efectos colaterales que cumplirán un rol muy significativo. Nos referimos a la cuestión de la dificultad que acompaña al relato de la falta, la vergüenza que se encuentra ligada al acto de nombrar el hecho oprobioso. Problemática que no es menor para una estrategia de poder que empieza a gestarse en la relación entre el pastor y el fiel, dado que la vergüenza opera como una barrera que cercena la enunciación extensa del pecado.

De ahí que la confesión, por el propio calvario y la humillación que genera, cobre un valor en sí misma y comience a ser pensada como una suerte de pena. Dicho de otro modo, la cuestión de la vergüenza conduce a una nueva *problematización* de la confesión, en el sentido de que ella no sólo es el comienzo de la expiación sino que, llevada al límite de lo humillante, podría entenderse en sí misma como la penitencia³⁴⁵. Todo lo cual se traduce en un proceso de difusión de la confesión, durante los siglos IX, X y XI, que hace de la simple enunciación la penitencia, hasta conducir este mecanismo a un territorio de exterioridad con respecto al poder eclesiástico. Es decir, a una región donde valorándose exclusivamente el carácter compensatorio de la confesión, se presenta como secundaria la necesidad de que ella se realice ante el sacerdote. La *penitencia tarifada* empieza, entonces, a ser desplazada por un mecanismo de expiación que se centra absolutamente en la confesión. Se abre el horizonte inquietante de una enunciación desbocada, cuyo énfasis en la experiencia misma torna difuso el papel del pastor.

Aparece, así, la necesidad de recuperar dicha enunciación liberada y de conectarla al mecanismo concreto del *poder pastoral*. Es lo que va a llevar a cabo la Iglesia a partir del siglo XII, cuando logre incluir dentro de las lógicas del poder eclesiástico este singular fenómeno de una *confesión-penitencia*, que en su momento la relegó a un plano poco significativo en la operación penitencial³⁴⁶. Semejante empresa de reinserción de la confesión, equivale a su articulación efectiva como tecnología de poder e inaugura lo que podría considerarse como una segunda fase dentro de este enfoque genealógico. Esta operación de recuperación de la experiencia de la confesión se lleva a cabo por un triple procedimiento que determina el marco del nuevo rito penitencial.

En efecto, esta reinserción se inicia con el Concilio de Letrán de 1215, donde queda establecida la obligatoriedad de la confesión anual. Dicha exigencia de confesión *periódica* se ve reforzada, además, por una demanda de *continuidad* que indica la exigencia de decir todos los pecados, al menos desde la confesión precedente. Doble mecanismo, al cual se agrega una tercera obligación: la *exhaustividad*, que consiste en la enunciación de los pecados, sin ningún tipo de omisión puesto que es el sacerdote quien tiene la función exclusiva de discriminar lo importante de lo superfluo. Por tanto, *periodicidad*, *continuidad* y *exhaustividad* son las tres claves con las cuales el poder eclesiástico recupera la experiencia de la confesión y la reconfigura como táctica de poder con dos nuevos efectos: extensión

³⁴⁵ Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit., p. 164.

³⁴⁶ *Idem*.

de la obligación de penitencia y ampliación de los márgenes de la *revelación de sí*³⁴⁷.

En esta nueva fase, resulta preciso hacerse cargo de aquella dificultad que en su momento fue un elemento clave para la difusión laica de la confesión: la vergüenza. Al respecto, podemos observar cómo aquella pasa de ser un obstáculo en la enunciación del individuo ante el sacerdote, a convertirse en un fenómeno elaborado y procesado por la misma tecnología de poder que se despliega en el interior de la relación entre pastor y fiel. Dicho desplazamiento puede constatarse en la inquietud frente al peligro de una parálisis del proceso de *revelación de sí*, como consecuencia del estado de vergüenza.

Tal preocupación, se traduce en una amplia doctrina de consejos y sugerencias estratégicas para el confesor que formulan una serie de textos de la época³⁴⁸. Prescripciones que pueden sintetizarse en la gran táctica de la *amabilidad*. Se trata de disolver el temor y el pudor del pecador, con el rostro de amor y compasión de un sacerdote que sabe que asiste en la confesión a un parto doloroso que exige la astucia de la comadrona³⁴⁹. De ahí, la sugerente metáfora de San Juan Eudes, sobre un pastor que debe ser león en el púlpito pero cordero en el confesionario³⁵⁰, ya que en este último lugar se juega, como en ningún otro, la salvación de un alma.

Hay aquí una singular ambigüedad, la del león-cordero, que evidencia el nexo entre temor y tranquilidad en los mecanismos que la iglesia cristiana usa para propagar el imperativo de la confesión obligatoria, continua y exhaustiva. Por un lado, el telón de fondo de un gran miedo a esa realidad concreta que es el infierno³⁵¹, inquietud que se hace cada vez más aguda con la idea de un demonio que opera en las bambalinas de la propia alma; y por otro, la potente alternativa que ofrece el *poder pastoral* de alcanzar una tranquilidad del alma angustiada en el oasis espiritual de la confesión. Entre esos dos extremos, la vergüenza deja de ser una experiencia expiatoria en sí misma para transformarse en un obstáculo peligroso en

³⁴⁷ Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit, p. 165.

³⁴⁸ Jean Delumeau. *La Confesión y el Perdón: Las Dificultades de la Confesión, Siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 22 ss.

³⁴⁹ Son palabras de San Francisco Javier: «Si durante la confesión la amargura y la vergüenza de los pecados se adueñase de tal modo del corazón del penitente que llegase a atarle la lengua, como a menudo ocurre cuando la calidad y la cantidad es enorme, hay que guardarse mucho de contribuir a ese temor mediante señal de asombro, palabras ni suspiros; sino que, más bien, con un rostro lleno de amor y de compasión, hay que alentar el alma en los entuertos de ese parto y utilizar todos los encantos de la bondad y de las dulzuras del Espíritu Santo, *para sacar de su agujero a la serpiente tortuosa*, imitando la destreza de las comadronas». Jean Delumeau. *La Confesión y el Perdón: Las Dificultades de la Confesión, Siglos XIII a XVIII*. Op. Cit, p. 26. La cursiva es nuestra.

³⁵⁰ Jean Delumeau. *La Confesión y el Perdón: Las Dificultades de la Confesión, Siglos XIII a XVIII*. Op. Cit, p. 30.

³⁵¹ Se abre aquí otro punto polémico. Nos referimos a la discusión entre *atricción* y *contricción*. Mientras la primera busca el perdón de los pecados principalmente por temor a las penas del infierno, la segunda apela exclusivamente al amor de Dios. De ahí el problema: ¿basta con el estado de atrito para expiar los pecados o es preciso ir más allá?. Cfr: Jean Delumeau. *La Confesión y el Perdón: Las Dificultades de la Confesión, Siglos XIII a XVIII*. Op. Cit, p. 46 ss.

la victoria sobre el miedo y en el triunfo de la salvación; la vergüenza es ahora un elemento a desechar en la práctica del *desnudo de sí* sin pudor ni límites³⁵².

Toda esta compleja reinstalación de la confesión en el entramado del poder eclesiástico, conlleva la atribución a dicha práctica de unos efectos insospechados y cada vez más amplios. Dichos efectos discurren en paralelo con un aumento progresivo del poder del sacerdote³⁵³. A la imposición de su obligatoriedad, se agregará la exigencia de confesarse exclusivamente con un sacerdote; al imperativo de continuidad se sumará la recomendación de efectuar algunas veces en la vida una confesión general de todos los pecados de la existencia y, al mandato de exhaustividad, se solapará la legitimación del papel interrogador del sacerdote³⁵⁴. Esto último resulta particularmente importante, toda vez que ahora es el sacerdote quien controla la enunciación del fiel y, aún más, la incita y la determina por medio de su interrogatorio.

Desde los siglos XII y XIII el sacerdote ya no se encuentra obligado a hacer uso del catálogo de tarifas, sino que puede imponer por sí mismo la pena que corresponde de acuerdo a un estricto criterio personal que analiza las singularidades del pecado³⁵⁵. En tal sentido, se puede hablar del nacimiento de un nuevo personaje, un actor que guarda poca relación con la figura del obispo que confería el *estatus* de penitente o con el eremita del desierto. Se trata del sacerdote, con su omnipotencia interrogativa y su potestad sobre la salvación o condenación del pecador. De este modo, según Foucault, se configura **«alrededor de la confesión como pieza central de la penitencia, todo un mecanismo en que están involucrados el poder y el saber del sacerdote y de la iglesia»**³⁵⁶. Es la estructura general de la penitencia la que se establece en este período y que llega hasta nuestros días.

Sin embargo, estas relaciones entre el saber y el poder dentro del espacio confesional, sufren transformaciones y adquieren una inusitada radicalidad después del siglo XIV. Esto último se explica porque, en dicho período, pese a formarse los Estados Modernos y desarrollarse la reforma protestante, el cristianismo adquiere un nuevo papel protagónico. Se produce un *proceso de cristianización en profundidad* que se traduce en un cerco más agudo y penetrante de los individuos en relación con la penitencia y la confesión. Esta hipótesis, Foucault la recoge de las

³⁵² Jean Delumeau identifica como uno de los elementos claves de este fenómeno de la vergüenza, una disimetría que es consustancial a la confesión. Se trata del hecho de que quien se expone es siempre un solo miembro de la relación. Esta dificultad psicológica, de que solamente exista confesión de un lado, también fue abordada y resuelta por parte del «pastor-estratega», con la táctica refinada de mostrarse él mismo como pecador ante el fiel. El propósito final, claro está, era facilitar la revelación absoluta del penitente por medio de la identificación. Cfr.: Jean Delumeau. *La Confesión y el Perdón: Las Dificultades de la Confesión, Siglos XIII a XVIII*. Op. Cit, p. 34.

³⁵³ Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit, p. 165.

³⁵⁴ *Ib.*, p. 166.

³⁵⁵ *Idem*. Esto se traduce en que el instrumento del confesor ya no será el «código penal de las satisfacciones», sino el cuestionario que aportan por sí mismos los mandamientos de Dios, los pecados capitales, la lista de virtudes, etcétera. La cuestión ya no es la justa concordancia entre el pecado y su compensación, ahora la tarea consiste en verificar las características del pecado a partir del cumplimiento o no de las normas de la doctrina.

³⁵⁶ Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit, p. 167.

investigaciones del historiador Jean Delumeau³⁵⁷. Ella nos permite identificar un tercer momento dentro de la genealogía de la confesión.

Para Delumeau, este *proceso de cristianización en profundidad*, podría explicarse por un progresivo incremento de la sensación de amenaza y miedo que comenzó a embargar a la cultura cristiana entre los siglos XIV y XVI³⁵⁸. Una serie de fenómenos traumatizantes habrían ido sumándose en dichas décadas: las pestes, las carestías, las revueltas, el avance de los turcos y, especialmente, el cisma de la iglesia³⁵⁹. Todo ello produjo un reforzamiento y una difusión más amplia de temores que se venían arrastrando desde el medioevo, como la idea de una humanidad castigada por Dios. De ahí que se atribuyeran estos males a la impiedad y al pecado y se tuviera la percepción de estar asistiendo a los preámbulos del Apocalipsis³⁶⁰. De hecho, este es uno de los factores que permite comprender la génesis de la reforma protestante, su completo convencimiento respecto al desenlace fatal de la iglesia romana y del papado en el escenario del fin de los tiempos. A Lutero le obsesionaba la idea de que el último día estaba a las puertas; de que el mundo crujió por todas partes³⁶¹.

Como se comprenderá, este contexto de miedos culturales, inseguridades colectivas y angustias escatológicas dibuja una época donde no cabe más que el arrepentimiento y la defensa de la fe³⁶². Eso es precisamente lo que realizará la cristiandad, endureciendo sus estructuras autoritarias y los mecanismos de disciplinamiento de la sociedad. Las elites religiosas verán en la población una serie de comportamientos reprobables e inquietantes que representan un verdadero peligro para la sana doctrina³⁶³. Por tal motivo, se hará necesario poner en práctica un gran proceso de normalización religiosa de un pueblo refractario al orden. Frente a una civilización de la blasfemia se hace imprescindible una policía de la fe³⁶⁴, cuyo máximo ejemplo será la Inquisición³⁶⁵. Esta última institución, observa

³⁵⁷ Jean Delumeau plantea su hipótesis en *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (París: Presses Universitaires de France, 1971). Foucault hace una mención a esta cuestión en su curso de 1975. Cfr.: Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit., p. 167.

³⁵⁸ Jean Delumeau. *El Miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una Ciudad Sitiada*. Madrid: Taurus, 2002, p. 601.

³⁵⁹ Algunos datos históricos significativos de dicho período de calamidades: la peste negra de 1348, la guerra de los cien años, el triunfo de los turcos en Kossovo (1389) y en Nicopolis (1396), la decadencia moral del papado, las grandes herejías, etcétera. Cfr.: Jean Delumeau. *El Miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una Ciudad Sitiada*. Op. Cit., p. 307 ss.

³⁶⁰ Mâle, en su obra *L'Art Religieux de la Fin du Moyen Age en France* (París: Armand Colin, 1995), señala: «Los últimos años del siglo XV y los primeros del XVI indican uno de los momentos de la historia en que el Apocalipsis se apoderó con más fuerza de la imaginación de los hombres». Cfr.: Jean Delumeau. *El Miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una Ciudad Sitiada*. Op. Cit., p. 309 y 310.

³⁶¹ Las palabras pertenecen a Lutero y datan de 1530: «Todo está consumado, el Imperio romano está al cabo de su carrera y el turco en la cima, la gloria del papado está reducida a nada y el mundo cruje por todas partes». Cfr.: Jean Delumeau. *El Miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una Ciudad Sitiada*. Op. Cit., p. 335. Las cursivas son nuestras.

³⁶² Jean Delumeau. *El Miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una Ciudad Sitiada*. Op. Cit., p. 352.

³⁶³ *Ib.*, p. 617.

³⁶⁴ *Ib.*, p. 622.

³⁶⁵ Esta policía de la religión no fue un fenómeno exclusivo del catolicismo. Calvino, por ejemplo, escribía en 1541 sus *Ordenanzas Eclesiásticas*, donde asignaba a los doce ancianos del *consistorio* la función de cuidar la vida de todos y cada uno, amonestando a aquellos que llevaran una vida desordenada e informando a la compañía cuando fuese necesario hacer correcciones. Estos ancianos, según Calvino, debían ser asistidos por unos *decenarios*

Delumeau, orientó sus «investigaciones» en dos direcciones: por un lado, hacia agentes externos al cristianismo (herejes, brujas, turcos, judíos, etcétera) y, por otro lado, hacia los propios creyentes, con la convicción de que cada individuo podía ser o llegar a ser un agente del demonio³⁶⁶. Había que hacer a las poblaciones más cristianas, más morales y más dóciles por medio de la propagación del temor y del castigo.

La cristianización, entonces, se articula junto con el miedo. Este fenómeno, ligado en principio a las elites culturales, alcanzó un amplio impacto en el conjunto de la sociedad, gracias a variados medios de difusión. Entre ellos pueden mencionarse los predicadores, el teatro religioso y, sobre todo, la imprenta³⁶⁷. En este último caso, hay que destacar que el libro fue un instrumento al servicio de los intereses de la policía de la religión, que inoculó en las personas un sentimiento de inseguridad y de fragilidad ante la presencia general, difusa y peligrosa del pecado³⁶⁸. Todo esto, claro está, encontró su modo de expresión en la práctica confesional.

La literatura teológica que va de los siglos XIII al XVI, y más concretamente aquella que versa sobre los principios que deben orientar a sacerdotes y fieles en la práctica de la confesión: las denominadas *summae confessorum* y las *confesionales*³⁶⁹, reflejan este proceso de difusión del temor. De hecho, en tales textos, se evidencia la transformación descrita por Foucault y Delumeau, en torno a la radicalización de la cristianización y el incremento de la rigurosidad de la *práctica de sí*.

Las *summae confessorum* constituyen los primeros documentos que defienden la necesidad de la *verbalización* de los pecados. En ellos se invita a interrogar acerca de *la falta* de un modo minucioso, de tal forma que el confesor cuente con la información necesaria para dirimir la sanción más correcta que debe imponer al pecador. Asimismo, en tales escritos, se intenta establecer una norma de aplicación universal que permita organizar y jerarquizar las categorías del pecado³⁷⁰ y se expone una definición única y legítima del matrimonio. Esta última cuestión resulta decisiva, ya que coloca en el centro del universo de *la falta* todas aquellas

encargados de vigilar a sus conciudadanos y de ordenar a las personas su asistencia al sermón. Cfr.: Jean Delumeau. *El Miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una Ciudad Sitiada. Op. Cit.*, p. 630.

³⁶⁶ Jean Delumeau. *El Miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una Ciudad Sitiada. Op. Cit.*, p. 42 y 43.

³⁶⁷ *Ib.*, p. 324 ss.

³⁶⁸ Un ejemplo muy interesante de esta difusión del temor, es lo que ocurre con las publicaciones que se refieren al tema del satanismo. Uno de los libros ilustrados más publicados en Francia y Alemania con anterioridad a 1500 es la historia de Satán de Jacques de Teramo. De igual modo, el *Malleus Maleficarum*, la biblia de los inquisidores, fue objeto de 34 ediciones entre 1486 y 1699 (lo que podría representar unos 50 mil ejemplares puestos en circulación en Europa). Se ha calculado que en Alemania durante el siglo XVI se publicaron un mínimo de 231.600 ejemplares de obras cuyo tema era el mundo demoníaco. Cfr.: Jean Delumeau. *El Miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una Ciudad Sitiada. Op. Cit.*, p. 371 ss.

³⁶⁹ El análisis sobre los textos de orientación para la práctica de la confesión, durante el período que va de los siglos XII a XVI, lo he recogido de: Francisco Vázquez. «La Construcción del Sujeto Deseante: Confesión y Técnicas de Subjetividad», en: Pablo López, Jacobo Muñoz (eds.). *La Impaciencia de la Libertad. Michel Foucault y lo Político. Op. Cit.*, p. 207 ss.

³⁷⁰ Francisco Vázquez. «La Construcción del Sujeto Deseante: Confesión y Técnicas de Subjetividad» *Op. Cit.*, p. 208.

acciones que van en contra de los bienes que la iglesia asocia al matrimonio: la procreación, la fidelidad y la pureza. Dicho de otra forma, el pecado va a ser definido como una *trasgresión de la alianza*, «bien en un sentido horizontal (los vínculos conyugales y la fidelidad entre linajes), bien en un sentido vertical (la alianza del hombre con Dios sellada por el deber de procrear)»³⁷¹.

De ahí que puede afirmarse que la confesión ha sido parte, al menos en un primer momento, de lo que Foucault denomina en *La Voluntad de Saber: dispositivo de la alianza*. Con posterioridad, como consecuencia de una compleja transformación, esta tecnología ha llegado a adquirir un nuevo perfil y se ha insertado en una modalidad estratégica diferente: el *dispositivo de la sexualidad*. Bajo el primer dispositivo se comprende un cierto tipo de relaciones que se articulan en el sistema del matrimonio, en la fijación y el desarrollo de parentesco y en la transmisión de nombres y bienes. Se trata de un conjunto de reglas que definen lo permitido y lo prohibido, lo prescrito y lo ilícito. El segundo dispositivo se constituye por un sistema que funciona según técnicas móviles, polimorfos y coyunturales de poder, y que engendra una extensión permanente de dominios y formas de control que apuntan principalmente a la *normalización*³⁷².

Ambos dispositivos responden a contextos históricos muy concretos, en los cuales cada uno de ellos representa un instrumento al servicio de procesos económicos y estructuras políticas específicas. En tal perspectiva, dentro de las sociedades occidentales modernas, puede describirse un proceso de progresiva pérdida de importancia del *dispositivo de la alianza* y de superposición del *dispositivo de sexualidad*³⁷³. Dinámica en la que se juega el tránsito de un modelo que privilegia el derecho y los lazos de reproducción, a un modelo que enfatiza la captura cada vez más detallada de los cuerpos en un esquema de control de los individuos y las poblaciones³⁷⁴. Este desplazamiento de los dispositivos, entre otros elementos, es lo que va a explicar el giro dramático que comenzará a darse en el confesionario a partir del siglo XVI.

En tal sentido, se produce una sustitución de la idea de *relación ilícita* por la de *deseo culpable*, como eje central de la interrogación confesional. Esto quiere decir que la confesión transita desde la inquietud por ciertos actos que atentan contra los vínculos de la alianza, al problema de una carne que es pecado en sí misma y que se apodera de la conciencia y sus pensamientos. Este proceso puede constatarse en la sustitución de las *summae confessorum* por los textos *confesionales* que comienzan a aparecer en el siglo XVI.

En los textos *confesionales*, en efecto, a diferencia de las *summae confessorum*, la importancia atribuida a la enunciación y al interrogatorio cede el

³⁷¹ *Ib.*, p. 209.

³⁷² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p. 129 y 130.

³⁷³ Esto quiere decir que «no sería exacto sostener que el *dispositivo de sexualidad* sustituyó al *dispositivo de alianza*». Puede ser que en una época esto llegue a ocurrir pero, en la actualidad, si bien lo ha recubierto, no lo ha borrado, ni lo ha convertido en algo inútil. Cfr: Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p. 131.

³⁷⁴ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p. 130.

paso a un énfasis en el *examen de conciencia* y a la necesidad de un trabajo permanente de introspección que garantice la mejor confesión posible. Sin duda, es esto lo que explica que de forma paralela a la divulgación de los *confesionales*, se dieran a conocer las llamadas *guías espirituales*, cuyo principal interés era asistir al alma en el trabajo de *auto-desciframiento* y en su camino hacia la salvación³⁷⁵. De ahí también que el rol del sacerdote se extienda más allá del esquema: *escucha del pecado-determinación de la penitencia*, para trascender el espacio del sacramento e intervenir **«en la operación general de examen, análisis, corrección y guía del penitente»**³⁷⁶.

La irrupción de la figura de la *dirección de conciencia*, durante la segunda mitad del siglo XVI, viene a refrendar este hecho³⁷⁷. En palabras de Foucault, el *director de conciencia* es aquel otro con el cual se establecen singulares relaciones que apuntan principalmente a la comunicación de la verdad interior de uno mismo. Con él se trata **«lo que toca a la persona y su fuero íntimo, las pequeñas aflicciones del espíritu, las tentaciones y los malos hábitos, la repugnancia hacia el bien, incluso las faltas más comunes, con las fuentes de las que proceden y los medios de que hay que valerse para corregirse»**³⁷⁸. Asistimos, así, a una duplicación de los alcances de la *hermenéutica de sí*. La exploración ya no se limita al mero acto pecaminoso, sino que se dirige a las condiciones que lo hacen posible. Lo que implica una táctica de doble cariz, consistente en un recorte más estricto del individuo y de sus inclinaciones en el momento decisivo del confesionario³⁷⁹, y en un encuadramiento de su vida, en general, como material sometido a la *dirección de conciencia*.

Por otro lado, los textos *confesionales* también permiten observar un distanciamiento de la idea de que es posible establecer normas generales sobre el pecado, cuestión que era uno de los elementos característicos de la especulación de las *summae confessorum*. En tal sentido, se comienza a considerar que es preciso el análisis de las circunstancias particulares de *la falta*, donde el aspecto significativo será la representación del penitente involucrado más que el acto que efectivamente ha ejecutado³⁸⁰. En esto, una vez más, se constata que el acento ya no se encuentra puesto en la administración de las alianzas o en la estructura de las relaciones entre individuos, sino en el control de las conciencias o en el examen meticuloso del deseo que allí subyace.

³⁷⁵ Como ejemplos de estos últimos textos pueden mencionarse: *Ejercicios Espirituales* (1535) de Ignacio de Loyola, *Tratado de la Victoria de Sí Mismo* (1551) de Melchor Cano, *Guía de Pecadores* (1570) de Fray Luis de Granada, entre otros. Cfr: Francisco Vázquez. «La Construcción del Sujeto Deseante: Confesión y Técnicas de Subjetividad». *Op. Cit*, p. 211.

³⁷⁶ Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France* (1974-1975). *Op. Cit*, p. 172.

³⁷⁷ *Ib.*, p. 175.

³⁷⁸ *Ib.*, p. 176.

³⁷⁹ Es importante considerar que el confesionario aparece precisamente durante el siglo XVI. Una herramienta que habla por sí misma, si pensamos en esta lógica de la *hermenéutica de sí*. Se trata del deseo de hacer más íntimo y privado el rito de la confesión. Cfr: Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France* (1974-1975). *Op. Cit*, p.173.

³⁸⁰ Francisco Vázquez. «La Construcción del Sujeto Deseante: Confesión y Técnicas de Subjetividad». *Op. Cit*, p. 213.

En síntesis, podemos concluir que **«el examen antiguo era en el fondo el inventario de las relaciones permitidas y prohibidas»**, mientras que **«el nuevo examen va a ser un recorrido meticuloso del cuerpo, una especie de anatomía de la voluptuosidad»**³⁸¹. En tal contexto, parece especialmente ilustrativo lo que ocurre con el pecado de la lujuria a partir del siglo XVI. De ser el detestable mal que altera los vínculos jurídicos y los aspectos relacionales de la sexualidad, pasa a ser una fuerza negativa que reside en el propio cuerpo y en la relación que uno establece consigo mismo³⁸². En palabras de Foucault: **«asistimos a la fijación de la carne en el cuerpo»**³⁸³, acontecimiento central de la *tercera fase* de la *genealogía de la confesión*, cuya funcionalidad se comprende en el contexto de *cristianización y normalización religiosa* que antes hemos descrito. La presencia del pecado de la carne se hace cada vez más extensa; ya no es solamente la falta a la regla de unión, sino un mal que habita dentro del cuerpo mismo. El temor se ha dispersado por la tierra, los hombres experimentan un *miedo de sí mismos*³⁸⁴.

Así pues, la confesión y el examen de conciencia, la guía espiritual y la dirección de conciencia, constituyen un conjunto de estrategias al servicio de ese gran mecanismo general que es el *dispositivo de sexualidad*. Un mecanismo en el que el hilo conductor ya no es la ley ni la infracción a la ley; donde ya no opera el *modelo jurídico* que centra su interés en el acto, sino que lo principal es el deseo y el placer del cuerpo en un *modelo físico* que persigue la carne hasta la raíz de la conciencia³⁸⁵. En dicha persecución de la carne comienza a gestarse ese hito de las

³⁸¹ Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit., p. 179.

³⁸² Foucault ilustra este giro con las recomendaciones de Habert para la práctica de la confesión. En ellas, ya no se trata de un interrogatorio a partir del cumplimiento de un conjunto de reglas, sino que de una verdadera pesquisa pecaminosa del cuerpo que se organiza sensorialmente. Nacen preguntas como las siguientes: «¿Habéis hecho tocamientos deshonestos? ¿Habéis mirado objetos deshonestos? ¿Se pronunciaron palabras sucias? ¿Se experimentó placer al escuchar la voz, el canto, las melodías? ¿Se hicieron gestos lascivos?». Como se constatará, la *hermenéutica de sí* parece ahora empeñada en un verdadero acorralamiento de las sensaciones del cuerpo. Cfr.: Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit., p. 180 y 181.

³⁸³ *Ib.*, p. 181.

³⁸⁴ A propósito de la cuestión del satanismo entre los siglos XIV y XVI, Delumeau señala que la invitación autoritaria a una introspección del propio yo con el fin de descubrir la presencia del demonio, derivó en un *miedo de sí mismo*. Cfr.: Jean Delumeau. *El Miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII)*. Una Ciudad Sitiada. Op. Cit., p. 43. Al respecto, Foucault señala que los pensadores del siglo XVI espiritualizaron cada vez más el poder del demonio. Todo se convierte en dominio privilegiado de Satán y así lo testimonian los médicos de la época. Ellos intentan tomar distancia de la antigua concepción que vinculaba al demonio con las más extrañas apariciones y hechos fantásticos. No obstante, tal esfuerzo no representa, en ningún caso, un progreso ilustrado alcanzado por la medicina, sino que supone el empeño por reubicar la cuestión del mal en el cuerpo. El demonio, para los médicos del siglo XVI, existe y desarrolla su acción en la intimidad del individuo, directamente sobre su organismo. Cfr.: Michel Foucault. «Les Déviations Religieuses et le Savoir Medical», en: J. Le Goff (ed.) *Hérésies et Sociétés dans l'Europe Prè-industrielle 11-18 Siècles*. París: Mouton, 1968, pp. 19-29; Michel Foucault. «Medecins, Juges et Sorciers au XVIII siècle». *Medicine de France*, N° 200, 1969, pp. 121-128.

³⁸⁵ *Ib.*, p. 183, 184, y 185. Este punto permite insistir, una vez más, en la distinción foucaultiana de *cuerpo* y *carne*. Podría decirse que bajo la noción de *carne* Foucault comprende dinámicas de deseo y placer que el cristianismo identifica con el pecado. En un primer momento, esas dinámicas parecen tejerse en la relación que establece el *cuerpo* como soporte de tales procesos con otros cuerpos igualmente inflamados por el pecado. Después, en una segunda instancia, esas dinámicas son una misma cosa que el *cuerpo*. Por ende, el deseo y el placer no son la mera fuerza que se produce en el orden de los vínculos entre individuos, sino una energía fatal que encadena al individuo a su propio *cuerpo*. No obstante, en ambos casos, la *carne* parece ser comprendida por el cristianismo como un *poder ontológicamente extraño*, una potencia que rompe con toda voluntad personal. Se trataría de una «extrañeza» que conduce al acto pecaminoso, pero también a la representación

sociedades occidentales modernas que Foucault estudia en *La Voluntad de Saber* como uno de los componentes fundamentales del *dispositivo de sexualidad*: la instalación de la verdad de lo que somos en relación con el sexo³⁸⁶. Todo esto nos conduce a constatar los alcances de la *hermenéutica de la carne* para el desarrollo de una *tecnología del sexo* en la sociedad moderna.

Nos ubicamos, con tales análisis, en la antesala del estudio de una *cuarta fase* de la *genealogía de la confesión*, donde ésta aparece como una tecnología de poder que es reelaborada por parte de las instituciones y las formas de saber modernas. En el centro de este último desplazamiento, producido durante el siglo XVII, se halla el cuerpo hecho *carne* y la pléyade de fenómenos que arrastra. Como ya hemos indicado, la *carne* se presenta como material de un discurso analítico infinito y de una vigilancia constante; es el núcleo de un procedimiento de examen exhaustivo y de un silencio concomitante. En efecto, al confesarse es preciso decirlo todo, pero decirlo sólo en ese espacio y exclusivamente ante el pastor³⁸⁷. Ahora bien, es dentro de esta *tecnología de la carne* donde va a aparecer el fenómeno de la *posesión*, que para el análisis foucaultiano ejemplifica con claridad el movimiento de bisagra que une los procedimientos confesionales del cristianismo con las primeras incursiones de la medicina moderna³⁸⁸.

El fenómeno de la *posesión* debe, en primer lugar, diferenciarse de otro: la *brujería*. Ambos hechos tienen lugar dentro del proceso general de *cristianización en profundidad* que se arrastra desde el siglo XIV hasta principios del siglo XVIII. Sin embargo, mientras la *brujería* guarda relación con un hecho más bien periférico y estrechamente asociado al mundo campesino, la *posesión* tiene una íntima conexión con la nueva analítica del cuerpo que se da en la tecnología confesional. Dicho con otras palabras, la *brujería* es una amenaza al proceso de cristianización que se localiza en las afueras, a diferencia de la *posesión* que constituye un peligro que se ubica en el centro mismo del espacio en el que el cristianismo pretende imponer la obligación discursiva sobre el cuerpo de los individuos³⁸⁹.

De hecho, «**el personaje central en los fenómenos de posesión, va a ser el confesor, el director, el guía**»³⁹⁰; y el escenario de dicha afección, su propio cuerpo. Como consecuencia de la *posesión*, el cuerpo se presenta como un campo de batalla o una ciudad fortaleza que es sitiada por el demonio; un combate cruento en el que el mal ataca precisamente allí donde parece imperar el bien. Esta guerra posee una señal o un síntoma muy importante de su existencia: la *convulsión*³⁹¹. Para Foucault, es en este fenómeno convulsivo donde se encuentran los lazos

repudiable que le antecede en el plano de la conciencia. Sobre la expresión: *poder ontológicamente extraño*, Cfr: Germán Cano. «El Teatro de la Verdad. Sujeto y Poder en Nietzsche y Foucault», en: Pablo López, Jacobo Muñoz (Eds.). *La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo Político*. Op. Cit, p. 281, n. 31.

³⁸⁶ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 98.

³⁸⁷ Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit, p. 188.

³⁸⁸ *Ib.*, p. 189.

³⁸⁹ *Ib.*, p. 190 y 191.

³⁹⁰ *Ib.*, p. 191.

³⁹¹ *Ib.*, p. 198.

subterráneos que conectan las prácticas cristianas con las prácticas médicas y psiquiátricas. Mientras, en el cristianismo, la *convulsión* es el efecto de resistencia frente al derecho de examen y ante la obligación de confesión exhaustiva durante el siglo XVI³⁹²; en el campo de la medicina, la *convulsión* llegará a ser un objeto de estudio privilegiado para abordar la sexualidad a partir del siglo XVIII³⁹³.

Por lo tanto, en una historia política de los cuerpos, la *convulsión* debe inscribirse en el punto de inversión de la tecnología de la confesión y la dirección de conciencia. Este sería el problema fundamental que enfrenta la Iglesia Católica a mediados del siglo XVII: si lo que se busca es mantener y desarrollar una tecnología de gobierno de las almas y los cuerpos, la *convulsión* de los cuerpos representa una objeción y una trampa, la evasión y la huida que se sustrae a la hermenéutica infinita³⁹⁴. Se trata del inconveniente de realizar el examen exhaustivo de la carne sin poder evitar hacerse cargo de sus manifestaciones extremas. Dada semejante dificultad, a decir de Foucault, la iglesia introduce tres grandes *mecanismos anticonvulsivos*: la modulación estilística de la confesión, la expulsión de ella por la vía de una transferencia externa y el recurso a los sistemas disciplinarios y educativos.

El primero de estos mecanismos guarda relación con un gran gesto de discreción que se incorpora al imperativo de la confesión exhaustiva y que nace a la luz del descubrimiento de los efectos colaterales de incitación que acompañan al examen o al interrogatorio. Este nuevo mecanismo explicaría el cambio que sufre la escena de la confesión: **«la necesidad de oscuridad, la aparición de la reja en el pequeño mueble del confesionario, la regla que establece que el confesor no debe mirar al penitente a los ojos si éste es una mujer o un joven»**³⁹⁵, etcétera. Pero no se trata exclusivamente de una mera transformación escenográfica, también se recurre a una moderación estilística en el plano del discurso. En este último caso, lo que observamos es la introducción de una retórica de la insinuación que empapa las expresiones y las preguntas que se vierten en el confesionario³⁹⁶. Todo lo cual, permite comprender que la confesión alcance, a partir del siglo XVII, una situación muy paradójica. Exhaustividad del discurso y enunciación contenida, exigencia de decirlo todo y prudencia en el uso de las palabras con que se dice, búsqueda de la verdad de sí en la entrega completa al confesor y ocultamiento de los rostros. En suma, ahora el interrogatorio se realiza entre murmullos.

El segundo de los mecanismos pretende una solución más de fondo al problema del convulsivo que apunta a su expulsión del horizonte de las inquietudes eclesiásticas. Dicha expulsión consiste en hacer pasar los paroxismos de la *posesión* a un nuevo registro discursivo que ya no es el de la penitencia y la dirección de conciencia. Esta expulsión implica, además, hacer transitar la problemática de la

³⁹² *Ib.*, p. 199.

³⁹³ *Ib.*, p. 209.

³⁹⁴ *Ib.*, p. 202.

³⁹⁵ *Ib.*, p. 205.

³⁹⁶ Foucault atribuye este fenómeno al laxismo que introducen los jesuitas en la confesión y la penitencia. Cfr: Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit, p. 205 y 206.

convulsión a otras modalidades de control y sometimiento que puedan operar sobre ella³⁹⁷. Para decirlo esquemáticamente, la iglesia efectúa, en este punto, una transmisión de poder a la medicina en una operación que pretende hacer de la *convulsión* un fenómeno autónomo y extraño a la lógica de la dirección de conciencia. En ese giro, la iglesia cede su dominio sobre el territorio de la *carne*, para legitimar la constitución de una nueva mirada, la perspectiva de la medicina³⁹⁸.

Producido este desplazamiento, la *convulsión* llegará a ser un objeto médico privilegiado durante el siglo XVIII; siendo estudiada, en un principio, desde la noción de *sistema nervioso* que representa la primera codificación anatómica y médica de lo que el ascetismo cristiano reconoció como *carne*³⁹⁹. A partir de esta nueva construcción del cuerpo, comienzan las primeras aproximaciones al desarrollo de una especulación científica sobre la sexualidad, obteniéndose un patrón de estudio y análisis del instinto como fuerza detonante de la locura. La *convulsión*, como acto automático y violento en el que se liberan los instintos del cuerpo, representa un prototipo para la comprensión de la sexualidad y la locura⁴⁰⁰. Así pues, el positivismo médico nace de una exigencia y de una necesidad religiosa, aunque más tarde sea precisamente él quien intente reducir toda la experiencia religiosa a la inmanencia psicológica⁴⁰¹.

El tercer mecanismo *anticonvulsivo* tiene que ver con el apoyo que la Iglesia Católica buscó en los sistemas disciplinarios y educativos que tienen su particular proceso de gestación en esta época. En efecto, la Iglesia va a procurar que la dirección de conciencia y la tecnología confesional penetren y funcionen en el interior de los nuevos mecanismos disciplinarios que comienzan a articularse en las escuelas, los hospitales, los cuarteles, etcétera⁴⁰². En otras palabras, se trata de una estrategia de generalización que funciona por la vía de la compenetración de dos grandes acontecimientos: la ascética cristiana, con el desarrollo de la *hermenéutica de sí*, y los mecanismos disciplinarios de la sociedad moderna que aspiran a la normalización y al control de los individuos⁴⁰³. Ambos acontecimientos encuentran su rendimiento instrumental en una *tecnología de la carne* y, posteriormente, en una *tecnología del sexo*. En tal sentido, este tercer mecanismo, ilustra con gran claridad **«que las luces de la modernidad tienen también, en su genealogía, la organización religiosa de la vida en el occidente cristiano»**⁴⁰⁴.

³⁹⁷ *Ib.*, p. 207.

³⁹⁸ Durante el siglo XIX, se puede constatar claramente este fenómeno. La Iglesia no reclama como hechos de su competencia los sucesos convulsivos (es un asunto médico), aunque sí exige atención sobre el fenómeno de la «aparición». Un evento que precisamente consiste en la presencia de un *no-cuerpo* y que involucra a seres muy alejados de la dirección de conciencia: los niños.

³⁹⁹ *Ib.*, p. 209.

⁴⁰⁰ *Ib.*, p. 210.

⁴⁰¹ Michel Foucault. «Médicos, Jueces y Brujos en el Siglo XVII» («Medecins, Juges et Sorciers au XVIII Siècle»). *Medicine de France*, Nº 200, 1969, pp. 121-128), en: Michel Foucault. *La Vida de los Hombres Infames*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1990, p. 45.

⁴⁰² Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. Cit.*, p. 212.

⁴⁰³ Como ya hemos indicado, estos mecanismos disciplinarios fueron ampliamente investigados por Foucault en su obra *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*.

⁴⁰⁴ José Luis Pardo. *Las Formas de la Exterioridad*. Valencia: Pre-Textos, 1992, p. 215.

Ahora bien, en esta incorporación de la *tecnología de la carne* al modelo disciplinario moderno, lo que subyace es la realización de una táctica más precisa y eficiente que aborda con exactitud los mecanismos de funcionamiento de la *carne*. Atrás quedan la teología compleja e irreal de la *carne* y la ingenuidad de una dirección de la conciencia que no alcanza con precisión todas las posibles dimensiones oscuras de la *carne*, para dar lugar a **«una observación precisa de la sexualidad en su desenvolvimiento puntual y real»**⁴⁰⁵. La preocupación por el modo en el que se ordenan los dormitorios de una escuela o se organiza la vigilancia en un hospital, la determinación de las lógicas de visibilidad en el diseño de unos baños o en las reglamentaciones que ordenan la jornada diaria, vienen a reemplazar el discurso indiscreto con el que la dirección de conciencia pretendía torpemente atrapar la móvil naturaleza de la *carne*⁴⁰⁶.

Este tránsito de la carne, de la pesquisa religiosa al registro médico, implica también una mutación de las inseguridades y los miedos que fueron característicos de la sociedad europea entre los siglos XIV y XVIII. Ahora se desliza todo un nuevo contexto cultural: el médico describe las posesiones y obsesiones demoníacas como enfermedades mentales, las elites se dejan influir por un discurso de corte científico y racional, y el Estado comienza a adquirir un papel más eficiente y generalizado que el de las diferentes religiones. Una cierta forma de miedo se bate en retirada. En tal sentido, puede decirse que la *cristianización en profundidad* y los temores que la alentaron, fueron el espacio más propicio para el descubrimiento de técnicas y estrategias de normalización de los individuos y las poblaciones. El miedo a lo trascendente se esfuma con la modernidad, pero las políticas de dominación que engendró se reactivan y con ello inauguran las amenazas de lo inmanente.

En síntesis, la *cuarta fase* de la *genealogía de la confesión* nos muestra la continuidad en el siglo XVIII de las prácticas penitenciales del cristianismo, los métodos del ascetismo y la *tecnología de la carne* dentro de una nueva *tecnología del sexo*. Esta tecnología original, **«sin ser de veras independiente de la temática del pecado, escapaba en lo esencial a la institución eclesiástica»**⁴⁰⁷ para instalarse a lo largo de todo el cuerpo social y operar con relación a tres ejes: la pedagogía, la medicina y la demografía. Al hacer suyos una serie de procedimientos de la antigua *tecnología de la carne*, la *tecnología del sexo* fue más allá de los problemas de la muerte y la salvación eterna, para implementar tales herramientas en el problema de la vida y la enfermedad⁴⁰⁸. Dichos procedimientos fueron el examen y la confesión, que resultaron incorporados a lo que Dreyfus y Rabinow denominan *ciencias*

⁴⁰⁵ Michel Foucault. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Op. Cit, p. 213.

⁴⁰⁶ *Ib.*, p. 216.

⁴⁰⁷ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 141.

⁴⁰⁸ *Ib.*, p. 143. En el capítulo VII: El Biopoder y la Sociedad Normalizadora, desarrollaremos con extensión el análisis foucaultiano de los mecanismos vinculados al tratamiento de la vida y la enfermedad.

*subjetivantes*⁴⁰⁹, en cuyo juego de relaciones aún nos encontramos atrapados hasta el día de hoy.

Dicho juego será objeto, más adelante, de un análisis minucioso, cuando estudiemos algunas lógicas de la sociedad moderna. Por ahora, como epílogo de esta historia de la confesión, diremos que es posible reconocer la huella de estos procesos y de estas derivas de la cristiandad en un modo de *individualización* que aún nos pertenece. Todavía hoy tenemos la idea de que con la ayuda de un conocimiento experto se puede decir la verdad de uno mismo, que **«el sexo es significativo y de que deben confesarse los pensamientos y las acciones sexuales con el fin de conocer el estado del alma del individuo»**⁴¹⁰; o que el conocimiento y la interpretación de sí son modos de acceder a un sustrato que nos fundamenta e identifica. Todos estas son huellas de una historia que vive en el presente.

6.3 *El gobierno de las almas y los cuerpos*

El análisis que Michel Foucault realiza del cristianismo no se limita exclusivamente a constatar los procedimientos por los cuales éste instala un modelo de relación del sujeto consigo mismo. A partir de ese análisis, lo que intenta mostrar es la forma en que se dibuja una nueva perspectiva sobre las relaciones de poder, que coloca como centro del problema político, la cuestión del *gobierno de las almas y los cuerpos*. Se trata de observar, pues, el mecanismo de poder que subyace en la tecnología de la *hermenéutica de la carne* y que Foucault denomina: *poder pastoral*. Bajo dicha expresión, se comprende un *poder individualizador* que involucra una serie de técnicas orientadas hacia el gobierno continuo y permanente de los individuos⁴¹¹. Este poder posee una compleja génesis, que ayuda a comprender hasta qué punto el cristianismo dio lugar a un cierto tipo de racionalidad política; y los lazos que esa racionalidad tiene con una forma política aparentemente opuesta como es el modelo del Estado moderno y su lógica de un poder centralizado.

Para comprender cabalmente lo anterior, es preciso señalar que esta idea de poder, tributaria del cristianismo, se sustenta en una estructura de relaciones que opera bajo el esquema: *pastor-rebaño*. Dicho esquema implica, en primer lugar, que el rol del pastor consiste en el ejercicio de dominio sobre un rebaño, entendiendo a este último como una posesión, que es objeto de guía y conducción⁴¹². De este

⁴⁰⁹ Las *ciencias subjetivantes* son formas de saber interpretativo que suponen al sexo como el sentido subyacente y más profundo. Evidentemente, en primer lugar, se trata de la medicina y de la psiquiatría. Cfr: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit, p. 196 y 197.

⁴¹⁰ *Ib.*, p. 194.

⁴¹¹ Michel Foucault. «Omnes et Singulatim: Hacia una Crítica de la Razón Política» («Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of "Political Reason"»). Lección del 10 y 16 de octubre de 1979 en la Universidad de Stanford. *Le Débat*, Nº 41, Septiembre-Noviembre de 1986), en: Michel Foucault. *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 98.

⁴¹² *Ib.*, p. 100 ss.

modo, pastor y rebaño se exigen mutuamente hasta hacer impensable una «comunidad de ovejas» sin la presencia de la figura del pastor. Esta dependencia se ve reforzada, además, por el hecho de que la función del pastor consiste precisamente en brindar la *salvación* al rebaño, y no exclusivamente mantenerlo apartado de un peligro coyuntural. El pastor debe otorgar a su comunidad una protección cotidiana e individualizada, cuya máxima expresión de bondad consiste en proporcionarles una meta o un destino⁴¹³. Tal ejercicio del poder reclama la abnegación del pastor en una actitud de permanente vigilia. Se trata de velar sistemáticamente por el reposo de la comunidad cuidando de todos y cada uno de sus miembros.

Todas estas ideas constituyen una metáfora, de la cual ha sabido apropiarse el cristianismo para describir un cierto campo de relaciones de poder. En efecto, la institución eclesiástica articula un poder que pretende la conducción y el sometimiento de una comunidad de fieles, bajo la promesa de una *salvación* posible como elemento narcótico que permite enfrentar la existencia y orientarla hacia la meta de la vida eterna. En dicha empresa, la tarea sacerdotal no solamente consiste en divulgar la doctrina que orienta a la comunidad, sino en un trabajo de atención individual prestada a cada miembro del rebaño, en esa célebre práctica que es la *dirección de conciencia*. Dicho de otra manera, el poder pastoral **«es una forma de poder que no sólo se preocupa por toda la comunidad, sino por cada individuo particular, durante toda su vida»**⁴¹⁴.

Por otro lado, en la articulación de esta metáfora del pastor y su rebaño, la historia del cristianismo ha ido introduciendo y radicalizando algunos de sus elementos. La cuestión de la responsabilidad del pastor, por ejemplo, respecto al rebaño en general y a cada oveja en particular, se va convirtiendo progresivamente en la exigencia de un conocimiento más detallado y minucioso de todas las acciones de las ovejas, el bien y el mal que realizan, y lo que les ocurre⁴¹⁵. De igual modo, el problema de la obediencia que todo rebaño le debe a su pastor, también se ve radicalizado por un énfasis mayor en la idea de dependencia individual y por una sumisión personal más completa. En este sentido, la necesidad de obediencia al pastor no se va a fundamentar en una cuestión de legitimidad o no de su voluntad, sino que se sustentará en el mero hecho de que se trata del deseo de la autoridad y en la lógica concomitante de que la obediencia es una virtud o un fin valioso en sí mismo⁴¹⁶.

Dentro de semejante espiral de sometimiento, las relaciones de conocimiento entre el pastor y cada una de las ovejas cumplen un rol decisivo. El pastor **«debe saber lo que sucede en el alma de cada uno, conocer sus pecados secretos, su progresión en la vía de la santidad»**⁴¹⁷. Para dicha labor, como lo hemos visto, el *poder pastoral* se sirve principalmente de dos estrategias: el *examen*

⁴¹³ *Ib.*, p. 102.

⁴¹⁴ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 232.

⁴¹⁵ Michel Foucault. «Omnes et Singulatim: Hacia una Crítica de la Razón Política». *Op. Cit.*, p. 112.

⁴¹⁶ *Ib.*, p. 113.

⁴¹⁷ *Ib.*, p. 114.

y la *dirección de conciencia*, que representan dos formas de integrar la individualidad en un campo de visibilidad absoluto⁴¹⁸. El examen como un trabajo consigo mismo que no pretende el desarrollo de la conciencia, ni la autonomía personal, sino la apertura y la revelación de las profundidades del alma ante el sacerdote; la dirección de conciencia como extensión de los alcances del examen, ampliando su efectividad más allá del encuentro ocasional del pastor y su oveja, en una lógica de *auto-observación* permanente donde el sujeto reproduce en su propia conciencia la conducción pastoral.

En tal sentido, es posible afirmar que el *poder pastoral* no puede ejercerse sin tener a su disposición el pensamiento de los individuos⁴¹⁹, lo que se obtiene generando en el sujeto una falsa apropiación de sí. Falsa apropiación, por cuanto que lo que realmente ocurre es que el individuo se toma a sí mismo como objeto, a fin de proporcionar a su vida una orientación previamente determinada, encerrándose en un estado de vigilia y dependencia permanentes⁴²⁰. El *poder pastoral*, al producir una relación entre el agente de la coerción y aquel que padece sus efectos impide la posibilidad de construirse libremente o de crearse a sí mismo, ya que uno es, solamente, un objeto a plena disposición del otro⁴²¹.

Ahora bien, este nexo singular que se produce entre un estado de obediencia total y la tecnología del conocimiento de uno mismo, tiene como telón de fondo una finalidad muy específica: **«conseguir que los individuos lleven a cabo su propia mortificación en este mundo»**⁴²². Por *mortificación* se comprende una modalidad de relación con uno mismo que el *poder pastoral* pretende incorporar a los individuos y que consiste en la renuncia al mundo y a uno mismo hasta lograr el modelo existencial de una «muerte en vida». Tal modelo permite obtener a su vez, paradójicamente, la verdadera vida y la superación radical de la muerte. Dicha lógica del ascetismo cristiano de renuncia a la vida ha sido ampliamente analizada por Nietzsche. Este filósofo sostiene que los sacerdotes cristianos, por ejemplo, colocan la vida empírica **«en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que se vuelva en contra de sí misma, que se niegue a sí misma: en este caso, el caso de**

⁴¹⁸ Por tanto, es posible establecer un paralelo entre el campo de visibilidad absoluta al que el individuo es sometido en la dirección de conciencia y el mecanismo panóptico de la sociedad disciplinaria. Cfr: Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Op. Cit, p. 199 ss. Esto implica que los efectos de una vigilancia que se incorpora automáticamente al individuo observado, también se encuentran presentes en la relación de control y hermenéutica infinita que se despliega entre el pastor y la oveja.

⁴¹⁹ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». Op. Cit, p. 232.

⁴²⁰ Germán Cano. «El Teatro de la Verdad. Sujeto y Poder en Nietzsche y Foucault». Op. Cit, p. 311.

⁴²¹ Por ende, se trata de una moral que engaña recomendando al hombre que se apodere de sí mismo y que construya una fortaleza de su propio yo frente a las fuerzas del pecado. Al final resulta ser más bien una fortaleza conquistada por las fuerzas externas del poder eclesialístico en un dominio de sí que es, a su vez, defensa contra uno mismo. En tal sentido, resulta imposible, en el contexto de la *poder pastoral*, que el individuo siga la máxima nietzscheana de *La Ciencia Jovial*: «Uno ha de poder perderse a sí mismo durante cierto tiempo, si quiere aprender algo de las cosas que él mismo no es». La libertad de perderse se halla anulada, sólo existe el triste mandato de encontrarse. Cfr: Friedrich Nietzsche. *La Ciencia Jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 294 y 295.

⁴²² Michel Foucault. «Omnes et Singulatim: Hacia una Crítica de la Razón Política». Op. Cit, p. 116.

una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia»⁴²³.

Cabe preguntarse aquí por aquello que inspira esta voluntad de *mortificación* que hace del *poder pastoral* una suerte de *contra-estrategia existencial*. A esta pregunta, puede responderse señalando que tras la ascética cristiana habita un excesivo miedo al dolor que, haciendo uso del lenguaje nietzscheano, podría calificarse como un resentimiento contra lo real. Se da, así, un salto desde el sufrimiento que genera un mundo marcado por el devenir y la finitud, hacia otra realidad que se supone más válida porque posee estabilidad y asegura la cura de todas las enfermedades de la existencia. Pero, al mismo tiempo, aquello que calma el dolor de la herida puede envenenarla⁴²⁴, instaurando un patológico imperativo de *conservación* de la existencia⁴²⁵. Frente a las precariedades de una vida que se interpreta como dolorosa y temible, se termina rechazando esa vida y las afecciones sensibles o las pasiones que la acompañan.

Así pues, el *poder pastoral* requiere para su despliegue una minimización del individuo en la configuración de un modelo de vida castrado⁴²⁶. Sin embargo, es preciso entender que tal modelo no se limita únicamente a oponerse a lo vital, sino que además es **«un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza»⁴²⁷** o, para decirlo con otras palabras, la táctica de una forma de vida enferma en contra de la vida misma. De este modo, queda clara la procedencia del mecanismo de *mortificación* cristiano. Se trataría de una *autocontradicción* de la vida misma⁴²⁸, en la cual el *poder pastoral* aparece como un ejercicio de apropiación de la vida y no simplemente como una negación de su fuerza.

Puestas así las cosas, se nos presenta el *poder pastoral* como un sistema de coerción que actúa sobre la vida, acorde con la lógica de *conservación* propia del ideal ascético. En este contexto, el *poder pastoral* despliega un complejo juego

⁴²³ Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza, 1995, p. 136. Como se observará, es bastante clara la raigambre nietzscheana del concepto foucaultiano de *poder pastoral*. Para un análisis exhaustivo de este paralelismo entre Nietzsche y Foucault: Germán Cano. «El Teatro de la Verdad. Sujeto y Poder en Nietzsche y Foucault». *Op. Cit*, p. 263 ss.

⁴²⁴ Al referirse a la figura del sacerdote, dice Nietzsche: «Trae consigo ungüentos y bálsamos, no hay duda; mas para ser médico tiene necesidad de herir antes; mientras calma el dolor producido por la herida, *envenena al mismo tiempo ésta* – pues de esto, sobre todo, entiende este encantador y domador de animales rapaces, a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve necesariamente enfermo, y todo lo enfermo se vuelve necesariamente manso». *Cfr*: Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral*. *Op. Cit*, p. 147.

⁴²⁵ La expresión es de Nietzsche: «...el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida». *Cfr*: Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral*. *Op. Cit*, p. 140.

⁴²⁶ Aquí me parece inevitable tener presente una semejanza entre este análisis del ideal ascético y el enfoque foucaultiano de la sociedad disciplinaria moderna. De hecho, el siguiente texto puede leerse atendiendo a la clave ascética que supone la definición que Foucault da de disciplina: «Digamos que la disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está con el menor gasto reducida como fuerza *política*, y maximizada como fuerza útil». *Cfr*: Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. *Op. Cit*, p. 224.

⁴²⁷ Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral*. *Op. Cit*, p. 137.

⁴²⁸ La noción de autocontradicción la utiliza Nietzsche al problematizar el origen del ideal ascético: «Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta *especie hostil a la vida* - tiene que ser, sin duda, un *interés de la vida misma* el que tal tipo de autocontradicción no se extinga». *Cfr*: Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral*. *Op. Cit*, p. 137

«cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad (...)»⁴²⁹. Por tanto, asistimos a un poder que *produce* al rebaño y a cada una de las ovejas⁴³⁰, a partir de un diversificado entramado de técnicas y estrategias que persiguen más la incitación que la obstaculización. El *poder pastoral* no sería, en sentido estricto, un mecanismo represor, sino el reflejo de la función productiva del ideal ascético⁴³¹. Esto es una cuestión de la mayor relevancia, ya que permite identificar una serie de otras configuraciones de este ideal más allá de la espiritualidad cristiana.

En efecto, Nietzsche y Foucault coinciden ampliamente en dirigir el análisis sobre el ascetismo cristiano hacia ámbitos que escapan a las estructuras de la institucionalidad eclesiástica. El primero, por ejemplo, ve otra escena de este ideal ascético en las prácticas de una sociedad que radicaliza su opción por el trabajo como un mero *hacer por hacer* en la dirección de una *actividad maquina*l *irreflexiva*⁴³², y lo plantea en los siguientes términos: «**la actividad maquina**l y lo que con ella se relaciona- como la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez para siempre, el tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la impersonalidad, para olvidarse-a-sí-mismo, para la *incuria sui*- ¿de qué modo tan profundo y delicado ha sabido el sacerdote ascético utilizar estas cosas en la lucha contra el dolor!»⁴³³. Es decir, entre el deseo nihilista de la vida eterna y esta concepción enajenada de la vida productiva, existen poderosos vínculos, dentro de los cuales cabe destacar el modo de relación del individuo consigo mismo que ambos esquemas condicionan y que Nietzsche denomina: *descuido de sí*⁴³⁴.

En el mismo sentido, Foucault también intenta establecer los alcances del *poder pastoral* en escenarios distintos a aquel que determina la influencia de la Iglesia Católica. Bajo ese tenor, afirma que el Estado moderno occidental integra, en una nueva forma política, la vieja técnica del *poder pastoral* que nació en las instituciones cristianas⁴³⁵. Este proceso permitiría explicar que el poder del Estado llegue a convertirse en un poder individualizante y totalizador. En la racionalidad política de la sociedad moderna asistiríamos, otra vez, al esquema *pastor-oveja*-

⁴²⁹ Michel Foucault. «Omnes et Singulatim: Hacia una Crítica de la Razón Política». *Op. Cit.*, p. 116.

⁴³⁰ La conexión de la lectura nietzscheana del ideal ascético con el planteamiento foucaultiano sobre el *poder pastoral*, permite observar a este último como un mecanismo que opera productivamente sobre la vida. De este modo, el *poder pastoral* ya sería un antecedente muy claro de lo que Foucault denominará *biopoder*.

⁴³¹ Por ende, el *poder pastoral* responde al análisis de las relaciones de poder que Foucault presenta en *La Voluntad de Saber*: «...las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan allí en donde actúan, un papel directamente productor». *Cfr.*: Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p. 114.

⁴³² Para Nietzsche esta es una de las muchas escenas donde puede encontrarse una reelaboración del ideal ascético. Sus críticas apuntan también a la ciencia y a la filosofía. *Cfr.*: Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral. Op. Cit.*, p. 169 ss.

⁴³³ Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral. Op. Cit.*, p. 156.

⁴³⁴ Nietzsche rescata la noción de *descuido de sí (incuria sui)* de la *Historia de la Filosofía Moderna* de Fischer, quien a su vez hace mención a esta cita de Geulincx: «La humildad es el descuido de sí. Las partes de la humildad son dos: examen de sí y desprecio de sí». *Cfr.*: Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral. Op. Cit.*, n. 102 y 55.

⁴³⁵ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 232.

rebaño, demostrándose así que el *poder pastoral* no es un mecanismo que pertenezca a una fase completamente superada de nuestra historia. Esto último no se puede comprender sin distinguir dos aspectos del *poder pastoral*: **«la institucionalización eclesiástica, que ha desaparecido, o al menos perdió su vitalidad desde el siglo XVIII, y la función de esta institucionalización, que se ha extendido y multiplicado fuera de la institución eclesiástica»**⁴³⁶.

Dada esta distinción, resulta legítimo describir el desplazamiento que sufre el *poder pastoral*, a partir del siglo XVIII, como un tránsito hacia una nueva forma institucional del mismo. Esta institución sería el Estado, entidad que mantiene, en sus grandes líneas, las funciones del *gobierno de las almas y de los cuerpos* que supone el esquema *pastor-rebaño*. Dicho desplazamiento puede observarse en tres series de fenómenos: en un cambio de los objetivos del poder, en una multiplicación de las estructuras que ejercen el poder y en una ampliación del campo de operación de las relaciones de conocimiento que genera el poder.

La primera cuestión implica un giro desde un gobierno de los individuos, cuya meta es la *salvación*, a un poder cuyo propósito es el *aseguramiento* y un conjunto de fines mundanos como la salud y el bienestar. Producido ese cambio en las metas, se hace preciso un aumento de los funcionarios del *poder pastoral*. El protagonista ya no será el sacerdote y su tecnología de la carne, sino un amplio grupo de instituciones ligadas al Estado, como son: la policía, la familia, la medicina o los hospitales⁴³⁷.

En la suma de este fenómeno de expansión de las metas con el proceso de multiplicación de los agentes del nuevo *poder pastoral*, se dan las condiciones para el surgimiento de un tercer fenómeno. Se trataría de un hecho decisivo: la extensión del alcance de las relaciones de conocimiento que ligan los aparatos de poder a los individuos. En este tercer desplazamiento, entonces, se efectúa un desarrollo del conocimiento del hombre **«en torno a dos papeles: uno, globalizador y cuantitativo, relacionado con la población; el otro, analítico, relacionado con el individuo»**⁴³⁸. Dicho proceso implica una ramificación de la función pastoral del poder hacia todo el cuerpo social, gracias al soporte concreto de diversas instituciones y de las estrategias que les acompañan.

Foucault identifica esta extensión del *poder pastoral* y de sus relaciones de conocimiento dentro de la sociedad moderna, con el desarrollo de una serie de procesos, a partir del siglo XVIII, que determinan el ingreso de la vida en el dominio de los cálculos explícitos de los sistemas de saber-poder⁴³⁹. En esto encontraría su génesis un nuevo tipo de poder, cuya función es invadir la vida por completo y en cuyo ejercicio pueden distinguirse la materia de la fuerza o el poder de ser afectado, y la función de la fuerza o el poder de afectar⁴⁴⁰. Estos dos ejes sirven a Foucault para describir una tecnología de doble cariz que denomina

⁴³⁶ *Ib.*, p. 233.

⁴³⁷ *Idem.*

⁴³⁸ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 233 y 234.

⁴³⁹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p. 171.

⁴⁴⁰ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 100.

biopoder, la cual podría definirse, en líneas generales, como el cruce de un *poder totalizador e individualizante* en función de la apropiación *anatómica y biopolítica* de dos materias puras: el *cuerpo* y la *población*⁴⁴¹.

Dado lo anterior, puede decirse que el *biopoder* es la mutación fisonómica del *poder pastoral*. En esa conversión, se abandona la apuesta por una salvación trascendente, para legitimar un sistema que atraviesa todo el cuerpo social con imperativos de salud, seguridad, higiene o normalidad. Por eso, *poder pastoral* y *biopoder* serían dos momentos de una estrategia con respecto a la vida que atraviesa la cultura occidental. En su historia se descubre la continuidad de sus tecnologías y sus prácticas, pero también las rupturas entre los fines y los objetivos que éstas se proponen. No obstante, en ambos casos, podemos constatar un importante elemento en común: la producción de individualidad por parte de un entramado de relaciones de poder. En esta perspectiva, cobra todo su sentido la pregunta foucaultiana respecto a lo que somos en este preciso momento del presente.

6.4 Apuntes de la búsqueda II

Llegados a este punto, parece oportuno preguntar: ¿qué es lo que ocurre con el *arte de la existencia* y la *ética del cuidado de sí*, en un contexto histórico dominado por el desarrollo del *poder pastoral*? Foucault sostiene que la *cultura del yo*, característica de la tradición grecorromana, no desaparece con el cristianismo. Lo que sucede es que los elementos propios del mundo antiguo son integrados y reutilizados, por parte del *poder pastoral*, en una nueva dinámica. Se trata de un fenómeno en donde el mecanismo del *cuidado de los otros*, sustentado en el pastor, se impone por encima del *cuidado de sí*⁴⁴². De tal modo, la institución pastoral llevó a cabo un proceso de apropiación de una serie de prácticas helénicas y romanas cuyo eje era el ejercicio de la autonomía individual, para resituirlas en un espacio de coerción y sometimiento.

No obstante, existe una ética cristiana. Hay una tecnología del yo asociada al vínculo pastoral. De hecho, el nexo de la antigüedad clásica entre el trabajo ético del sujeto y el acceso a la verdad, también se articula en la historia del cristianismo. Pero, tanto esa *práctica de sí*, como la noción misma de verdad, se ven atravesadas por una doctrina teológica cada vez más ajena al pensamiento grecorromano y que establece sustanciosas diferencias entre ambos modelos. La verdad que la ética cristiana pretende alcanzar no corresponde a la inmanencia del mundo, sino a la realidad trascendente de Dios. Asimismo, dicha verdad se expresa

⁴⁴¹ Sobre el problema del *biopoder* y su doble estrategia *anatomopolítica y biopolítica* ver: Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber*. Op.Cit, p. 163 ss. En el próximo capítulo profundizaremos en estos conceptos.

⁴⁴² Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». Op. Cit, p. 217.

en el ser humano como su auténtica naturaleza y su real condición de criatura y pecador. Todo esto determina una *práctica de sí* anclada en la negatividad de la vida y del hombre.

Por ello, si bien existe una transformación del sujeto para el acceso a la verdad, dicha labor no significa un trabajo creativo ni una estilización de sí mismo. Por el contrario, el individuo se ve conducido por la autoridad externa de una verdad absoluta, a desentrañar el mal que habita en él y a destruirlo. El conjunto de técnicas del ascetismo antiguo orientadas al *dominio* o el *cuidado de sí*, dejan de cumplir dicha función para instalarse en una lógica de renuncia y negación de sí mismo que busca la pureza del alma y del cuerpo. Estas nuevas metas evidencian la constitución de una ética cuyo quehacer último ya no pertenece a lo inmediato, sino que consiste en la salvación ultraterrena.

Para Foucault, es de suma importancia identificar y describir este desplazamiento, puesto que allí se produce la pérdida de un modelo ético que ha sabido operar al margen de lo autoritario y la primera señal de estrategias que se tornarían nucleares durante la modernidad. La cuestión de la pérdida puede resumirse en dos nociones: *inmanencia* y *autonomía*. Estos conceptos, descalificados por el cristianismo, encontrarán en la modernidad una acogida igualmente negativa, dada la vocación trascendental de la idea de sujeto constituyente y la articulación de la sociedad disciplinaria. Ante lo cual, el filósofo francés buscará oponer una nueva ética que enfrente estos dos nudos problemáticos de la modernidad; a saber, una estética de la existencia que sea una reafirmación de la inmanencia y de la autonomía.

En cuanto al problema del sujeto, podemos indicar que el conjunto de reflexiones desarrolladas por Foucault respecto al cristianismo, establece la importancia de la *hermenéutica de la carne* como proceso de individualización. En efecto, dentro de dicho espacio ha tenido lugar el nacimiento de un modelo de sujeto que aún resulta fundamental para la cultura occidental. Nos referimos a la producción de un sujeto doblemente sometido: a otro sujeto a través del control y la dependencia; y a su propia identidad, por medio de la conciencia o el conocimiento de sí⁴⁴³. La idea de una verdad de sí mismo, la noción de un fundamento individual y general del hombre, es una concepción desarrollada, reforzada y legada por la *tecnología cristiana de la carne*. Este hecho es puesto en evidencia por el trabajo genealógico, a través de una descripción de la ética cristiana cuyo objetivo es ilustrar la imposición que durante siglos se ha hecho de un tipo de individualidad. Habría que efectuar una crítica respecto a esos límites con que se nos constriñe examinando la posibilidad de su franqueamiento⁴⁴⁴. En tal sentido, la investigación foucaultiana de la subjetivación cristiana es la antesala en la que se ensaya una eventual trasgresión.

⁴⁴³ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 231.

⁴⁴⁴ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 351.

Por otra parte, la producción de un «sujeto heterónomo», en el contexto del *poder pastoral*, resulta significativa porque enlaza la dinámica del pastor y el rebaño con el sistema disciplinario de la *sociedad normalizadora*. Al respecto, ya hemos señalado que la genealogía permite establecer continuidades y rupturas entre el *poder pastoral* y el *biopoder*. Sin embargo, cabría subrayar que los encadenamientos y las discontinuidades identificadas por Foucault, no guardan conexión con la mayoría de los enfoques históricos que se realizan sobre la transición del medioevo a los tiempos modernos. Estos insisten en el salto cualitativo que supone la modernidad desde el siglo XVIII, en relación a las estructuras religiosas, las creencias, los mitos y los miedos que caracterizaron los siglos anteriores. Se formula la hipótesis de un corte radical entre dos grandes períodos históricos, como consecuencia del surgimiento decisivo de la razón científica.

Para Foucault, por el contrario, el paisaje de las herencias y las transformaciones durante los siglos XVI, XVII y XVIII es mucho más complejo y se desliza en la superficie donde el poder captura los cuerpos. Según el filósofo, hay una profunda imbricación entre los mecanismos de dominación de la institución eclesiástica y los aparatos estatales de la modernidad. La articulación capilar del dispositivo de *biopoder* tendría en cada uno de sus puntos una impronta pastoral. Correspondería, por tanto, realizar una extensa tarea de identificación del universo de estrategias y técnicas que se han desplazado entre lo religioso y lo secular, y que atrapan nuestra individualidad desde hace siglos. De manera que, si afirmamos que el *poder pastoral* se ha incorporado al *biopoder* preservando su función política y policíaca, también podría decirse que el ensayo de trasgresión de los límites que se nos han impuesto, equivale a una *secularización radical de nosotros mismos*.

En suma, todas las escenas que ilustra la genealogía de la ética dejan ver con suficiente claridad que el *yo* no ha sido más que el correlato histórico de una tecnología que lo produce⁴⁴⁵. En el caso del cristianismo, dicha producción sería la de un *yo-verdad*, un *yo-deseo*, un *yo* al cual se debe descifrar; un *yo* al que es preciso escindir para renunciar a un cierto mal que le constituye *en sí*. En fin, con el *poder pastoral* se genera una *subjetividad descuidada* y prisionera de la triste tarea de descubrir su propio fundamento, en una exigencia que resulta funcional a las redes de araña que teje un sistema de poder. Todo esto, cuando tal vez el *yo* carezca de cualquier fundamento positivo y la verdadera tarea de la libertad consista en rechazar lo que el *aparato biopolítico* pretende que seamos.

⁴⁴⁵ Germán Cano. «El Teatro de la Verdad. Sujeto y Poder en Nietzsche y Foucault». *Op. Cit.*, p. 318.

CAPÍTULO VII

El Biopoder y la Sociedad Normalizadora

7.1 La era del biopoder

En el pensamiento foucaultiano, la genealogía de la ética se extiende desde la antigüedad grecorromana hasta el cristianismo. Aunque el filósofo francés realiza en el transcurso de dicha indagación varias observaciones sobre la modernidad, éstas no son más que especulaciones aisladas que no alcanzan a constituirse en un tratamiento específico sobre la cuestión de la ética y de las *prácticas de sí* posteriores al cristianismo. No obstante, como ya vimos a propósito del problema de la subjetivación, Foucault describe una serie de procesos, en el plano de los dispositivos de poder, que han configurado las características de la sociedad entre los siglos XVI y XIX. Este análisis, efectuado en obras como *Vigilar y Castigar* o *La Voluntad de Saber*, podría ser puesto en conexión con la mencionada genealogía.

En tal sentido, existiría una escena final de la genealogía, donde no se va a hacer referencia a las *modalidades de relación con uno mismo*, ni a las singularidades de una *tecnología del yo*, sino que se describirán los mecanismos modernos de apropiación y control de los individuos que, precisamente, bloquean el espacio de la relación ética. Dicho de otra forma, la genealogía de la ética se va a constituir como un diagnóstico del entorno problemático que niega u obstaculiza el ejercicio de una *ética como arte de vivir*. Hay un contexto en el que la posibilidad de conformarse como sujeto ético se hunde y se pierde en la sujeción, y que puede ser descrito con el nombre de *modernidad*.

Sin embargo, en principio, la modernidad no parece estar asociada con una sustracción de las libertades. Desde su origen se vincula más bien con el acontecimiento revolucionario y liberador que significa el descubrimiento del plano de la inmanencia y la afirmación de los poderes de este mundo⁴⁴⁶. En efecto, incluso desde antes del siglo XVI una cierta capa intelectual venía desarrollando una conciencia distinta del hombre que resultaba antagónica de los dualismos, las visiones jerárquicas y las ideas metafísicas del medioevo⁴⁴⁷. Este movimiento filosófico y científico subterráneo fue decisivo para la constitución de una modernidad que se definió a sí misma como ruptura con el pasado de la autoridad divina y trascendente y como defensa del ser humano y su voluntad en tanto que elementos centrales de la historia. Evidentemente, un impulso emancipador como el

⁴⁴⁶ Michael Hardt, Antonio Negri. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 78.

⁴⁴⁷ Ejemplo de dicha actitud son: Duns Escoto, Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola o Galileo Galilei.

descrito, incitó una serie de antagonismos culturales, sociales, filosóficos y políticos que intentaron dominar las fuerzas desplegadas. Este conflicto entre los deseos de la modernidad emergente y el imperativo de orden y estabilidad del antiguo régimen, puede observarse a partir del siglo XVI de una manera cada vez más aguda. En dicho período, se intentó resolver esta crisis sirviéndose de la explotación del miedo colectivo con el propósito desesperado de legitimar una autoridad que se caía a pedazos. Como se ha estudiado en el capítulo anterior, un ejemplo de esta reacción lo constituye la política de la Iglesia Católica contrarreformista.

La modernidad, pues, se ha definido desde siempre como crisis⁴⁴⁸. Ella supone un conflicto permanente entre las fuerzas inmanentes y constructivas y el poder trascendente que apunta a restaurar el orden. La ilustración, en este contexto, representa un esfuerzo por dominar la idea de inmanencia sin retornar a estructuras del viejo orden y, además, el proyecto de constituir un aparato trascendental capaz de disciplinar a los sujetos⁴⁴⁹. Esto determina el carácter ambiguo de la ilustración, que encuentra en el concepto de *razón* una forma de afirmar la trascendencia sin negar el papel decisivo del conocimiento y la voluntad humana, aunque oscureciendo la instancia de lo inmediato. Kant representa el ejemplo más notable de tales ambigüedades de la ilustración, dado que coloca al sujeto en el centro del problema metafísico y, al mismo tiempo, lo controla en la constatación crítica de su límites. Esta doble perspectiva de Kant, opera de una manera importante en la lectura que Foucault realiza de la ilustración, cuestión sobre la que volveremos más adelante.

El empeño ilustrado por resolver las contradicciones de la modernidad, tuvo en el plano político un resultado decisivo. Alrededor del siglo XVII se avanza en la compleja tarea de eliminar la concepción medieval de trascendencia, que representaba un obstáculo para la producción y para las nuevas formas de asociación, pero que al mismo tiempo parecía necesario preservar, dados los efectos de dominación que producía. Hobbes desarrolla una doctrina que intenta precisamente articular una solución a este dilema. Propone un aparato político trascendente, atribuyéndole al soberano la representación unitaria de las diversas voluntades individuales, y descarta el criterio teológico dentro de su argumentación. Para ello se basa en una lógica inmanente de las relaciones humanas. Su modelo de soberanía no sólo le otorga una legitimidad «humanista» al monarca, además hace posible la articulación de una autoridad sólida, unilateral y absoluta. Este enfoque teórico es la primera solución política a la crisis de la modernidad y representa la matriz de una serie de desarrollos y configuraciones posteriores, entre los que se encuentra el nacimiento del Estado policial.

La lógica jerárquica y piramidal del poder en la sociedad medieval, dio paso, con la modernidad, a un esquema de distribución amplia del poder por todo el campo social. Esta extensión de los mecanismos policiales se corresponde con el proceso interno de conflicto y tensión que subyace en el proyecto moderno. En

⁴⁴⁸ Michael Hardt, Antonio Negri. *Imperio. Op. Cit.*, p. 82.

⁴⁴⁹ *Ib.*, p. 84.

efecto, los aparatos de dominio tienden a maximizarse en cuanto a su eficacia y con respecto a su ámbito de operatividad. Esto es así, porque la normatividad moderna exige cada vez más someter cualquier *fuerza anómica* que resida en los individuos, aunque paradójicamente esas fuerzas sean el efecto indeseado de los propios procesos que la modernidad articula. Dicha extensión del sometimiento implica que los procesos disciplinarios penetran cada vez más en la sociedad hasta abarcar la dimensión biológica colectiva de la reproducción de la población⁴⁵⁰. Es decir, la concreción más completa y acabada del afán moderno de dominación se da con el nacimiento del *biopoder*.

Foucault es el primer pensador que ha desarrollado un análisis respecto a la función y el alcance político de la categoría de *biopoder*. Así lo hace en el capítulo quinto de *La Voluntad de Saber: «Derecho de muerte y poder sobre la vida»*, publicado en el año 1976. Dicha sección, en su momento, concitó un frío interés de comentaristas y críticos. Se destacaron otros aspectos de la obra en cuestión: la importancia del debate que establecía Foucault con el psicoanálisis (especialmente con la corriente freudo-marxista), el desarrollo del significado y los alcances de la analítica interpretativa del poder, o la configuración del problema del sujeto en torno a los nexos entre deseo, verdad, discurso e identidad. Fueron pocos los que centraron su mirada en la peculiar exploración que dicho capítulo llevaba a cabo respecto a las modalidades de apropiación política de la vida en la sociedad moderna, y menos aún los que observaron que este planteamiento era el verdadero «fondo del libro»⁴⁵¹.

Con el término *biopoder* se pretende describir la singularidad de un conjunto de estrategias de saber y de relaciones de poder que se articulan en el siglo XVIII. De igual manera que *Las Palabras y las Cosas* mostraba las diversas mutaciones que sufría el *orden epistémico*, en el renacimiento, la época clásica y la modernidad, los dispositivos de poder se encuentran sujetos a modulaciones históricas que explican el abandono de unas tecnologías por otras o su posible reordenamiento en vistas a la optimización de su rendimiento. En tal sentido, la expresión *biopoder* intenta describir una táctica global que caracteriza un conjunto amplio y extenso de técnicas y estrategias, cuya naturaleza es consecuencia de procesos históricos previos y cuyo desenlace siempre parece abierto a modificaciones estratégicas inesperadas. Cabe destacar esto último, puesto que en reiteradas oportunidades se ha querido ver en la filosofía política foucaultiana un diagrama de relaciones de poder cuya particularidad estaría en la clausura. Pensamos, por el contrario, que los escenarios que presenta Foucault siempre responden a una génesis y, como tales, se hallan expuestos a una transformación constante. Así pues, el trabajo crítico consiste precisamente en identificar y

⁴⁵⁰ *Ib.*, p. 93.

⁴⁵¹ El propio Foucault lo plantea de este modo en una entrevista del año 1977. Dice: «...esta última parte, nadie habla de ella. A pesar de que el libro es corto, sospecho que mucha gente no ha llegado nunca a ese capítulo. Y es precisamente el fondo del libro». *Cfr.*: Michel Foucault. «El Juego de Michel Foucault». *Op. Cit.*, p. 155.

describir estos procesos de poder, en desvelar y denunciar los nuevos rostros en los que se encarna la amenaza del sometimiento.

En concreto, el nuevo escenario de las relaciones de poder, al que hacemos referencia, consiste en la apropiación de los fenómenos característicos de la vida de la especie humana por estructuras de saber y de poder. El uso de lo biológico como componente de una tecnología política⁴⁵². Dicha dinámica, como indicábamos, posee una particular génesis que nos retrotrae al problema del *poder pastoral* y la ascética cristiana. Es decir, los antecedentes del *biopoder* están íntimamente enlazados con el entramado de relaciones que supone el gobierno de las almas bajo la doctrina cristiana y con el conjunto de técnicas que produjo dicha espiritualidad, como son: la confesión, el examen y la dirección de conciencia. De hecho, a las ciencias humanas les ha correspondido desde el siglo XVIII reinsertar las técnicas de verbalización del modelo pastoral en un escenario diferente, **«haciendo de ellas no el instrumento de la renuncia del sujeto a sí mismo, sino el instrumento positivo de la constitución de un nuevo sujeto»**⁴⁵³.

Sin embargo, el *poder pastoral* no constituye el único antecedente del *biopoder*, ya que es posible remitir las lógicas de este poder que se ejerce sobre la vida a la idea de poder soberano. Bajo esta última noción se comprende una estructura clave de la racionalidad política occidental que legitima la autoridad del gobernante como una instancia cuyo fin fundamental y cuya tarea es alcanzar el bien común y la salvación de todos⁴⁵⁴. Pero dicha meta evidencia que ese estado de bienestar colectivo solamente es posible cuando todos los individuos obedecen al soberano. El fin del gobernante es el bien colectivo y dicho estado sólo es factible resguardando su figura. De tal suerte que la desobediencia generalizada es el principio de la desgracia pública y la obediencia es la fuente principal de la felicidad común. Puestas así las cosas, el objetivo del *poder soberano* es preservarse a sí mismo y uno de los privilegios centrales que le permiten llevar a cabo esta operación es el derecho de vida y muerte que ejerce sobre sus súbditos⁴⁵⁵. Entonces, la legitimidad del jefe de Estado para disponer de las vidas de los individuos, se sustentará en esta circularidad del principio de soberanía. Siempre que se halle amenazada la existencia del soberano, éste tendrá el derecho de hacer uso de esas existencias en función del interés mayor que es conservar su propia autoridad.

No obstante, habría que hacer una precisión respecto a esta capacidad del soberano de disponer de la vida de los individuos. Se trata más bien de un derecho de matar que puede ser o no ser ejercido, es decir: de un derecho *de hacer morir o de dejar vivir*. Todas las cabezas de los súbditos se encuentran a disposición de la espada del rey para su certero corte o para reclinarse ante el arma que permanece envainada. En la teoría clásica de la soberanía, existe un derecho de espada cuya lógica desequilibrada supone siempre un ejercicio desde la muerte. El súbdito ante

⁴⁵² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p. 87.

⁴⁵³ Michel Foucault. *Las Técnicas de Sí. Op. Cit.*, p. 474

⁴⁵⁴ Michel Foucault. «La Gubernamentalidad» («La Governamentalità»). *Aut-Aut*, N° 167-168, Septiembre-Diciembre de 1978, pp. 12-29), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales: Vol.III. Op. Cit.*, p. 185.

⁴⁵⁵ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p.163.

el poder soberano no está, con pleno derecho, ni vivo ni muerto, su estado es completamente neutro ante una instancia que se define por la posibilidad de matarlo o no⁴⁵⁶. De este modo, el *poder soberano*, entendido como un poder de matar, arrastra sus mecanismos a través de la historia de Occidente.

De todas las mutaciones que cabría mencionar aquí, para Foucault, hay una que resulta particularmente importante y que consiste en el desplazamiento del derecho del soberano a defenderse o exigir ser defendido, al derecho del cuerpo social a asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla. En este giro, el antiguo *poder soberano* de matar aparece enmascarado como complemento de un nuevo poder que aspira a la administración de la vida. Así pues, la justificación de la guerra, por ejemplo, ya no será el peligro que se cierne sobre el soberano, sino la necesidad de defender la existencia de todos. Por este motivo, poblaciones completas van a matarse entre sí bajo la necesidad que tienen de vivir; en una paradójica época, como la que nos acompaña desde el siglo XIX, que no se cansa de mostrarnos holocaustos inimaginables y al mismo tiempo, exacerbadas políticas de multiplicación y regulación de la vida.

Desde este punto de vista, también podría interpretarse el proceso de generalización del castigo que se describe en *Vigilar y Castigar*. Ahí, la resonancia del suplicio resulta ser la expresión máxima de triunfo del *poder soberano* que, en tanto fundamento de la ley, juzga al delito como un atentado en contra de su voluntad⁴⁵⁷. Posteriormente, la economía de ese poder de castigar identificará los efectos no deseados de su propio espectáculo de los patíbulos, como el exceso de una fuerza que se localiza al límite de sí misma: no resulta sostenible que un poder que apuesta por el ordenamiento de la vida exprese en el acto de matar su más alta prerrogativa. En este caso, entonces, se va a apostar por una nueva legitimidad del castigo enfocando la figura del criminal como la *amenaza biológica* para la supervivencia de la sociedad; con lo que la ejecución dejará de ser el arte insoportable y prolongado al que se somete un cuerpo, para convertirse en la «lógica civilizada» que hace que a una vida se le suspendan sus derechos y se le ponga fin en la «delicadeza» de un instante⁴⁵⁸.

En todos estos juegos de la vida y la muerte, se dejan traslucir las distintas dinámicas del *poder soberano* que gira en torno al *derecho de hacer morir o dejar vivir* y del *biopoder* cuyo imperativo es el *poder de hacer vivir*. Dentro de tales procesos, la muerte va a perder los efectos ceremoniales que se le quisieron atribuir como territorio de frontera entre una soberanía terrestre y otra trascendente, para dar espacio al nacimiento de la vida como el gran escenario de los nuevos ritos y mitos de la sociedad moderna. Dice Foucault: **«ahora es la vida y a lo largo de**

⁴⁵⁶ Michel Foucault. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Op. Cit, p. 218.

⁴⁵⁷ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Op. Cit, p. 40 y 53.

⁴⁵⁸ Por ejemplo: la guillotina. Resulta anecdótico el hecho de que el proyecto de la guillotina fuese presentado ante la asamblea revolucionaria como un avance positivo que contribuiría a dar una «muerte civilizada» a los condenados. Evidentemente esto ocurrió poco antes del «gobierno del terror», donde los mismos que en su momento la aplaudieron y aprobaron, tendrían la oportunidad de comprobar en carne propia ese «progreso racional» de la pena de muerte.

su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia, el más *privado*»⁴⁵⁹.

Ello explica, por ejemplo, que el suicidio deje de ser un crimen que atenta contra la facultad de disponer de la muerte, cuyo arbitrio pertenecía al soberano terrestre o trascendente, para convertirse durante el siglo XIX en un campo de problematización del emergente discurso sociológico. Resulta imposible, además, no pensar, en este punto, en el malestar que atraviesa a Freud con respecto a las pulsiones de vida y muerte en nuestra cultura, en la exuberante y trágica afirmación vitalista de Nietzsche, o en los peligros que Marx atribuía a la administración capitalista de la vida productiva.

En suma, las estrategias de un *poder pastoral* y de un *poder soberano* se verán subsumidas por esta absorción de la vida en el dominio de cálculos explícitos de una tecnología política a la que llamamos *biopoder*. En este desplazamiento jugó un papel importante la explosión demográfica y la industrialización de la sociedad. El esquema de poder de la soberanía se demostró ineficiente en su organización económica y política, tanto en el nivel del detalle o de los individuos, como en el nivel de la masa o de la multitud. Esto supuso, en primer lugar, un esfuerzo a partir del siglo XVII para recuperar el detalle, adaptando los mecanismos de poder al cuerpo individual mediante el dispositivo disciplinario. Este proceso inicial se completó, a fines del siglo XVIII, con una recuperación de las masas mediante su tratamiento como población sujeta a procesos biológicos o biosociológicos⁴⁶⁰.

Existen, por ende, dos series de mecanismos en los que se articula la invasión política de la vida. El primero, cercando al cuerpo como una máquina a la cual es preciso educar, arrancarle fuerzas para obtener ciertas ventajas, hacerla dócil para integrarla eficazmente en sistemas de control. Esta es la serie de la disciplina como tecnología que se ejerce sobre el *cuerpo-individuo* en un proceso que abarca el conjunto de la sociedad y que Foucault denomina *anatomopolítica*⁴⁶¹. Para este procedimiento de poder los problemas fundamentales son: **«cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar que sea más útil»**⁴⁶². Los resortes de la *anatomopolítica* fueron ampliamente analizados por Foucault en *Vigilar y Castigar*, al referirse a un *continuo disciplinario*⁴⁶³ que atraviesa una serie de instituciones de la sociedad moderna como son el hospital, la escuela, la fábrica, el cuartel militar y las cárceles. En dicho conjunto institucional, es posible identificar una misma estrategia de individualización; así como técnicas equivalentes de gestión del espacio, de cálculo

⁴⁵⁹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p.167.

⁴⁶⁰ Michel Foucault. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). Op. Cit.*, p. 226.

⁴⁶¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p. 168.

⁴⁶² Michel Foucault. «Las Mallas del Poder» («As Malhas do Poder»). Conferencia del año 1976 en la Universidad de Bahía. *Barbarie*, Nº 4 y Nº 5, verano de 1981 y verano de 1982, pp. 23-27 y pp. 34-42), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales: Vol.III. Op. Cit.*, p. 243.

⁴⁶³ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault. Op. Cit.*, p. 150.

del tiempo y de control del movimiento; o modalidades de vigilancia y examen que buscan la exploración, la desarticulación y la recomposición del cuerpo humano⁴⁶⁴. Estamos frente a la modalidad *microfísica* del poder que atraviesa los cuerpos individuales en un despliegue que **«tiene menos una función de extracción que de síntesis, menos de extorsión del producto que de vínculo coercitivo con el aparato de producción»**⁴⁶⁵.

El segundo mecanismo en el que se desarrolla el *biopoder* constituye una tecnología más reciente, que Foucault llama *biopolítica*. Este procedimiento se dirige al *cuerpo-especie*, es decir, a ese cuerpo que se halla **«transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar»**⁴⁶⁶. Ese universo de inquietudes será enmarcado en un sistema de *controles reguladores* que caracterizará a la *biopolítica* como ejercicio del poder sobre la *población*.

Ahora bien, por *población* no debe entenderse exclusivamente **«un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas»**⁴⁶⁷, que pueden ser encuadrados en unas tasas específicas de salud y desarrollo. Tal noción gira en torno al descubrimiento de que la relación de poder no pasa únicamente por la sujeción que permite la apropiación de las riquezas y los bienes del súbdito, o el apoderamiento infinito de su cuerpo en el ritual de una sangre que se derrama bajo la espada del soberano. Más allá de todo esto, el poder descubre la ventaja estratégica de disponer de los individuos **«en tanto que constituyen una especie de entidad biológica que se debe tomar en consideración, si queremos utilizar a esta población como máquina para producir, producir riquezas, bienes, para producir otros individuos»**⁴⁶⁸.

De este modo, los problemas fundamentales de la *biopolítica* consistirán en establecer cómo podemos hacer que la gente tenga más hijos, cómo conseguir la regulación del flujo de *población*, cómo regular la tasa de crecimiento de una *población* o los eventuales movimientos migratorios. En semejante contexto de inquietudes, la *biopolítica* se servirá instrumentalmente de la estadística y de diversas entidades administrativas, económicas y políticas de regulación. Particular importancia reviste la estadística, ya que será precisamente este tipo de conocimiento el que va a permitir la observación de las regularidades de la *población* y la constatación de la especificidad de sus fenómenos como algo irreductible al marco limitado de la familia, que hasta ese momento había privilegiado el *poder soberano*⁴⁶⁹. Efectivamente, en la era de la *biopolítica*, la familia se convertirá de entidad agente, en simple pieza estratégica para un gobierno

⁴⁶⁴ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Op. Cit, p. 141.

⁴⁶⁵ *Ib.*, p. 157

⁴⁶⁶ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p.168.

⁴⁶⁷ Michel Foucault. «Las Mallas del Poder». Op. Cit, p. 245.

⁴⁶⁸ *Ib.*, p. 246.

⁴⁶⁹ Michel Foucault. «La “Gubernamentalidad”». Op. Cit, p.191.

de las poblaciones que aspira a una gestión profunda, delicada y detallada de su objeto⁴⁷⁰.

Cabe agregar, que este aparato estadístico y administrativo del *biopoder* se despliega reduciendo a los individuos a medidas y cifras que manipula una burocracia política. Esto supone la pérdida de los caracteres distintivos de las individualidades y, con ello, la ventaja de un funcionamiento abstracto que puede desprenderse fácilmente de cualquier evaluación ética. No se trata con personas sino con números, al estilo de los burócratas del Tercer Reich que solamente reconocían trasladar «unidades» en los trenes que se dirigían a los campos de concentración y no seres humanos. Vale decir, el aparato estadístico y administrativo de la *biopolítica* opera de acuerdo al principio de invisibilidad de las víctimas⁴⁷¹. En el tratamiento calculado y en la planificación racional de la población se oculta el rostro singular y único del dolor individual.

En resumen, estos descubrimientos del *cuerpo* y de la *población*, como elementos a partir de los cuales constituir procedimientos políticos, representan los dos acontecimientos en cuyo engranaje se configura un hecho crucial para la cultura occidental: la época del *biopoder*. Un fenómeno que Foucault considera decisivo para el desarrollo del capitalismo puesto que **«éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos»**⁴⁷².

Pero, es preciso indicar también que todo esto no significa que la vida haya sido integrada de manera definitiva a un poder que la administra; más bien cabría afirmar que la vida escapa permanentemente a estas tecnologías de *disciplinamiento* y *regularización*⁴⁷³. Ello explica la reconfiguración constante de estas tecnologías, el hecho de que el *biopoder* persista como apuesta política de la sociedad moderna y la existencia de formas de lucha o resistencia que consisten precisamente en una demanda del derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, o a la satisfacción de las necesidades.

Por otra parte, conviene esclarecer aquello que permite el engarzamiento de las tecnologías del *cuerpo* y de la *población* en una meta común, o lo que es lo mismo: establecer los fines que este modelo de poder persigue en su intervención radical de la vida. Al respecto, habría que decir que lo disciplinario y lo regularizador representan estrategias que no operan al mismo nivel, lo que les permite no excluirse y articular sus mecanismos⁴⁷⁴. De hecho, la génesis del

⁴⁷⁰ *Ib.*, p. 192.

⁴⁷¹ Zygmunt Bauman plantea esta relación entre aparato administrativo y política de exterminio. Cfr.: Zygmunt Bauman. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 1997, p. 135.

⁴⁷² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p.170.

⁴⁷³ *Ib.*, p. 173.

⁴⁷⁴ Foucault ilustra esta concatenación entre *anatomopolítica* y *biopolítica* con el problema de la *sexualidad*. Desde el siglo XIX, sostiene el filósofo francés, la sexualidad se encuentra por un lado «en la órbita de un control disciplinario, individualizador, en forma de vigilancia permanente (por ejemplo, los famosos controles que se ejercieron sobre los niños desde fines del siglo XVIII hasta el siglo XX, y esto en el medio familiar, escolar, etcétera, representan exactamente ese aspecto de control disciplinario de la sexualidad); por el otro, se inscribe y tiene efecto,

biopoder supone el paso de un escenario en que estos mecanismos resultaban fácilmente distinguibles, a un contexto en el cual aparecen íntimamente concatenados. Según Foucault, **«el elemento que va a circular de lo disciplinario a lo regularizador, que va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, que permite a la vez controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica, el elemento que circula de uno a la otra, es la norma»**⁴⁷⁵.

Por eso, el *biopoder* tiene como meta calificar, medir, apreciar y jerarquizar de acuerdo con la *norma*. El concepto de norma no implica solamente una producción social e históricamente construida, sino que cumple también una función constituyente al establecer líneas divisorias dentro de las relaciones sociales. Esta función de *demarcación social* es la característica principal de la norma y rige a un nivel *anatomopolítico* y *biopolítico*. En otras palabras, la tecnología de poder centrada en la vida se sirve de la norma para realizar una demarcación extensa de los cuerpos y de las poblaciones. Su efecto principal es la articulación de una *sociedad normalizadora*⁴⁷⁶.

Dado esto último, podría afirmarse que el *biopoder* opera en atención al sueño político de la ciudad apestada que Foucault describe en *Vigilar y Castigar*⁴⁷⁷: el deseo de la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre cada uno de los cuerpos individuales, la utopía de la ciudad perfectamente gobernada, la fantasía de una sociedad normalizada. No obstante, en ese espacio recortado que intenta apropiarse de la vida, indudablemente la muerte o el derecho de matar no pierden su lugar. ¿Cómo es posible que un poder político que aspira a la normalización de la vida desate mecanismos de exterminio y haga morir bajo el emblema del derecho de vivir?

La respuesta a semejante paradoja implica, para Foucault, poner en relación la idea de *sociedad normalizadora* con el problema del *racismo*. De este modo podemos constatar que el poder de normalización puede hacer uso de las antiguas prerrogativas del *poder soberano* de matar, siempre y cuando su acción sea legitimada por un imperativo biológico equivalente, esto es: el *racismo*. Solamente el *racismo* es el que permite hacer un **«corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir»**⁴⁷⁸ y, a partir de eso, desfasar en una *población* ciertos grupos de otros identificando aquéllos que constituyen la amenaza externa, para luego hacer aceptable darles muerte en nombre de la vida.

por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población». Probablemente de ahí provenga la idea de la medicina de la época respecto a que una sexualidad irregular tiene un doble efecto: en la enfermedad corporal del individuo perverso, y en la degeneración de la especie que implica la trasmisión de la enfermedad a su prole. Así pues, la *sexualidad* interesa tanto al régimen de la disciplina como al sistema de la regularización. Cfr.: Michel Foucault. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Op. Cit., p. 226.

⁴⁷⁵ *Ib.*, p. 228.

⁴⁷⁶ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber*. Op. Cit., p.175.

⁴⁷⁷ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Op. Cit., p. 202.

⁴⁷⁸ Michel Foucault. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Op. Cit., p. 230.

Esta muerte no supone exclusivamente el exterminio físico de los individuos, sino también la exclusión y el rechazo que en ciertas oportunidades lo preceden. El racismo no sería una simple postura ideológica que realiza un determinado grupo, sino una estructura constitutiva del dispositivo de *biopoder* con una doble funcionalidad. Por un lado, permite fragmentar el campo biológico, separar unos grupos de otros, organizar a los individuos entre aquellos que merecen proliferar y aquellos que se precisa extinguir; y, por otra parte, legitima la muerte, la diseña como una especie de efecto colateral que se justifica por un bien más general: la conservación de la vida colectiva, tarea que exige la destrucción de la especie degenerada que representa un peligro.

Ahora bien, el hecho de que estas dos funciones caractericen el sistema de relaciones de poder de la modernidad implica que, siempre que una sociedad normalizadora necesite avanzar hacia la práctica del exterminio, estallará el racismo como tecnología instrumental que hace posible dar el salto desde el cultivo de la vida a la siembra de la muerte. El poder ha llegado a convertirse, en la modernidad, en una entidad *biopolítica* y, como tal, intenta su autoconservación, lo que le demanda disponer también de la muerte como recurso principal de cualquier sistema de dominación. En este sentido, el racismo subyace como una potencia de la modernidad, y se presenta como la concreción y la actualización de una categoría moderna.

Bajo tal perspectiva, la sociedad nazi sería el ejemplo más extremo y la consumación más acabada de todas estas fantasías políticas de la vida y de la muerte. En parte, porque ese régimen es la expresión suprema de un modelo disciplinario que se integra con toda una política estatal de regulación biológica y aseguramiento de la *población*; y, en parte también, debido a que ese desarrollo paroxístico del *biopoder* se vio acompañado por una exacerbación equivalente del derecho soberano de matar cuyo telón de fondo fue la idea de raza⁴⁷⁹. Esta asociación perversa queda completamente expresada en las palabras de un ex médico nazi: **«el nacionalsocialismo fracasó porque no pudimos desarrollar suficientemente la enseñanza de la biología, no pudimos impartir a la gente los necesarios conocimientos biológicos»**⁴⁸⁰.

Así las cosas, el *biopoder* nos enseña un rostro que le liga a la experiencia del holocausto, en un sentido que nos hace pensar dicho drama del exterminio genocida como el efecto de lógicas constitutivas de la modernidad y no como la eventual suspensión del supuesto universo de valores humanistas que ésta

⁴⁷⁹ *Ib.*, p.233 ss.

⁴⁸⁰ Robert Lifton. *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*. Nueva York: Basic Books, 1986, p. 17. Bauman ha subrayado el hecho de que Hitler recurriera permanentemente a un discurso médico: «Tanto la retórica como la forma de hablar de Hitler estaban cargadas de imágenes de enfermedad, infección, putrefacción, pestilencia y llagas. Comparaba la cristiandad y el bolchevismo con la sífilis o la peste. Hablaba de los judíos como de bacilos, de gérmenes de descomposición o de parásitos. En 1942 le dijo a Himmler: “El descubrimiento del virus judío es una de las grandes revoluciones que se han producido en el mundo. La batalla en la que estamos comprometidos hoy es como la que libraron Pasteur y Koch el siglo pasado. Cuántas enfermedades tienen su origen en el virus judío...Sólo recuperaremos nuestra salud eliminando al judío”». Cfr. : Zygmunt Bauman. *Modernidad y Holocausto. Op. Cit.*, p. 93 y 94.

contendría⁴⁸¹. Aquí, cabría preguntarse hasta qué punto nos hemos alejado de tales experiencias en nuestro presente y si aquellos elementos constitutivos de la modernidad no son aún las bambalinas de nuestra época actual. Ciertamente, como lo plantea Foucault, el hombre ya no es ese animal viviente que, además, es capaz de existencia política. La historia ha invertido ese orden del problema colocando las relaciones de poder por encima de lo biológico⁴⁸². Pero tal vez, aún hoy seamos ese animal en cuya política se encuentra puesta en entredicho su vida de ser viviente.

En pocas palabras, la cuestión no reside en dibujar un panorama más o menos claustrofóbico de los mecanismos de poder en nuestras sociedades, más bien se trata de alertarnos de los peligros que contiene una nueva forma de ejercicio del poder que ha puesto en práctica la civilización occidental. Por tanto, la descripción del entramado de estrategias que implica el dispositivo del *biopoder* puede entenderse por sí misma como una postura ética muy concreta y decisiva del filósofo francés. Así lo ha notado James Bernauer, quien sostiene que en la obra foucaultiana reside una tarea ética que consiste en: **«apartarnos de las fuerzas que procuran someter la existencia humana a la vida biológica»**⁴⁸³. Sería una llamada de atención de los riesgos que arrastra esta racionalidad política que insiste en la apropiación de la vida bajo códigos biológicos. Foucault quiere denunciar el sufrimiento individual y colectivo que se halla inscrito en los fundamentos mismos del dispositivo de *biopoder*.

Dicha denuncia, se enlaza con el trabajo crítico de las formas de subjetivación, al que nos hemos referido, puesto que el *biopoder* se desliza transformando a los individuos en sujetos. Esta *producción biopolítica* de sometimiento atraviesa los tres niveles de configuración de la subjetividad que Foucault ha identificado: la constitución del sujeto en el campo de la ciencia como ser que habla, trabaja y vive; la constitución del sujeto que aparece al otro lado de una partición normativa; y la manera en la que el sujeto hace experiencia de sí mismo⁴⁸⁴. En efecto, el *biopoder* se sirve del saber científico y de nociones como la de naturaleza humana para el disciplinamiento y la regularización, despliega prácticas concretas de demarcación y distribución de los cuerpos, y limita las posibilidades de autoconformación de la subjetividad al modelo del conocimiento del propio yo y de la identidad. Con respecto a esto último, cabría decir que el dispositivo de *biopoder* implica la proliferación de estrategias que minimizan el campo de la creación de uno mismo. Resistirse a esta apropiación de la vida humana por parte de las *fuerzas biopolíticas* supone, entonces, reinventar el espacio de la ética.

⁴⁸¹ La modernidad ha desplegado tres grandes procedimientos en el tratamiento político de los individuos: la exclusión o el extrañamiento, la incorporación o la inclusión analítica y el exterminio. El loco, por ejemplo, ha transitado por los tres: de los sótanos del hospital general al asilo psiquiátrico y de allí a las prácticas eugenésicas. Otro ejemplo similar sería el del judío: de la diáspora histórica al ghetto y de ahí al campo de concentración y exterminio.

⁴⁸² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber. Op.Cit.*, p.173.

⁴⁸³ James Bernauer. «Más Allá de la Vida y de la Muerte: Foucault y la Ética después de Auschwitz», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (Ed. Al.). *Michel Foucault, Filósofo. Op. Cit.*, p. 257.

⁴⁸⁴ Michel Foucault. «Foucault». *Op. Cit.*, p. 365.

7.2 El gobierno de la población

La tematización del problema de la *biopolítica*, en Foucault, es consecuencia de un desplazamiento en la analítica interpretativa del poder durante los años setenta. El primer momento de esta analítica lo representa *Vigilar y Castigar*, donde se exponen las características principales de un poder disciplinario que, a partir de la intervención de los cuerpos individuales, obtiene una rentabilidad política. El segundo momento aparece en *La Voluntad de Saber* y en los cursos del Collège de France de los años 1976 y 1978. En ellos se articula una concepción del poder como entidad que gestiona la vida, cuya dinámica resulta ser más organicista que mecánica y más biológica que física⁴⁸⁵. Esto no quiere decir que Foucault descubra en este período que el poder se ejerce *biopolíticamente* y no de acuerdo a un modelo disciplinario, sino que la lógica microfísica de la sujeción es solamente un elemento dentro de un dispositivo más global al que se denomina *biopoder*. En tal sentido, es importante recordar la distinción que Foucault realiza entre las dos líneas de operatividad de este dispositivo. La *anatomopolítica*, la primera de ellas, fue estudiada por nosotros como tecnología del cuerpo que produce un tipo de subjetividad. Por tal motivo, ahora nos detendremos en el análisis de la segunda de estas líneas: la *biopolítica*.

En el paso de la consideración aislada del problema de la disciplina a su integración con la cuestión *biopolítica*, hay una noción que resulta fundamental: la idea de *gobierno*. De hecho, en alguno de sus últimos escritos, Foucault señala que el modo de relación propio del poder es el gobierno⁴⁸⁶. Es decir, el concepto de gobierno permite comprender más adecuadamente el complejo funcionamiento de la práctica política en la modernidad. Así, se hace posible corregir una interpretación sesgada que coloca al poder exclusivamente en el nivel de las coerciones físicas, para vislumbrar un trabajo político que se dirige a la interioridad y a la conducta de los individuos y los grupos. No es que el modelo bélico de las relaciones de poder sea insuficiente frente al modelo del gobierno, sino que corre el peligro de hacernos creer que la acción del poder se reduce al enfrentamiento corporal. La idea de gobierno introduce la cuestión política de la regulación de la población y con ello descubre un horizonte menos espacial y externalista en el cual se deslizan las relaciones de poder. En el nivel de las masas, las generalidades, los conjuntos administrables.

Dicho de otro modo, a la descripción del control político sobre la vida que se organiza a través de las disciplinas, se suma el descubrimiento de controles reguladores más diseminados⁴⁸⁷. Estos últimos corresponden a lo que Foucault

⁴⁸⁵ Jorge Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada. Op. Cit.*, p. 63.

⁴⁸⁶ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 234.

⁴⁸⁷ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 352

denomina *gobierno de la población*, o también *gubernamentalidad* (*governamentalità*). Dicha actividad, como ya hemos sugerido, fue concebida en un principio como *poder pastoral*: acción del sacerdote-pastor sobre las almas y los cuerpos del rebaño. Sin embargo, luego de la crisis religiosa de los siglos XV y XVI, se produjo una metamorfosis de este poder en gobierno de los niños, de las familias y de los dominios que se despliegan desde el aparato estatal⁴⁸⁸.

En tal sentido, la noción de *gubernamentalidad* da pie a reconsiderar la cuestión del origen y el papel del Estado moderno, porque las prácticas sociales ligadas a ella son su condición de existencia. Este **«no es otra cosa más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidad múltiple»**⁴⁸⁹, una pieza estratégicamente importante dentro de un sistema de regulación, una instancia de control global y de distribución de las relaciones de poder que atraviesan el conjunto social. La *gubernamentalidad* funciona externa e internamente al Estado, lo hace posible y lo utiliza, pero no se limita a una existencia institucional. El Estado, entonces, opera *biopolíticamente* porque es una herramienta del dispositivo de *biopoder*.

Foucault analiza en detalle la cuestión de la *gubernamentalidad* en el curso del año 1978 del Collège de France: *Seguridad, Territorio y Población*. En él establece, en primer lugar, que el problema del gobierno en la cultura occidental ha sido formulado de diversas maneras a través de los siglos. Se ha planteado la pregunta por el gobierno de sí mismo (antigüedad), por el gobierno de las almas y de las conductas (*poder pastoral*), por el gobierno de los niños (ofensivas pedagógicas de la modernidad) y por el gobierno de los Estados. Para el filósofo francés, estos cuatro ejes de la inquietud por el gobierno cobran una especial importancia desde el siglo XVI, a la luz de un doble movimiento: por un lado la concentración estatal del poder y, por otro, la dispersión y la disidencia religiosas. En semejante contexto, es donde **«el problema de cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, por qué métodos»**⁴⁹⁰ adquiere una intensidad inaudita. Sin duda, esto explica el surgimiento, desde el siglo XVI, hasta el siglo XVIII, de toda una literatura sobre la cuestión del gobierno, que Foucault caracteriza por su decidida oposición a las tesis de *El Príncipe* de Maquiavelo.

La literatura antimachiavelo⁴⁹¹ supone una *representación* de la doctrina del pensador italiano y un anverso combativo de los supuestos planteamientos fundamentales de *El Príncipe*. Estos planteamientos podrían resumirse en tres grandes afirmaciones. En primer lugar, Maquiavelo establecería una relación de exterioridad entre el príncipe y su principado⁴⁹². Segundo, el príncipe, al no

⁴⁸⁸ *Ib.*, p. 293.

⁴⁸⁹ Michel Foucault. «La Fobia al Estado» («La Fobie d'État». *Libération*, 30 de junio-1 de julio 1984, p. 21), en: Michel Foucault. *La Vida de los Hombres Infames*. *Op. Cit.*, p. 310.

⁴⁹⁰ Michel Foucault. «La “Gubernamentalidad”». *Op. Cit.*, p. 176.

⁴⁹¹ Algunos ejemplos de esta literatura antimachiavelo son: *Discusiones sobre los Libros que un Cristiano debe Detestar* de Ambrogio Politi (1542), *Discurso sobre los Medios de Bien Gobernar* de Innocent Gentillet (1576), *El Gobernador* de Thomas Elyot (1580), *La Perfección de la Vida Política* de Paruta (1579), *El Espejo Político* de Guillame de La Perrière (1567).

⁴⁹² Michel Foucault. «La “Gubernamentalidad”». *Op. Cit.*, p. 178.

pertenecer de un modo esencial o natural al principado, tendría una relación frágil con el mismo y su autoridad estaría permanentemente sujeta a amenazas⁴⁹³. De todo lo cual, se deduce un tercer punto: el objetivo principal del ejercicio del poder debe ser mantener, reforzar y proteger el principado⁴⁹⁴. En suma, de la reflexión de Maquiavelo se desprenderían dos estrategias para la praxis política: identificar los peligros que afectan al príncipe y articular una práctica de manipulación de las relaciones de fuerza en función de la necesidad de protección del territorio. Esta idea de un «saber hacer» del príncipe o de una habilidad política que permita conservar el poder, es sustituida en la literatura antimachiavelo por la noción de *arte de gobernar*.

El arte del buen gobierno excede el concepto de un poder eficaz que se asegura y preserva. Así lo testimonia la literatura antimachiavelo, al afirmar la multiplicidad de la práctica del gobierno, en vez de la singularidad de la autoridad del príncipe. Mientras este último es único en su principado y establece una relación de exterioridad y trascendencia con respecto a él, la práctica del gobierno involucra una diversidad de agentes: la familia, el pedagogo, el maestro, etcétera⁴⁹⁵. El gobierno del Estado, por parte del príncipe, no es más que una de las modalidades de gobierno que se extienden internamente por toda la sociedad. Esto no quiere decir que todas las formas de gobierno sean iguales, sino que existe una específica continuidad entre ellas que salvaguarda sus características singulares. Dentro de este continuo pueden identificarse, entonces, un tipo de gobierno referido a sí mismo que le compete estudiarlo a la moral, un gobierno de la familia que es objeto de la economía y un gobierno del Estado como preocupación de la política⁴⁹⁶. El nexo que se establece entre estas formas de gobierno puede corresponder a un modelo ascendente: quien quiere gobernar al Estado debe en primer lugar aprender a gobernarse a sí mismo; o a un modelo descendente: el buen gobierno del Estado repercute necesariamente en la conducta positiva de los individuos⁴⁹⁷.

Ahora bien, los autores del siglo XVI que especulan sobre el arte del buen gobierno, ya sea en su continuidad ascendente o descendente, reconocen en la economía un desafío fundamental⁴⁹⁸. Se consideran como problemas centrales del arte de gobernar: la administración de los individuos, los bienes y las riquezas, ya sea por parte de la familia o por parte de la gestión de un Estado. Es decir, el gobierno se comprenderá, desde el siglo XVI en adelante, como un ejercicio de la economía. En tal perspectiva, la literatura antimachiavelo evidencia otra importante discrepancia con respecto al planteamiento de *El Príncipe*. En efecto, Maquiavelo entiende que el poder se ejerce sobre el territorio y la gente que habita dicho territorio, elementos que fundamentan la soberanía⁴⁹⁹. Por el contrario, la literatura

⁴⁹³ *Ib.*, p. 179.

⁴⁹⁴ *Idem*.

⁴⁹⁵ Michel Foucault. «La “Gubernamentalidad”». *Op. Cit.*, p. 180.

⁴⁹⁶ *Ib.*, p. 180 y 181.

⁴⁹⁷ *Ib.*, p. 181.

⁴⁹⁸ *Ib.*, p. 182.

⁴⁹⁹ *Ib.*, p. 183.

antimaquiavelo señala que el gobierno debe hacerse cargo de los hombres, de sus relaciones y vínculos, sus usos y costumbres, y de esas cosas que son los recursos, las riquezas, el territorio, los peligros y las desgracias. Según Foucault: **«lo esencial es, por tanto, ese compuesto de hombres y de cosas, el territorio, del que la propiedad, en cierto modo, no es sino una variable»**⁵⁰⁰.

Pero ¿cuál es la finalidad del gobierno de los hombres y de las cosas? El arte del buen gobierno tiene por objeto conducir las cosas a un fin conveniente⁵⁰¹. Este planteamiento, se opone a la meta del poder soberano del príncipe: el bien común y la salvación colectiva de todos los súbditos gracias a la obediencia que se otorga a la autoridad. En otras palabras, como ya indicáramos, el fin de la soberanía es ella misma porque el bien que se propone como finalidad es que los súbditos le obedezcan⁵⁰². En evidente contraposición con este enfoque, la práctica del gobierno coloca su fin en las cosas que dirige, en su perfección, su maximización o su intensificación⁵⁰³. El modelo de la soberanía se cierra sobre sí mismo sirviéndose de la ley, mientras que el modelo del gobierno se abre a una serie de procesos externos y utiliza un conjunto de tácticas diversas. Por tal motivo, este segundo modelo no necesita apelar al derecho de espada o a la facultad de matar como uno de sus instrumentos. Para gobernar correctamente bastaría con un ejercicio virtuoso del poder.

Cabe indicar que la literatura antimaquiavelo y su tematización del problema del gobierno, no representa únicamente una preocupación de teóricos de la política, sin conexión alguna con la realidad. Foucault establece que la teoría del arte de gobernar se relaciona desde el siglo XVI con el desarrollo de las monarquías territoriales y durante el siglo XVIII con la articulación de una ciencia del Estado y con la génesis del mercantilismo⁵⁰⁴. En particular, la primera forma de cristalización de esta teoría se efectuó a principios del siglo XVIII en torno a la cuestión de la razón de Estado⁵⁰⁵. El Estado, en este primer momento, se le comprende como una estructura que responde a su propia racionalidad y a su propia ley, imponiendo un fundamento y unos principios al arte de gobernar⁵⁰⁶. De tal modo, el tema de la razón de Estado se convierte hasta principios del siglo XVIII en una especie de traba para el desarrollo del arte de gobernar.

Esto se explica por un conjunto de fenómenos históricos que dibujan un escenario de crisis: la guerra de los treinta años, las revueltas campesinas y la inestabilidad financiera. Todo ello coloca en el centro de las preocupaciones los problemas políticos, económicos y militares; y, en consecuencia, refuerza la inquietud institucional por el ejercicio de la soberanía⁵⁰⁷. El mercantilismo, según

⁵⁰⁰ *Ib.*, p. 184.

⁵⁰¹ *Ib.*, p. 185.

⁵⁰² *Ib.*, p. 185 y 186.

⁵⁰³ *Ib.*, p. 186.

⁵⁰⁴ *Ib.*, p. 188.

⁵⁰⁵ La expresión «razón de Estado» no se refiere aquí a la violencia o a la destrucción que se justifica por el mero interés del Estado, sino que hace alusión al conjunto de leyes propias que le pertenecen a dicha estructura.

⁵⁰⁶ *Idem.*

⁵⁰⁷ Michel Foucault. «La “Gubernamentalidad”». *Op. Cit.*, p. 189.

Foucault, es un buen ejemplo de cómo estos procesos históricos e institucionales se convirtieron en obstáculos para la cuestión del gobierno. De ser el espacio más característico del arte del buen gobierno como administración de las riquezas y los bienes, el mercantilismo pasó a convertirse en una práctica cuyo objetivo esencial era la potencia del soberano. Por ello, la tarea principal del mercantilismo de este período residió en la acumulación de riquezas para que el soberano dispusiera de recursos y ejércitos. La gestión meticulosa de los hombres y de las cosas quedó momentáneamente descartada.

El desbloqueo de las posibilidades de desarrollo del arte de gobernar se produce en el siglo XVIII por una serie de factores. En primer lugar, por un aumento demográfico muy significativo que introduce el problema de la población y con ello hace posible centrar la noción de economía en un nivel muy diferente⁵⁰⁸. Como ya señalamos, el arte de gobernar se ha entendido durante siglos como un ejercicio de economía cuyo único modelo ideal era la familia. Sin embargo, este modelo de la familia se mostró hasta el siglo XVIII como una estructura estrecha e insuficiente para enfrentar toda la complejidad de la cuestión del gobierno. De ahí la importancia de que, a la luz de los fenómenos demográficos de finales del siglo XVIII y dado el desarrollo de la estadística, se descubriera en la población un fenómeno con regularidades irreductibles al esquema de la familia. La población, al tener su propia especificidad económica ofrece un nuevo horizonte para reactivar el problema del gobierno. Así pues, la familia pasará de ser modelo del buen gobierno a transformarse en instrumento al servicio del gobierno de las poblaciones⁵⁰⁹.

Por otro lado, el problema de la población brinda a la práctica de gobierno un nuevo horizonte de fines u objetivos. El gobierno no encuentra su meta en sí mismo, sino en **«mejorar el destino de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de la vida, su salud»**⁵¹⁰. Para dicho propósito recurre a estrategias inmanentes al campo de la población, como son las campañas de salud u otras tácticas más encubiertas que buscan la estimulación de las tasas de natalidad o la conducción de los flujos de personas hacia cierta actividad o lugar. La población se convierte en el elemento del que dispone la práctica de gobierno, cuyo estado condiciona la eficacia o el fracaso de dicho ejercicio. Vale decir, el tema de los textos del siglo XVI, respecto al correcto gobierno como consecuencia exclusiva de un gobernante virtuoso, va a ser reemplazado en el siglo XVIII por la población, como aquel elemento que en su adecuada administración determina la presencia o no de un gobierno racional y reflexivo⁵¹¹. Por tanto, puede sostenerse que el buen gobierno ya no requiere del derecho de espada, en la medida en la que ha penetrado todos los procesos relativos a la población.

El nacimiento de un gobierno de las poblaciones, a partir del siglo XVIII, no implica que esta manifestación del gobierno político se imponga sobre

⁵⁰⁸ *Ib.*, p. 190 y 191.

⁵⁰⁹ *Ib.*, p. 192.

⁵¹⁰ *Idem.*

⁵¹¹ Michel Foucault. «La “Gubernamentalidad”». *Op. Cit.*, p. 192.

cualquier otra concepción⁵¹². La soberanía, por ejemplo, no resulta eliminada por la irrupción de este nuevo arte de gobernar, sino que se agudiza su presencia problemática⁵¹³. Asimismo, la técnica disciplinaria resulta compatible con el gobierno de las poblaciones, ya que este último la dota de una nueva perspectiva y radio de acción. La población exige para su gestión de instrumentos de la globalidad y del conjunto, tanto como de herramientas del detalle y de la profundidad. De modo que es preciso no desconocer las relaciones existentes entre soberanía, disciplina y gobierno evitando, además, reducirlas a un esquema lineal y de sustituciones sucesivas.

Lo correcto sería, entonces, concebir un orden triangular en el que soberanía, disciplina y gobierno se articulen en torno a la meta de la población y con unos mecanismos esenciales como son los dispositivos de seguridad⁵¹⁴. Evidentemente, en principio, el sistema de las normalizaciones disciplinarias parece absolutamente opuesto al sistema jurídico de la soberanía. Pero esa aparente incompatibilidad puede ser resuelta, desde el prisma del gobierno de las poblaciones, recurriendo a un saber científico que permita los intercambios y la reducción del enfrentamiento entre ambas dinámicas⁵¹⁵. Dicho recurso de la *gubernamentalidad* es la medicina; es decir, la *medicalización* de los comportamientos, de las conductas y de los discursos⁵¹⁶.

En síntesis, Foucault comprende como *gubernamentalidad* **«el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad»**⁵¹⁷. Esta *gubernamentalidad* es, además, una tendencia de larga prosapia en Occidente que persigue la configuración del poder como gobierno y, de esa manera, da lugar al desarrollo de aparatos específicos de coerción y de diversos tipos de saberes. En dicho contexto, se ha generado una *gubernamentalización* del Estado, que es fruto de un fenómeno de transformación del Estado administrativo de los siglos XV y XVI, en un Estado de gobierno cuya definición no se halla en la territorialidad, sino en la masa de la población⁵¹⁸. La *gubernamentalidad* es el resultado de un proceso en el que el Estado ha llegado a constituirse en una institución cuyo fundamento es la población. La *gubernamentalidad* es el modo *biopolítico* de ejercicio del poder.

⁵¹² Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 356.

⁵¹³ Michel Foucault. «La “Gubernamentalidad”». *Op. Cit.*, p. 194.

⁵¹⁴ *Idem.*

⁵¹⁵ En tal sentido, Sauquillo observa que los últimos escritos de Foucault, relativos al problema del gobierno, no pretenden tanto subrayar la no juridicidad del poder como identificar el conjunto de estrategias que operan paralelamente al derecho. *Cfr.*: Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción. Op. Cit.*, p. 356.

⁵¹⁶ Michel Foucault. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). Op. Cit.*, p. 46.

⁵¹⁷ Michel Foucault. «La “Gubernamentalidad”». *Op. Cit.*, p. 195.

⁵¹⁸ *Idem.*

7.3 La medicalización de la sociedad

Hemos mencionado, con anterioridad, que el siglo XVIII señala el nacimiento de un fenómeno social nuevo: la población. Este hecho supuso que el viejo tema del arte de gobernar se recompusiera en un nuevo registro. Pero también significó que los mecanismos de poder se adecuaron a nuevas exigencias de normalización. Dados estos procesos, se comprende que la salud y el bienestar físico de la población se convirtiesen en uno de los objetivos esenciales del poder político. Lo que se tradujo, además, en que la medicina abandonara el modelo asistencialista en el tratamiento de la enfermedad, característico del siglo XVII, para articularse desde el siglo XVIII como una verdadera tecnología del cuerpo social. En tal sentido, la medicina cumplirá un papel decisivo en la *producción biopolítica* de la sociedad moderna.

La acumulación de hombres durante el siglo XVIII impone la necesidad de coordinar e integrar este crecimiento poblacional con el desarrollo del aparato de producción y plantea la exigencia de diseñar formulas más eficaces de control político⁵¹⁹. La población no es solamente un problema teórico, sino también un dilema técnico que demanda procedimientos de intervención y modificación; tales como las estimaciones demográficas, el cálculo de la pirámide de edades, las tasas de morbilidad o los estudios sobre la relación entre el aumento de la riqueza y el incremento de la población. En todo este horizonte de preocupaciones, los cuerpos aparecen como focos de una serie de inquietudes: pueden ser escasos o numerosos, dóciles o insumisos, fuertes o débiles, más o menos útiles, más o menos probables de muerte o enfermedad, etcétera⁵²⁰. Debe, por tanto, desplegarse una gestión económica de estos rasgos biológicos que asegure principalmente el incremento constante de la utilidad de los cuerpos. Durante el siglo XVIII, dicha gestión económica se encomienda a la intervención de la infancia y la medicalización de la familia, y a la promoción de la higiene y el funcionamiento de la medicina como instancia de control social.

Respecto a la primera de estas dimensiones, cabe señalar que el problema de la infancia no se reduce a la cuestión del mayor o menor número de nacimientos⁵²¹. No basta con que se produzca una tasa óptima de natalidad, sino que es preciso administrar correctamente toda una etapa de la vida que se inicia en el seno de la familia y que se prolonga hasta la edad adulta. Se trata de la *invención de la noción de infancia* como etapa específica y dotada de finalidad, descubrimiento ventajoso que permite organizar una serie de fenómenos y legitimar un conjunto de intervenciones.

⁵¹⁹ Michel Foucault. «La Política de la Salud en el Siglo XVIII» («La Politique de la Santé au XVIIIe Siècle». *Les Machines à Guérir. Aux Origines de l'Hôpital Moderne: Dossiers et Documents*. París: Institut de l'Environnement, 1976, pp. 11-21), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II. Op. Cit.*, p. 332.

⁵²⁰ *Ib.*, p. 333.

⁵²¹ *Idem.*

En tal sentido, la cuestión de la infancia conduce a una nueva codificación de las relaciones entre padres e hijos. La familia se convierte en **«el blanco de una magna empresa de aculturación médica»**⁵²², que la comprende como un entorno cuya función decisiva es el cuidado y el mantenimiento del cuerpo del niño. Dentro de esta lógica, la relación conyugal deja de ser el modo de articular una alianza entre dos ascendencias, para convertirse fundamentalmente en un mecanismo que debe generar las condiciones para el perfecto desarrollo y la madurez del niño.

Desde el siglo XVIII, la organización de la familia se configura como un problema decisivo, que le corresponde enfrentar, como primer responsable, a la política médica. En palabras de Jacques Donzelot, se produce una unión de medicina y familia que reorganiza la vida familiar en tres direcciones: la familia es aislada de todos los medios o contextos que pueden perjudicarla, la madre es convertida en elemento central por su utilidad educativa, y la familia es estructurada médicamente contra las antiguas enseñanzas, la disciplina religiosa y el hábito del internado⁵²³. En suma, la familia es transformada en un campo privilegiado de la intervención *biopolítica*, la herramienta perfecta en la administración de la salud y la fuerza de los cuerpos.

Este mecanismo debe proliferar, lo que explica la campaña de las asociaciones filantrópicas en los siglos XVIII y XIX tendiente a la *familiarización* de las capas populares⁵²⁴. Se promueve el matrimonio, la enseñanza de la higiene doméstica, la instauración del reposo dominical y familiar pero, sobretodo, la construcción de la vivienda social como espacio sanitario⁵²⁵. La familia, para cumplir con su función dentro del dispositivo *biopolítico*, debe actuar en un espacio cuya extensión impida la irrupción de extraños, facilite la separación de padres e hijos, y haga posible la vigilancia de estos últimos por parte de sus progenitores. Hay que acabar con las aglomeraciones peligrosas y con las uniones ilícitas que caracterizan a las clases pobres.

La *familiarización de la sociedad* penetra de modo distinto en la burguesía y en los sectores populares, produciendo dos clases de familia, dos tipos de madre y dos formas de infancia. En efecto, la familia burguesa se constituye por una suerte de *estrechamiento táctico* de sus miembros, en atención a la represión o el control de una amenaza interior: los domésticos⁵²⁶. Al respecto, se le asigna a la madre una serie de tareas educativas e higiénicas que, además, le permiten establecer un puente entre su rol familiar y su actividad social de asistencia y

⁵²² Michel Foucault. «La Política de la Salud en el Siglo XVIII». *Op. Cit.*, p. 334.

⁵²³ Jacques Donzelot. *La Policía de las Familias*. Valencia: Pre-Textos, 1990, p. 21 y 22. Donzelot es un sociólogo que participó activamente durante los años setenta, junto a Foucault y Deleuze, en el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP).

⁵²⁴ *Ib.*, p. 34.

⁵²⁵ *Ib.*, p. 42 y 43.

⁵²⁶ *Ib.*, p. 46.

misionado. En cuanto al niño, se traza un cordón sanitario a su alrededor que delimita y protege su campo de desarrollo⁵²⁷.

Por otra parte, la familia popular se constituye a partir de la proyección, en cada uno de sus miembros, de una *relación de vigilancia* entre todos respecto al exterior (el bar, la calle, los amigos). Se trata de romper las conexiones entre la familia y un entorno social peligroso, por lo que la madre no tendrá ninguna labor de difusión social, sino el trabajo de controlar la *retracción social* de su marido y de sus hijos⁵²⁸. De igual modo, el niño pobre será objeto de vigilancia más que de protección, entendiendo el uso de su libertad como el mayor peligro para su bienestar⁵²⁹.

De todo esto, se desprende una doble interpretación del papel de la familia. Por un lado, es la instancia que garantiza la configuración de la infancia normal; pero, por otro lado, es el ámbito de difícil estructuración que resulta responsable de la degradación moral de sus miembros. La *familiarización* es siempre un proceso complejo de efectuarse y que resulta incompleto. De ahí que, a fines del siglo XIX, la escuela aparezca como una alternativa de difusión de la norma frente a la actividad arbitraria de la familia⁵³⁰.

En el diseño de una nueva escuela y de la doctrina de la enseñanza obligatoria, subyace el esfuerzo por resolver las dificultades de organización de la vida infantil que se atribuían a la familia. Se trata de responder al problema de abandono y pobreza que afectaba a los niños de las clases trabajadoras, pero también de intentar romper los lazos iniciáticos adulto-niño que se desarrollan naturalmente en los sectores populares⁵³¹. Es decir, hay un empeño por reforzar los procesos de *familiarización*, que buscan la normalización de los individuos y la neutralización sociopolítica de una clase, mediante el uso instrumental de la escuela.

No obstante, la escolarización no es la única modalidad que ha existido de intervención sobre la familia. Desde finales del siglo XIX, se ha organizado un *dispositivo tutelar* de la familia que transfiere la soberanía de la «familia moralmente insuficiente», responsable de la infancia anormal, a estructuras filantrópicas, jurídicas y médicas que intentan rescatar la seguridad, la salud o la moralidad de los niños⁵³². La figura del delito infantil o de la niñez anormal permite que los padres puedan ser sustituidos como autoridad o ser incorporados a una trama de vigilancia y disciplina que asistentes sociales o psiquiatras ponen en práctica. El *complejo tutelar* aborda la familia popular desactivando su potencialidad sociopolítica, introduciendo en ella mecanismos de integración social mediante un sin número de estrategias que más que reposar sobre la instancia familiar, *la hacen actuar*⁵³³. Puede concluirse, por ende, que en la era de la

⁵²⁷ *Ib.*, p. 47.

⁵²⁸ *Idem.*

⁵²⁹ Jacques Donzelot. *La Policía de las Familias. Op. Cit.*, p. 48.

⁵³⁰ *Ib.*, p. 75.

⁵³¹ *Ib.*, p. 80 y 81.

⁵³² *Ib.*, p. 85.

⁵³³ *Ib.*, p. 94 y 95.

biopolítica la familia funciona como un mecanismo en la preservación, el control y la producción de la vida.

Pero, además, junto con la gestión económica, administrativa y médica de la infancia y de la familia hay, desde el siglo XVIII, una segunda dimensión biopolítica que se refiere a la difusión de la higiene y a la exploración de nuevos campos de intervención por parte de la medicina. La higiene adquiere la connotación de problema público asociado a las epidemias, la morbilidad, la duración media de la vida y la mortalidad. Se valora la puesta en práctica de un régimen de salud de la población que consolide un estado de higiene colectiva en el que tales problemas desaparezcan.

Para la consecución de este propósito se hacen precisas una serie de intervenciones de la medicina. Primero, sobre el espacio urbano, para la mejora de las condiciones de salubridad en la ciudad⁵³⁴. Después, sobre los focos privilegiados de la enfermedad: las prisiones, los navíos o los hospitales⁵³⁵. Finalmente, sobre la masa extensa de la población, producto de la incorporación de la medicina en cuanto técnica de salud en instancias administrativas y de poder real sobre los individuos. Esta última modalidad de intervención produjo dos efectos importantes: la *formación de un saber médico administrativo* que sirvió de núcleo originario a la economía social y a la sociología del siglo XIX; y la *articulación de un ámbito político-médico* de incidencia sobre una población, que se vio encuadrada en una serie de prescripciones no sólo limitadas a la enfermedad, sino que orientadas también al comportamiento⁵³⁶.

En este contexto, cabe inscribir la crítica dirigida a la institución hospitalaria. La aparición de la población, la organización de la familia como instancia de medicalización y la constitución de un aparato médico-administrativo conducente al control social, son los factores que explican un esfuerzo por sustituir al hospital que acabará con su reforma tecnológica⁵³⁷. Antes del siglo XVIII, el hospital fue una institución de notable importancia para la vida urbana, pero no cumplió en ningún sentido las funciones de una institución médica⁵³⁸. Foucault ya señalaba en *La Historia de la Locura*, que el hospital durante el siglo XVII fue esencialmente una institución de separación y exclusión de los individuos peligrosos: pobres, enfermos, delincuentes o locos⁵³⁹. El hospital representó un espacio de mezcla y confusión de las vidas rechazadas y marginales; no fue un espacio curativo ni albergó funciones médicas. Entre sus paredes no se escribía ninguna historia de la sanación, sino exclusivamente relatos de castigo y espera de la muerte.

⁵³⁴ Michel Foucault. «La Política de la Salud en el Siglo XVIII». *Op. Cit.*, p. 336 y 337.

⁵³⁵ *Ib.*, p. 337.

⁵³⁶ *Ib.*, p. 337 y 338.

⁵³⁷ *Ib.*, p. 338.

⁵³⁸ Michel Foucault. «La Incorporación del Hospital en la Tecnología Moderna» («La Incorporación del Hospital en la Tecnología Moderna». Conferencia de 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, año 4, N° 10, Mayo-Agosto de 1978, pp. 93-104), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales – Vol. III. Op. Cit.*, p. 99.

⁵³⁹ Este punto ya fue desarrollado en la primera parte de nuestra investigación, en el capítulo II.

Es más, antes del siglo XVIII, la práctica médica no fue en absoluto hospitalaria⁵⁴⁰. Se trató, más bien, de un ejercicio ligado al individuo que se desarrollaba como una batalla entre naturaleza y enfermedad, dentro de la cual el médico operaba como un aliado de la primera⁵⁴¹. Nada de internamiento del paciente en un espacio analítico, nada de observaciones y registros sistemáticos de la evolución de una patología. El hospital y la medicina constituyeron campos separados, que solamente comienzan a converger con la eliminación del desorden característico del espacio hospitalario. Este proceso se inicia en los hospitales marítimos y militares, como consecuencia de una reorganización reglamentaria que introduce en ellos un control interno estricto⁵⁴².

Por otro lado, los nuevos fenómenos de población y las nuevas formas de producción introducen modificaciones sustanciales en las políticas de asistencia de la pobreza, lo que se traduce en un recorte analítico de la masa humana que habita el hospital. Hay una profunda necesidad de producir un nuevo ordenamiento estructural del hospital, para lo cual se incorporaran a él una serie de técnicas disciplinarias provenientes del ejército y de la escuela. Estas son: la distribución espacial de los individuos, el control de las acciones en el nivel de su desarrollo y no de su resultado, la vigilancia constante y el registro continuo⁵⁴³. Todos estos procesos sociopolíticos se vieron acompañados, además, por una transformación científica de la práctica médica. El sistema epistémico del siglo XVIII determinó que la intervención médica ya no tenía por objeto la enfermedad propiamente tal, sino el medio ambiente que condiciona el evento patógeno⁵⁴⁴.

Así pues, en el cruce de una tecnología disciplinaria y de una inquietud médica por el medio ambiente, se generó un espacio ordenado y vigilado que distribuye a los enfermos y a las enfermedades y que controla los flujos de individuos tanto como la circulación del aire, del agua o de la temperatura. De este modo, a fines del siglo XVIII, nace el espacio terapéutico que conocemos como *hospital moderno*. Las características de dicho lugar curativo son claramente identificadas por Foucault: nuevo diseño del espacio hospitalario que consiste en la creación en torno de cada enfermo de un espacio individualizado, modificable según la evolución de la enfermedad⁵⁴⁵; concentración en manos del médico de todo el poder dentro de la organización hospitalaria, desplazando a la autoridad del personal religioso⁵⁴⁶; formación de un sistema de registro permanente de todo lo que acontece, que será decisivo para la producción de un conocimiento específico⁵⁴⁷.

En efecto, la utilización de métodos de identificación, las anotaciones y la circulación de datos e informaciones, hacen del hospital un archivo documental y,

⁵⁴⁰ Michel Foucault. «La Incorporación del Hospital en la Tecnología Moderna». *Op. Cit.*, p. 100.

⁵⁴¹ *Ib.*, p. 101.

⁵⁴² *Idem* ss.

⁵⁴³ Michel Foucault. «La Incorporación del Hospital en la Tecnología Moderna». *Op. Cit.*, p. 104 y 105.

⁵⁴⁴ *Ib.*, p. 106.

⁵⁴⁵ *Ib.*, p. 107.

⁵⁴⁶ *Ib.*, p. 107 y 108.

⁵⁴⁷ *Ib.*, p. 109.

con ello, un lugar de elaboración del saber médico. En tal sentido, se puede concluir que, en la era del *biopoder*, el hospital llega a convertirse en una tecnología fundamental, puesto que producto de sus mecanismos de observación y de registro es capaz de construir un saber acerca de la población. En palabras de Foucault: **«gracias a la tecnología hospitalaria, el individuo y la población se presentan simultáneamente como objetos de saber y de intervención de la medicina»**⁵⁴⁸.

Toda esta evolución del hospital, demuestra que la medicina moderna no es una medicina individualista, sino una medicina social que se configura como una tecnología de la población. El desarrollo del capitalismo durante los siglos XVIII y XIX ha exigido mecanismos de coerción social que no han operado exclusivamente en un nivel ideológico, sino que también han penetrado en el nivel de los cuerpos. Dice Foucault: **«para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal»**⁵⁴⁹. En dicho período, entonces, era preciso apoderarse del cuerpo en función de la fuerza de trabajo y, dentro de dicha operación compleja, la medicina constituyó un instrumento privilegiado como estrategia *biopolítica*. En esta formación de la medicina social, el filósofo francés describe tres modelos que se han desarrollado en distintos países europeos durante los siglos XVIII y XIX: la medicina de Estado, la medicina urbana y la medicina de la fuerza de trabajo.

La medicina de Estado se desarrolla a fines del siglo XVIII en Alemania. Se origina en el marco de una preocupación por la mejora de la salud pública y se concreta en una policía médica. Esta última instancia tiene por objeto la observación exhaustiva de la morbilidad, la normalización de la práctica y del saber médico, la constitución de una organización administrativa para controlar a los médicos y la creación de funcionarios médicos con responsabilidad sobre una región y sobre un sector de la población⁵⁵⁰. Ahora bien, no se busca alcanzar con esta serie de políticas una intervención más eficiente de los cuerpos como fuerza de trabajo. El interés de la medicina de Estado reside, más bien, en los individuos como fuerza que constituye al Estado y como dinamismo que lo asegura frente a los conflictos con otras naciones.

La medicina urbana, por otro lado, funcionó principalmente en Francia como un efecto de la expansión de las ciudades⁵⁵¹. El factor demográfico, sumado a la proliferación de las pestes, generó una inquietud político-sanitaria respecto a la ciudad, sus habitantes y sus aglomeraciones. Desde la edad media existía un modelo de intervención sanitaria de la ciudad apestada que era el *estado de cuarentena*, en dónde se articulaban técnicas de localización de personas, sectorización, vigilancia, información, desinfección y revisión exhaustiva⁵⁵². Este plan de cuarentena se constituyó en el ideal político-médico del siglo XVIII. De hecho, la medicina

⁵⁴⁸ *Ib.*, p. 110.

⁵⁴⁹ Michel Foucault. «Nacimiento de la Medicina Social» («El Nacimiento de la Medicina Social». Conferencia de 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, N° 6, Enero-Abril de 1977, pp. 89-108), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II. Op. Cit.*, p. 366.

⁵⁵⁰ *Ib.*, p. 369 y 370.

⁵⁵¹ *Ib.*, 371.

⁵⁵² *Ib.*, p. 373 y 374.

urbana supuso un perfeccionamiento del esquema de la cuarentena que se dirigió a la consecución de tres objetivos principales.

En primer lugar, se estudiaron los lugares de acumulación y de amontonamiento de desechos en el espacio urbano, que podían ser agentes de desencadenamiento de la enfermedad⁵⁵³. Luego, se analizó e intentó controlar los procesos de circulación del agua y del aire; y finalmente, se organizaron las distribuciones y las seriaciones de elementos y lugares esenciales para la vida⁵⁵⁴. Es importante destacar, en todo esto, la importancia de la medicina urbana para el cruce de la práctica médica con la ciencia físico-química y para el desarrollo del concepto de medio ambiente y la aparición de la noción de salubridad⁵⁵⁵.

Así pues, la *medicalización de la sociedad* ha operado en el nivel del Estado y de la ciudad. Pero también lo ha hecho en el nivel de los pobres y de los trabajadores, en lo que puede denominarse como medicina de la fuerza de trabajo⁵⁵⁶. Esta forma de medicina social se desarrolla durante el siglo XIX, principalmente en Inglaterra, como consecuencia del aumento de la clase proletaria y del incremento paralelo del peligro político que representaban los sectores pobres de la población. La medicina de la fuerza de trabajo consistió en una intervención de la pobreza que perseguía garantizar sus necesidades de salud. Para dicha meta se recurrió a la vacunación masiva, a la organización de un registro de epidemias y a la localización y destrucción de lugares insalubres⁵⁵⁷. De este modo, se intentó asegurar un control de la salud y del cuerpo de los pobres, cuya verdadera finalidad última era convertir estas masas de población en una fuerza de trabajo más apta y duradera y en una fuerza política inocua y sin riesgo para la burguesía.

En suma, la medicina social se ha ido configurando en un campo de intervención estatal, urbano y popular. Dentro de dichos procesos, la *medicalización* de la sociedad ha ido desarrollando estrategias, descubriendo nociones útiles, generando formas de saber y vislumbrando nuevos espacios de ingerencia. Todo esto dibuja el paisaje *biopolítico* entre los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, según Foucault, la deriva de la *medicalización* sufre al menos cuatro modificaciones o readecuaciones importantes durante el siglo XX.

Primero, la función del Estado de garantizar la salud de los individuos en beneficio de la preservación de su propia fuerza física, su fuerza de trabajo y su capacidad de producción, se transforma en el derecho del hombre a mantener su

⁵⁵³ Un ejemplo de esto es la política de los cementerios en el siglo XVIII. Estos son desplazados, en este período, a la periferia de la ciudad. Se procede a la individualización del cadáver, del ataúd y de la tumba. Todo ello por razones sanitarias y no religiosas. Cfr.: Michel Foucault. «Nacimiento de la Medicina Social». *Op. Cit.*, p. 375.

⁵⁵⁴ *Ib.*, p. 377.

⁵⁵⁵ *Ib.*, p. 378 y 379. Cabe precisar que el concepto de *salubridad* se refiere al estado del medio ambiente como base material y social que hace posible una mejor salud de la población. Por ende, se diferencia de la noción de *salud* que alude al bienestar concreto biológico y médico de uno o varios individuos. Asimismo, la noción de *higiene pública* se distingue de las dos anteriores, puesto que se refiere a la técnica de control y de modificación política y científica del medio con el objetivo del mejoramiento de la salud general de la población.

⁵⁵⁶ Michel Foucault. «Nacimiento de la Medicina Social». *Op. Cit.*, p. 380.

⁵⁵⁷ *Ib.*, p. 382.

cuerpo en buena salud como objetivo de la acción estatal⁵⁵⁸. Para Foucault, se trata de una inversión en la que **«el concepto del individuo sano al servicio del Estado es sustituido por el del Estado al servicio del individuo que goza de buena salud»**⁵⁵⁹. Segundo, como consecuencia de esta inversión de las relaciones entre individuo y Estado, la preponderancia del concepto de higiene en la literatura y en la administración médica del siglo XIX deja espacio al *derecho a estar enfermo* y a la interrupción legítima del trabajo⁵⁶⁰.

Tercero, los gastos dedicados a la salud, los costos de la interrupción del trabajo y el cálculo de los riesgos que afectan al bienestar físico de los individuos, determinan un nuevo horizonte de preocupaciones que ingresan en el campo de la macroeconomía⁵⁶¹. Cuarto, dado que la salud se constituye en una variable macroeconómica, se convierte también en un foco de luchas y debates políticos⁵⁶². Este último fenómeno se desarrolla después de la Segunda Guerra Mundial y encuentra su núcleo polémico en la cuestión de las políticas de seguridad social.

Estas readecuaciones y desplazamientos del siglo XX demuestran la extensión imparable del paradigma médico de nuestra cultura. La incorporación de la medicina al dispositivo *biopolítico* ha sido la causa de un desarrollo acelerado de la misma. En efecto, durante el siglo XX asistimos a un proceso amplio e ilimitado de *medicalización* y a una profundización del *régimen de somatocracia* que se viene preparando en la sociedad moderna desde el siglo XVIII⁵⁶³. En dicho régimen, según Foucault, el cuidado del cuerpo, la salud física y la inquietud por la enfermedad resultan especialmente decisivas. Los espacios en los que se aplica la intervención médica ya no se reducen a las enfermedades, los malestares o la demanda de los pacientes.

Ahora, por el contrario, la medicina se impone por un acto de autoridad (por ejemplo, con el requisito de examen médico para un contrato laboral o con el examen psiquiátrico del delincuente) y su objeto no guarda relación solamente con la enfermedad, sino con un concepto amplio y difuso de salud (por ejemplo, la intervención médica se dirige a la sexualidad y al territorio de las anomalías). Todo esto permite concluir que la medicina ha llegado a adquirir un **«poder autoritario con funciones normalizadoras que excede con mucho la existencia de enfermedades y la demanda del enfermo»**⁵⁶⁴. Los médicos y su saber son protagonistas fundamentales en la invención de la sociedad normalizadora.

⁵⁵⁸ Michel Foucault. «¿Crisis de la Medicina o Crisis de la Antimedicina?» («¿Crisis de un Modelo de Medicina?»). Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, N°3, Enero-Abril de 1976, pp. 197-209), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II. Op. Cit.*, p. 344.

⁵⁵⁹ *Idem.*

⁵⁶⁰ Michel Foucault. «¿Crisis de la Medicina o Crisis de la Antimedicina?». *Op. Cit.*, p. 344.

⁵⁶¹ *Ib.*, p. 344 y 345.

⁵⁶² *Ib.*, p. 345.

⁵⁶³ *Ib.*, p. 346.

⁵⁶⁴ *Ib.*, p. 353.

Este proceso contemporáneo de *medicalización* indefinida, supone la imposibilidad de encontrar un territorio externo a los códigos médicos⁵⁶⁵. Tal fenómeno implica, a su vez, un desplazamiento en las relaciones entre medicina y economía. Como ya señalamos, en el siglo XVIII la medicina y la salud irrumpen como problemas económicos que exigen una administración política de los cuerpos que proporcione y asegure una fuerza de trabajo adecuada. Sin embargo, en el siglo XX, la medicina deja de ser un mero instrumento del aparato económico para penetrarlo y transformarse en uno de sus componentes. Se descubre que la medicina produce por sí misma riqueza, dado que la salud representa un deseo para unos y un lujo para otros⁵⁶⁶. La salud, entonces, pasa a ser comprendida como un bien de consumo. Dicho de otro modo, el extenso proceso de utilización *biopolítica* de la medicina desemboca en el siglo XX en una incorporación de la salud al juego del mercado, con sus agentes de producción (laboratorios, farmacéuticas, médicos, clínicas, aseguradoras) y con sus consumidores (los enfermos reales y los enfermos potenciales que somos todos).

Esta introducción del cuerpo humano y de la salud en el sistema de consumo produce una serie de efectos perversos. En primer lugar, se genera una demanda infinita y una insatisfacción generalizada del cliente, ya que el aumento del consumo médico no supone una mejora del nivel de salud, a diferencia de como es prometido; ni el mercado de la salud puede operar con toda la lógica con que actúan otras formas de consumo⁵⁶⁷. Esto determinará el desarrollo de una oferta de consumo fronteriza con respecto a la medicina, que asegura nuevas experiencias del bienestar físico, otras alternativas nutritivas y otros modos de estilización de los cuerpos⁵⁶⁸.

Por otro lado, el tratamiento de la salud como bien de consumo, produce unos enormes beneficios económicos para las empresas farmacéuticas. En este último caso, los médicos operan como un eslabón y un mediador dentro de un sistema de consumo que tiene a la industria farmacéutica en un extremo y a la demanda infinita del cliente en el otro⁵⁶⁹. Así, los médicos se transforman de principales agentes de la *medicalización*, en simples distribuidores de medicamentos dentro del mercado del sufrimiento y de la salud prometida.

En resumen, la *medicalización* de la sociedad, entre los siglos XVIII y XX, ha significado un tránsito desde el imperativo del control de la pobreza hasta el mecanismo complejo de la producción de consumidores. Hoy la *medicalización* funciona con autonomía respecto de la medicina, de los funcionarios médicos y de las instituciones de salud, porque sus lógicas circulan por todo el tejido social como

⁵⁶⁵ *Ib.*, p. 354 y 355.

⁵⁶⁶ *Ib.*, p. 357.

⁵⁶⁷ El mercado de la salud no puede operar con la misma lógica de cualquier bien de consumo porque encuentra diversos obstáculos y dificultades, ya sea de carácter moral o político. Sin embargo, eso no quiere decir que no lo intente y que a veces llegue muy lejos en dicha pretensión.

⁵⁶⁸ Me refiero a toda la oferta para una vida sana que nos bombardea a través de la publicidad y los medios de comunicación.

⁵⁶⁹ *Ib.*, p. 360.

una mercancía más entre otras. Esto ha sido consecuencia de un proceso general de desarrollo y permanente transformación del *dispositivo biopolítico*. En efecto, desde su génesis hasta el presente, la *biopolítica* se ha servido de los discursos y de las tecnologías médicas, de la intervención de la infancia y de la familia, del aparato hospitalario y de los sistemas de consumo, para conquistar nuevas formas de apropiación política de la vida. En la utilización de todos esos recursos, ha perseguido la incorporación de los individuos y de los cuerpos al aparato de producción y consumo capitalistas. Es decir, la *biopolítica* se ha rearticulado y reforzado, una y otra vez en la historia, haciendo de la vida el lugar de una batalla.

7.4 Biopolítica y modernidad tardía

El dispositivo de *biopoder*, que se halla íntimamente ligado a los procesos de desarrollo del capitalismo y que determina las características fundamentales de la sociedad moderna, ha sufrido importantes transformaciones en las últimas décadas. En tal sentido, es posible identificar la génesis de una nueva lógica social y económica en la modernidad, que se encuentra asociada a las actuales formas de dominación política en la era de la globalización. Esta modernidad tardía, que se distingue por una serie de fenómenos complejos y por el ritmo acelerado de sus cambios, constituye un horizonte que la investigación foucaultiana no alcanzó a conocer.

La muerte del filósofo, en el año 1984, impidió que éste situara cuestiones como el análisis de la sociedad disciplinaria o la noción de *biopolítica*, en relación con el problema contemporáneo del capitalismo globalizado. Sin embargo, Foucault logró vislumbrar, a fines de los años setenta, la presencia y el avance silencioso de una *nueva economía del poder*. Aún más, podría afirmarse que los análisis que hoy identifican las lógicas de esta modernidad tardía han llegado a ser posibles gracias a las líneas de investigación que abrió ese trabajo precursor del filósofo francés.

Foucault siempre defendió la hipótesis de que las relaciones de poder poseían como atributo una movilidad y una heterogénea organización a través de la historia. De ahí que Deleuze sostenga que la obra foucaultiana realiza mapas o cartografías de estas diversas constelaciones del poder, o lo que es lo mismo: un diagrama que expone las relaciones de fuerza que constituyen el poder⁵⁷⁰. El diagrama es un mapa de densidad e intensidad que describe una multiplicidad espacio-temporal. Se pueden concebir un sin número de ellos, producto de su inestabilidad, su capacidad de mutación y su mezcla⁵⁷¹. Además, el diagrama está en devenir, movimiento que no se debe a un sujeto de la historia. El diagrama solamente dibuja un escenario dinámico de fuerzas en el que se produce la realidad

⁵⁷⁰ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 63.

⁵⁷¹ *Ib.*, p. 61.

y se diseña la verdad. Así, por ejemplo, la *tecnología disciplinaria* corresponde a un diagrama de las relaciones de poder y como tal, se encuentra sujeta a un devenir específico. De manera similar, las transformaciones del capitalismo globalizado en la modernidad tardía deberían comprenderse como la más reciente configuración de un diagrama de poder.

Este desplazamiento contemporáneo en el diagrama de las relaciones de poder, puede ilustrarse a partir de una exploración de lo que ha sido el devenir de la sociedad disciplinaria. Como hemos visto, Foucault se detiene extensamente en el estudio de esta tecnología del cuerpo que se desarrolla en los espacios institucionales durante los siglos XVIII y XIX. El panóptico representa el modelo por antonomasia de este sistema de coerción de los cuerpos y de producción de la subjetividad. Las características principales de dicho modelo guardan relación con la introyección de la vigilancia, como medio de reforzar comportamientos, y con la homogeneización de los individuos por la vía de un ejercicio más económico o difuso del poder.

Ahora bien, esta lógica panóptica parece no corresponderse completamente con la actual realización del mercado mundial y con el despliegue de la sociedad del consumo. Mientras el panóptico es un instrumento eficiente para una era en la que la producción se halla referida a un lugar y a un territorio; el mercado mundial se expande hoy en día haciendo evidente la desterritorialización y la destrucción de los lugares. Las nuevas reglas del consumo, en este contexto, desestiman la homogeneidad y reivindican la generación de las diferencias en el menú del mercado.

Bauman ha opuesto al *dispositivo panóptico* de las sociedades disciplinarias, el *dispositivo sinóptico* de las sociedades del consumo⁵⁷². Este último mecanismo funcionaría a un nivel global y se desplegaría a través de los medios de comunicación. Procedería fracturando la localización y el conflicto entre vigilantes y vigilados, para sustituirlo por un medio interactivo global en el que se incorpora a los individuos como observadores. Es decir, al *dispositivo sinóptico* no le interesa la producción de una fuerza de trabajo dócil y útil, sino la elaboración de un sujeto espectador, o lo que es lo mismo: la producción de consumidores. Esto lo hace mediante la difusión y la legitimación comunicacional de un estilo de vida⁵⁷³ y gracias a la proliferación incesante de la diversidad como rasgo principal de la cultura tardo-moderna. Sin embargo, no es más que un simulacro de la diversidad, en la que toda opción ha sido previamente diseñada por la oferta del mercado. Todo es posible en la sociedad del consumo, mientras sea consumo. Como decían Adorno y Horkheimer, a propósito del análisis de la industria cultural moderna, la libertad de elección se revela en todos los sectores como *libertad para siempre lo mismo*⁵⁷⁴.

⁵⁷² Zygmunt Bauman. *La Globalización. Consecuencias Humanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 70. Bauman recoge la noción de sinóptico de un artículo de Thomas Mathiesen: «The Viewer Society: Michel Foucault's "Panopticon" Revisited». *Theoretical Criminology*, 1997, pp. 215-234.

⁵⁷³ *Ib.*, p. 73.

⁵⁷⁴ Max Horkheimer, Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994, p. 212.

Consideramos que este *dispositivo sinóptico* no supone la inexistencia en la actualidad del aparato panóptico, sino que demuestra la irrupción de nuevas formas de poder y de construcción de la subjetividad que se solapan con estrategias y tecnologías más antiguas. Para Deleuze, este fenómeno se explicaría por un tránsito de la *sociedad disciplinaria* que Foucault describió a la *sociedad de control* que caracteriza a la modernidad tardía⁵⁷⁵.

La primera corresponde a una fase temprana del capitalismo, en la que el dominio social se sustenta en dispositivos y tecnologías de incentivo de la eficacia e incremento de la productividad que establecen parámetros de normalidad y sancionan cualquier eventual desviación. La segunda se caracteriza por el despliegue de unos mecanismos de coerción que **«se vuelven aún más democráticos, aún más inmanentes al campo social, y se distribuyen completamente, por los cerebros y los cuerpos de los ciudadanos»**⁵⁷⁶. En la *sociedad de control*, las dinámicas de integración y exclusión que articulan las relaciones de poder, son interiorizadas por los sujetos, y se generaliza el efecto de los aparatos normalizantes de la disciplinabilidad por vías que trascienden los espacios institucionales para involucrar redes de información y comunicación, sistemas de asistencia social o actividades controladas.

Existen, pues, tres niveles en los cuales la *sociedad de control* introduce transformaciones o readecuaciones importantes respecto a modelos de dominación anteriores. En el primero, la modernidad tardía evidencia una *crisis de las instituciones sociales* que son las que constituyen la sociedad disciplinaria (escuela, familia, fábrica) y, a partir de ahí, exige una articulación distinta de la sujeción. Ésta ya no puede consistir en la apropiación del espacio y del tiempo de una masa reducida de individuos en un territorio delimitado. La función normalizadora de las instituciones se desterritorializa y se extiende al conjunto del campo social. En tal sentido, la crisis de las instituciones no representa un obstáculo para el desarrollo de las formas de sujeción, sino un evento que allana el espacio social moderno para el desenvolvimiento de las redes de la *sociedad de control*. Por eso, la función de producción de la subjetividad, que era la propiedad principal de las instituciones sociales, sufre modificaciones. No se trata de que dicha función desaparezca con la crisis de tales instituciones. Por más que parezca paradójico, estas instituciones producen subjetividad de manera cada vez más intensa⁵⁷⁷.

Esto último nos permite referirnos al segundo nivel de transformación: *la elaboración y el diseño de los sujetos*. En la modernidad tardía, los procesos normalizadores son conducidos a un punto extremo en el que toda subjetividad se reconoce como artificial. Las instituciones siguen siendo, pese a su descrédito, fábricas de procesos de subjetivación que ahora las rebasan y con respecto a los cuales no pueden cumplir un rol monopólico. Es decir, hoy la producción de

⁵⁷⁵ Gilles Deleuze. «Post-scriptum sobre las Sociedades de Control», en: Gilles Deleuze. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995, p. 277 ss.

⁵⁷⁶ Michael Hardt, Antonio Negri. *Imperio*. Op. Cit., p. 38.

⁵⁷⁷ *Ib.*, p. 186.

subjetividad tiende a no estar limitada a ningún lugar específico. Su expansión indefinida la hace residir en todas partes. Dicha indefinición del lugar de producción se corresponde con la indeterminación de la forma de las subjetividades producidas⁵⁷⁸.

En efecto, los sistemas de poder industrial y financiero de la actualidad producen, junto con mercancías, subjetividades polimorfos que deben lograr incorporarse al circuito del consumo. En esta labor, los principales agentes se hallan en la industria de la comunicación, cuya capacidad de controlar y dirigir lo imaginario representa un instrumento de máxima eficiencia en la construcción de sujetos y en la legitimación del modelo. Por eso, ya no se trata meramente de una individualidad sometida como fuerza de trabajo. No se recurre a una producción local o al uso exclusivo de tecnologías que impactan en los cuerpos, ni tampoco se busca la homogeneidad de los sujetos. En concreto, la producción de subjetividad en la *sociedad de control*, se dirige cada vez más a la fuerza inmaterial. Su lógica es global, su estrategia incorpora lo imaginario y su efecto es la multiplicación de las diferencias.

El tercer nivel de transformación, entonces, guarda relación con la *dimensión del trabajo y la producción material de la vida*. Según Hardt y Negri, la figura de la fuerza inmaterial que se dedica a tareas relacionadas con la comunicación, la cooperación, la producción y reproducción de afectos, adquiere una posición cada vez más fundamental en el esquema de producción del capitalismo globalizado⁵⁷⁹. En tal sentido, la lógica del disciplinamiento se muestra insuficiente ya que obedece a un tratamiento cerrado, geométrico y cuantitativo que atraviesa las conciencias y los cuerpos en función de actividades precisas y acotadas, no siendo capaz de una absorción radical y completa de las vidas individuales. Por tanto, esta lógica debe ser desestimada cuando las condiciones de producción ya no se sostienen exclusivamente en el uso de mano de obra y en la manufactura industrial, sino en la automatización, la informatización y la movilidad del capital financiero.

Se requiere una integración completa de los hombres a esta nueva organización, un control profundo y exhaustivo de las conciencias y de los cuerpos, porque el capitalismo encuentra su reproducción y su potencial desarrollo en cada rincón de la sociedad y de la vida. La explotación durante el tiempo de trabajo industrial, debe dar paso a una expropiación total de la vida de los hombres, que es donde el mercado internacional del capital ha encontrado nuevas plusvalías⁵⁸⁰ y una condición «sine qua non» para su subsistencia. Como lo señala Debord, la mentalidad de la clase dominante se invierte cuando el grado de abundancia alcanzado por la producción de mercancías exige una colaboración suplementaria

⁵⁷⁸ *Ib.*, p. 187.

⁵⁷⁹ *Ib.*, p. 64.

⁵⁸⁰ José Luis Pardo. «Espectros del 68. Prólogo a *La Sociedad del Espectáculo*», en: Guy Debord. *La Sociedad del Espectáculo*. Valencia: Pre-Textos, 1999, p. 12.

por parte del obrero y, entonces, se le deja de considerar como simple fuerza de trabajo para empezar a tratarle en su «humanidad»⁵⁸¹.

Sin embargo, la independencia del capital respecto de los condicionamientos de la fuerza de trabajo posibilita, al mismo tiempo, una *prescindibilidad del individuo* que es directamente proporcional con las capacidades de automatización del sistema⁵⁸². Todos los sujetos son necesarios, pero cada uno de ellos es reemplazable y la única manera de subsistir es imponerse sobre el otro. Esto se traduce en una intensificación de las relaciones de competitividad que, además, retroalimenta la eficacia y la rentabilidad de los mecanismos del mercado. La violencia y el resentimiento se exacerban dentro de las relaciones sociales y la relación con uno mismo se ve transida por la frustración, la angustia y la impotencia⁵⁸³.

En este orden, aquellos que no participan de las nuevas modalidades de producción o que son expulsados de las mismas, constituyen una masa marginal que no será objeto de represión ni de intervencionismo asistencial. En palabras de Robert Castel, el nuevo modelo de control no intenta arrancar del cuerpo social los elementos indeseables ni tampoco pretende reintegrarlos mediante intervenciones correctoras o terapéuticas. Lo que se persigue es *asignar destinos sociales* diferentes a los individuos, en función de sus capacidades de competitividad y de sus potencialidades de rentabilidad. Es decir, así como el sistema diseña sectores que responden a la racionalidad económica, también construye sectores de marginalidad que operan como papeleras para todo aquello que no pueda ingresar en los circuitos de intercambios intensivos⁵⁸⁴. La *sociedad de control* acondiciona nichos de marginalidad hacia los que orienta, gestiona y conduce la trayectoria social de los individuos prescindibles.

No obstante, más allá de estas transformaciones y desplazamientos que hemos descrito entre la *sociedad disciplinaria* y la *sociedad de control*, subyace una misma trama *biopolítica*. Según Hardt y Negri, la *sociedad disciplinaria* encarna los efectos todavía parciales del dispositivo de *biopoder*, puesto que los sujetos no resultan aún completamente subsumidos por esta lógica de administración de la vida. Con el devenir de la *sociedad de control*, el poder se hace, por entero, *biopolítico* y el individuo se integra totalmente y de forma voluntaria como una función más que refuerza el dominio efectivo sobre la vida⁵⁸⁵.

Todo esto no significa, en modo alguno, el fin de la disciplina, sino simplemente implica que sus tecnologías limitadas y acotadas a espacios específicos son extrapoladas al conjunto de la sociedad. La *biopolítica*, en la modernidad tardía,

⁵⁸¹ Guy Debord. *La Sociedad del Espectáculo*. Valencia: Pre-Textos, 1999, p. 55 y 56.

⁵⁸² Susana Murillo. *El Discurso de Foucault: Estado, Locura y Anormalidad en la Construcción del Individuo Moderno*. Op. Cit., p. 226.

⁵⁸³ *Ib.*, p. 227.

⁵⁸⁴ Robert Castel. «De la Peligrosidad al Riesgo». *Actes de Recherche en Sciences Sociales*, Nº 46, 1983, pp. 119-127. Cit.: Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría. «Marginados. De la Sociología de la Desviación a las Nuevas Políticas de Control Social», en: Ramón Máiz (comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Op. Cit., p. 113 y 114.

⁵⁸⁵ Michael Hardt, Antonio Negri. *Imperio*. Op. Cit., p. 39.

ya no se sirve exclusivamente de aparatos puntuales como la medicina o la familia. Su poder de apropiación de la vida se identifica con los mecanismos de acumulación y circulación financiera, que son capaces de estructurar y articular directamente territorios y poblaciones⁵⁸⁶. En dicho proceso, no hay ningún punto externo ni ninguna vida al desnudo que escape al dinero. La *biopolítica* despliega una *monetarización indefinida de la vida*, en una dinámica desterritorializada que brinda al poder el «don de la ubicuidad».

7.5 Nuevo orden interior

En principio, pareciera que todos estos fenómenos de constitución de la *biopolítica* en la modernidad tardía y de superación del modelo disciplinario, no se corresponden con la investigación foucaultiana. Sin embargo, nosotros pensamos que varios de los procesos antes mencionados llegaron a ser advertidos por Foucault, algunos de ellos en una fase muy parcial del desarrollo que alcanzarían con posterioridad. En tal perspectiva, como primera cuestión, hay que tener presente que la noción de gobierno implica el reconocimiento, por parte de Foucault, de un desplazamiento en la trama del *biopoder*: desde un ejercicio sobre el cuerpo individual a una administración del cuerpo-especie. Como hemos mencionado, en el análisis de la *gubernamentalidad*, la articulación de un gobierno de la población incorpora la vieja tecnología disciplinaria y no supone su desaparición.

Ciertamente, el pensador francés asocia el desarrollo de la disciplina a los espacios institucionales, pero en ningún caso estima que sus estrategias se limiten a un efecto local y circunscrito. Esto último es lo que explica que haga referencia a una *sociedad carcelaria* o que distinga entre panóptico y *panoptismo*. El panóptico es un modelo de ejercicio del poder en un espacio institucional, mientras que el *panoptismo* representa la generalización de ese mecanismo de normalización y vigilancia a terrenos ajenos a la cárcel. Por eso, la independencia de los aparatos normalizantes respecto al marco estrecho de las instituciones sociales, es un proceso descrito por Foucault en *Vigilar y Castigar*; y reafirmado, en cuanto a su sentido y orientación, con la tematización del fenómeno de la *gubernamentalidad*.

Es cierto que el pensador francés no tuvo oportunidad de dimensionar los nuevos rostros de la *biopolítica* en el contexto del capitalismo globalizado, pero no cabe duda de que sus indagaciones prepararon las condiciones para que se hiciera posible un análisis preciso del modo de dominación que existe en la modernidad tardía. La idea, por ejemplo, de un poder que se torna cada vez más difuso, menos ligado a un centro y por eso crecientemente efectivo, es un antecedente de la formulación del poder como entidad completamente *biopolítica* y

⁵⁸⁶ *Ib.*, p. 45.

desterritorializada. Asimismo, la concepción de un poder que no solamente coacciona a los individuos, sino que, además, los elabora (función productiva y no sólo represiva del poder), supone un antecedente de la construcción de subjetividades funcionales al mercado global. Por último, el diagnóstico de la crisis de las instituciones, en especial del Estado-nación, como consecuencia de una economía globalizada, puede remitirse en parte a la constatación foucaultiana de la crisis del *Estado providencia* durante los años setenta.

En una intervención en la Universidad de Vincennes, en el año 1978, Foucault señala la existencia de un *nuevo orden interior en la sociedad*, que responde a una crisis en el funcionamiento del Estado. Desde los años setenta, éste parece estar abandonando sus funciones y se muestra incapaz de gestionar, dominar y controlar una serie de conflictos sociales y económicos⁵⁸⁷. Frente al proceso de desaparición del *Estado providencia*, no se produce un incremento de los espacios de libertad, sino que se abren dos posibles amenazas: que ante su propia incapacidad el Estado se dote a sí mismo de un poder absoluto por encima de las leyes y de un aparato de terror criminal, o que se produzca una *desinversión del Estado*⁵⁸⁸, donde éste se presenta como un mecanismo crecientemente desinteresado en la gestión de ciertos detalles y problemas. El primer peligro es el de la política genocida del fascismo, el segundo consiste en una nueva economía de las relaciones de poder que aparece dentro de una política de corte liberal.

Dicha nueva economía del poder se caracteriza por cuatro procesos interrelacionados entre sí: el *marcaje de zonas vulnerables*, la *articulación de una pseudo tolerancia*, el *desarrollo de un sistema de información* y la *constitución de un consenso*. Para Foucault, el sistema localizaría espacios de máxima peligrosidad en los cuales se pretende que no ocurra absolutamente nada y donde no se encuentra dispuesto a ninguna flexibilidad⁵⁸⁹. Hoy en día, un ejemplo de estas *zonas vulnerables* son los movimientos migratorios. Mientras el mercado globalizado incentiva los flujos de capital sin ninguna consideración de las fronteras, estas últimas se convierten en verdaderos muros insoslayables para los flujos de personas.

Por otro lado, en aparente contradicción con este primer proceso, este mismo sistema relaja los aparatos policíacos y los controles cotidianos sobre *zonas que se estipulan como inofensivas*. Es decir, se puede permitir un cierto porcentaje de irregularidad en la sociedad, porque garantiza la subsistencia y la legitimidad de modos de regulación más generales⁵⁹⁰. Además, la relajación de los controles reguladores incrementa la ficción de la libertad individual. Por ejemplo, en el plano de las costumbres sexuales se tiene la impresión de que la sociedad de consumo multiplica y tolera las diversas opciones. Sin embargo, como el mismo Foucault ha

⁵⁸⁷ Michel Foucault. «Nuevo Orden Interior y Control Social» («Nuevo Orden Interior y Control Social». Intervención en la Universidad de Vincennes. *El Viejo Topo*, N° 7, 1978, pp. 5-7), en: Michel Foucault. *Saber y Verdad. Op. Cit.*, p. 164.

⁵⁸⁸ *Idem.*

⁵⁸⁹ Michel Foucault. «Nuevo Orden Interior y Control Social». *Op. Cit.*, p. 165.

⁵⁹⁰ *Idem.*

demostrado, la sexualidad que reivindica el consumo se encuentra normalizada y la supuesta liberación del deseo no es más que otra fase del sometimiento.

El tercer proceso consiste en reunir una *información general sobre los individuos*, que permita al sistema intervenir en cualquier momento y en el punto exacto en que se constituya un peligro⁵⁹¹. Este sistema de información, junto con detectar la emergencia de lo intolerable para el poder, representa un archivo de conocimientos que diseña mecanismos reguladores de la individualidad cada vez más eficaces. Con este planteamiento, Foucault diagnóstica una estrategia de saber que hoy podemos encontrar en las bases de datos, cuyo rol es decisivo para el mercado globalizado.

Efectivamente, en la actualidad existen bases de datos que permiten diferenciar las capacidades de consumo entre los individuos y que hacen posible determinar las estrategias del mercado para abordar a cada uno de ellos. Estas bases de datos persiguen la incorporación de sujetos, cada vez con mayor precisión, convirtiéndose en sí mismas en un objeto de comercialización. No obstante, junto con éstas existen otras bases de datos claramente represivas y excluyentes. Nos referimos a aquéllas que manejan las policías de inmigración sobre «extranjeros indeseables». Éstas también refinan y profundizan, cada vez más, su información⁵⁹².

El cuarto proceso al que se refiere Foucault, identifica la función de control, coerción e incitación que realizan los *mass media*⁵⁹³. Esta tarea legitima al sistema, *difunde un consenso interno* y hace que el orden social se autoengendre, se perpetúe y se autocontrole. De este modo, **«el poder, ante una situación regularizada por sí misma, tendrá la posibilidad de intervenir lo menos posible y de la forma más discreta(...).»**⁵⁹⁴. Se podría decir, por tanto, que la crisis del Estado se inscribe en un aparente repliegue del poder que equivale a un descubrimiento de nuevas tecnologías de dominación.

Al describir, Foucault, este proceso de *constitución de un consenso* advierte la deriva de la *biopolítica* que ha llegado a concretizarse en la modernidad tardía. El dispositivo *biopolítico* avanza hacia la absorción completa de la vida y, por ende, alcanza un punto en el que la misma subjetividad se convierte en un elemento central para su reproducción. En este sentido, ya no son indispensables los mecanismos reguladores altamente complejos, como el Estado o los dispositivos disciplinarios. El autocontrol se expande entre la población y los individuos, y los aparatos normalizantes se deslizan con un gasto mínimo y con la lógica del espectáculo, el consumo y la seducción.

Además, estos desarrollos tardíos de la *biopolítica* muestran la existencia de una racionalidad política común al totalitarismo y a la democracia. La presencia del *dispositivo biopolítico*, tanto en el modelo del Estado fascista como en el

⁵⁹¹ Michel Foucault. «Nuevo Orden Interior y Control Social». *Op. Cit.*, p. 165 y 166.

⁵⁹² Las bases de datos de la policía ya integran antecedentes políticos, religiosos y biológicos. Entre estos últimos cabe destacar la reciente incorporación de los identificadores biométricos y la posibilidad predecible de que se agregue, en un futuro no muy lejano, información sobre el ADN.

⁵⁹³ Michel Foucault. «Nuevo Orden Interior y Control Social». *Op. Cit.*, p. 166.

⁵⁹⁴ *Idem.*

modelo de un sistema de *constitución de consenso y autorregulación*, no resultan fruto de una casualidad. Este aspecto ha sido observado por Agamben, quien señala que entre los Estados totalitarios y los Estados democráticos subyace una matriz común y unas líneas divisorias inestables⁵⁹⁵. En opinión del filósofo italiano, el *paradigma oculto del espacio político de la modernidad* o esa matriz que enlaza totalitarismo y democracia, lo constituye el campo de concentración como espacio puro, absoluto e insuperado de la *biopolítica*⁵⁹⁶. Esto quiere decir que el estado de excepción no se instituye ni se edifica en medio de la catástrofe, sino que siempre se encuentra allí presente como un «afuera» que ha sido incorporado o incluido en la norma.

La dinámica de la democracia capitalista, por ejemplo, pretende a través del incremento del desarrollo económico y la imposición de un modelo político, social y cultural, poner fin a las masas de marginados y excluidos que quedan fuera del disfrute y del consumo de los logros del sistema. Se trata, ni más ni menos que de un proyecto que busca «hacer advenir un pueblo» en el que los pobres, los inmigrantes, los analfabetos del consumo, los no integrados y los apocalípticos sean «desplazados» por «individuos emprendedores», con alto rendimiento y productividad, mano de obra barata y dócil, consumidores insaciables y conversos del mercado. Tras este imperativo de dividir al pueblo y buscar las estrategias más eficientes para articular «la mejor de las vidas posibles», se esconde una lógica análoga a la del campo de concentración. La razón pretende planificar cada detalle de un proceso complejo cuyo resultado debe ser que la «vida impura» deje su lugar a formas de «vida superior».

El diseño *biopolítico* se despliega tanto en los procedimientos de exterminio (aparentemente exclusivos de los totalitarismos), como en las políticas de productividad del mercado global y de desarrollo del consumo (aparentemente propias de las democracias). Como ha planteado Bauman, el desarrollo de un poder que se caracteriza por el despliegue exhaustivo de la *ingeniería social*, o por una «política de jardinero», representa uno de los aspectos fundamentales de la modernidad. La «cultura del jardín» expone un orden que es fruto del diseño artificial y que clasifica, separa y elimina lo nocivo o lo dañino como si se tratase de malas hierbas o malezas⁵⁹⁷. Pero, también, la «cultura del jardín» privilegia todo aquello que se corresponde con el orden administrativo y lo cultiva «sabiamente», como si fuera una buena y hermosa planta.

⁵⁹⁵ Agamben le reprocha a Foucault no haber trasladado su instrumental reflexivo al lugar que ocupa por excelencia la *biopolítica* moderna: los Estados totalitarios del siglo XX. Sin duda, continúa Agamben, resulta peculiar que una investigación sobre las tecnologías de saber y poder desplegadas en los hospitales y en las prisiones hasta el siglo XIX como elementos clave en el desarrollo de la sociedad disciplinaria, no haya necesariamente concluido con un planteamiento sobre los campos de concentración en el marco del autoritarismo genocida del último siglo. Cfr. : Giorgio Agamben. *Homo Sacer: El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998, p. 152. A nuestro entender, la crítica de Agamben es parcial e injusta ya que, como hemos puntualizado, Foucault realiza importantes observaciones en sus cursos del Collège de France sobre el tema del campo de concentración.

⁵⁹⁶ Giorgio Agamben. *Homo Sacer: El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Op. Cit., p. 156.

⁵⁹⁷ Zygmunt Bauman. *Modernidad y Holocausto*. Op. Cit., p. 120.

Este sesgo, entre lo digno de cultivo y lo que no lo es, señala que la *política de exterminio* pertenece a las posibilidades de una *política de jardinero* y que, incluso, es la consecuencia del impulso moderno hacia un mundo absolutamente controlado⁵⁹⁸. La *biopolítica* crea la vida y, en dicho proceso, se hace cargo de problemas y dificultades que debe manufacturar, administrar o controlar. Entre sus numerosas herramientas, siempre cuenta con la «solución final» o el exterminio como mecanismo último de la ingeniería social. La vida políticamente subsumida y dispuesta para el exterminio, supone el desenlace de la génesis *biopolítica* de la modernidad. En pocas palabras, en la sociedad de la vida hecha materia y fuente de consumo, la muerte se encuentra a la vuelta de la esquina.

7.6 Apuntes de la búsqueda III

Al inicio de este capítulo, hemos descrito la génesis de la modernidad como un proceso de permanente crisis entre fuerzas creativas y de transformación, y fuerzas normalizantes que pretenden instaurar un orden. En tal sentido, la ilustración representa un fenómeno complejo y ambiguo que intenta resolver dicha contradicción. Como señalan Adorno y Horkheimer, en la ilustración se articula el proyecto de una *razón como yo trascendental supraindividual* que encarna la idea de una libre convivencia de los hombres⁵⁹⁹. Pero, a la vez, se propugna el desarrollo de una *razón como instancia del pensamiento calculador* que organiza el mundo para los fines de la autoconservación convirtiendo todo objeto en material de dominio⁶⁰⁰. La razón trascendental encarnaría las aspiraciones utópicas de la modernidad; sería la expresión de las fuerzas creativas y emancipatorias integradas al interés común. La razón calculante, por su parte, vendría a ser la contemplación del *Ser* bajo el aspecto de la elaboración y la administración, que considera al hombre cada vez más como objeto de manipulación y control. En esta segunda dimensión, encontrarían su lugar, según los autores de Francfort, los aparatos disciplinarios y coercitivos de la modernidad.

En este contexto, los análisis de Michel Foucault sobre el *dispositivo de biopoder* suponen una crítica de los sistemas de normalización que la modernidad ilustrada ha puesto en juego. Desde la tecnología disciplinaria hasta el diseño de los mecanismos de gobierno de la población, Foucault nos expone el dominio de las fuerzas coercitivas de la modernidad sobre cualquier afán emancipatorio. De este modo, se describe no sólo nuestro pasado más reciente, sino las lógicas que hacen del presente un espacio problemático y peligroso. Esto último representa, en principio, la escena final de la genealogía de la ética que hemos expuesto.

⁵⁹⁸ *Ib.*, p. 122.

⁵⁹⁹ Theodor Adorno, Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos. Op. Cit.*, p. 131.

⁶⁰⁰ *Idem.*

Tras el estudio de los diferentes modos de *autoconformación de la subjetividad* en algunos momentos ejemplares de la historia, la genealogía constata que la experiencia de la relación con uno mismo ha caído en el olvido y que la formulación de una ética como *autoelaboración de la subjetividad* se enfrenta a un amplio campo de negatividad. La genealogía descubre, en la modernidad, los procesos que explican la extrañeza que nos causan las formulaciones éticas de la antigüedad y del cristianismo. Pero, además, la genealogía identifica, en la modernidad, el espacio en el que se hace problemática la posibilidad de una *ética como arte de vivir*.

Sin embargo, en algunos de sus últimos escritos, Foucault explora la dimensión liberadora del proyecto ilustrado e intenta rescatar de él una tradición distinta, de la *razón calculante* y de la *razón trascendental*, que brinde un horizonte de posibilidad a la fundamentación de una ética. Para tal cometido es clave la lectura que Foucault realiza del pensamiento de Kant⁶⁰¹. En efecto, en *¿Qué es la Ilustración?* analiza la manera en la que Kant se plantea la cuestión de la «*aufklärung*» como una nueva formulación de la cuestión filosófica del presente. Para el pensador francés, Kant describe la ilustración como un abandono del estado de minoría de edad, entendiendo por dicho estado el consentimiento de la voluntad frente a la autoridad de algún otro, para conducirnos a dominios donde sería más conveniente hacer uso de la razón⁶⁰².

La primera de las condiciones para salir de este estado de minoría de edad guarda relación con el uso de la razón, que implica una distinción entre lo que depende de la obediencia y lo que depende del ejercicio de la misma⁶⁰³. No se trata de oponer la razón a la obediencia, sino de un uso de la misma que es libre y adaptado a circunstancias determinadas. Por otra parte, la conquista de la madurez también exige una tarea personal en que el hombre se reconoce como operario del cambio sobre sí mismo⁶⁰⁴. En este aspecto, para Kant, el estado de minoría de edad es superado por la audacia y el valor de saber.

La importancia de la reflexión kantiana sobre la ilustración reside en el hecho de que es la primera vez que un filósofo enlaza la significación de su obra, por relación con el conocimiento, y el análisis particular del momento en el que escribe y a causa del que escribe⁶⁰⁵. En este sentido, Habermas sostiene que Foucault descubre en Kant al pensador pionero que **«apunta como un arquero la**

⁶⁰¹ La lectura que Foucault realiza de Kant tiene tres grandes momentos. El primero, se refiere a la tesis complementaria para la obtención del doctorado que Foucault escribió en el año 1961 y que consistió en una introducción y traducción de *La Antropología desde el punto de vista Pragmático*. El segundo, guarda relación con el análisis de la *episteme* moderna como *sueño antropológico*; que halla en Kant una de sus máximas expresiones, y que es desarrollado en *Las Palabras y las Cosas*. El tercero, trata del planteamiento sobre la «*aufklärung*» y del estudio de los escritos históricos y políticos de Kant. En este punto de nuestra investigación, nosotros nos detendremos en el tercero de estos momentos. Sin embargo, respecto al primero de ellos y el más desconocido, puede consultarse el valioso trabajo de Gros y Dávila. Cfr.: Frédéric Gros, Jorge Dávila. *Michel Foucault, lector de Kant*. Mérida: Centro de Publicaciones de la Universidad de los Andes, 1997.

⁶⁰² Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 337.

⁶⁰³ *Ib.*, p. 338.

⁶⁰⁴ *Idem.*

⁶⁰⁵ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 341.

flecha sobre el corazón de un presente densificado de actualidad y abre con ello el discurso filosófico de la modernidad»⁶⁰⁶. La pregunta por la «*aufklärung*», en el enfoque kantiano, emerge de un contexto histórico y es el esfuerzo por responder a dicha situación.

En ese tenor, la pregunta por la actualidad debe ser comprendida como parte constitutiva de lo que supone la madurez y el abandono de la minoría de edad. Reflexionar sobre el hoy, define el rasgo revolucionario de la filosofía kantiana, y hace legítimo concebir la modernidad más como una actitud que como un período histórico⁶⁰⁷. Es decir, habría una actitud o un *éthos* que involucra determinada relación práctica con el presente y que encarna el espíritu más propio de la ilustración. Desde esta perspectiva, afirma Foucault, sería importante investigar cómo después de su formación, este *éthos de la modernidad* se ha encontrado en lucha con actitudes de «contramodernidad»⁶⁰⁸.

Foucault descubre en Kant la fundamentación de la modernidad histórica, de igual modo a como, en *Las Palabras y las Cosas*, descubrió en el filósofo alemán la fundamentación *epistémica* de la modernidad⁶⁰⁹. Estas dos lecturas de Kant, explican que Foucault le atribuya la responsabilidad de haber fundado las dos grandes tradiciones que mueven la filosofía moderna⁶¹⁰. La primera tradición puede denominarse: *analítica de la verdad*, y plantea «**la cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero**»⁶¹¹. Esta analítica fue objeto de estudio en *Las Palabras y las Cosas*, donde se constata la aporía del sujeto cognoscitivo que alude a sí mismo desde los escombros de la metafísica⁶¹² y la trampa del discurso antropocéntrico de la modernidad que hace de dicho sujeto un fundamento. La segunda tradición consiste en la pregunta por el presente y por las posibilidades y límites de la experiencia en la actualidad. A esta línea de reflexión, en que se halla la pregunta «¿qué es la ilustración?», Foucault la llama: *ontología del presente* u *ontología de nosotros mismos*⁶¹³. Una ontología que consiste en la realización del pensamiento crítico como actitud o *éthos* y que

⁶⁰⁶ Jürgen Habermas. «Con la Flecha en el Corazón de la Actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: “Was ist Aufklärung?”», en: Ramón Máiz (comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. *Op. Cit.*, p. 10.

⁶⁰⁷ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 341.

⁶⁰⁸ *Ib.*, p. 342.

⁶⁰⁹ Jorge Dávila. «Una Exégesis del Texto “¿Qué es la Ilustración?” como Testamento Intelectual de M. Foucault», en: Jorge Dávila. *Literatura y Conocimiento*. Mérida: Ediciones de la Universidad de Los Andes, 1999, p. 8.

⁶¹⁰ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración? (Curso Inédito)» («Un Cours Inédit: Qu'est-ce que les Lumières?») Resumen del curso del 5 de enero de 1983 en el Collège de France. *Magazine Littéraire*, n° 207, Mayo de 1984, pp. 35-39), en: Michel Foucault. *Saber y Verdad*. *Op. Cit.*, p. 205. Este texto corresponde a una síntesis del mencionado curso, mientras que el otro texto del mismo nombre corresponde a una conferencia del 8 de mayo de 1983 y que fuera publicada en la antología editada por Paul Rabinow. Los dos escritos son muy similares, aunque desarrollan algunos aspectos diferentes de la cuestión. Por este motivo, los citamos con independencia e identificamos a este segundo texto como «Curso Inédito».

⁶¹¹ *Idem.*

⁶¹² Jürgen Habermas. «Con la Flecha en el Corazón de la Actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: “Was ist Aufklärung?”». *Op. Cit.*, p. 11.

⁶¹³ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración? (Curso Inédito)». *Op. Cit.*, p. 205.

constituye el eje que inspira y da sentido a las investigaciones genealógicas de Foucault.

En *¿Qué es la Ilustración?*, la *ontología crítica de nosotros mismos* es definida como: «**una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible**»⁶¹⁴. Es decir, se establecen dos componentes separados, pero relacionados de esta *ontología crítica*: el trabajo con uno mismo y la acción de responder a la época de uno⁶¹⁵. Respecto al primero de estos componentes, Foucault se detiene en el análisis del pensamiento de Baudelaire, como ejemplo notable de lo que significa la actitud de la modernidad, en tanto que labor del individuo consigo mismo.

En efecto, para Baudelaire, la modernidad supone una determinada actitud con respecto a lo transitorio, lo fugitivo o lo contingente, donde la voluntad no se entrega a la insoportable levedad de lo efímero, sino que es capaz de *heroizar* el presente⁶¹⁶. Este trabajo de *heroización* no supone en ningún caso una sacralización del instante para tratar de preservarlo. Al contrario, lo heroico es también *irónico*, ya que la valoración del presente es indisociable del esfuerzo por imaginarlo de otra manera y por transformarlo captándolo en lo que es⁶¹⁷. Ser heroico y ser irónico conducen a la consideración de uno mismo como objeto de una elaboración compleja y ardua. Según Foucault, Baudelaire entiende que el hombre moderno no es aquel que busca descubrirse a sí mismo, develar sus secretos y su verdad escondida, sino aquel que pretende inventarse a sí mismo⁶¹⁸. Esta actitud moderna, para Baudelaire, solamente puede tener lugar en el arte y bajo ningún punto de vista en la sociedad o en la política.

El segundo componente de la *ontología crítica*, implica una respuesta frente al presente que debe traducirse, en primer lugar, en una *actitud límite*. Mientras el problema kantiano consistía en identificar los límites que debe renunciar a rebasar el conocimiento, la cuestión foucaultiana radica en una crítica de los condicionamientos y límites de nuestra subjetividad, con el fin de aventurar la práctica de su posible franqueamiento⁶¹⁹. Esta actitud va de la mano de un *trabajo experimental* que, a través de la investigación histórica y de las exigencias de la actualidad, pretende establecer las zonas y las formas en las que el cambio es posible y deseable⁶²⁰. No se trata, mediante la *ontología crítica*, de dar respuestas globales y radicales a nuestras aflicciones, sino de avanzar en transformaciones precisas sobre nuestros modos de ser y pensar, sobre nuestras relaciones con la autoridad o con el sexo, o sobre nuestras formas de percibir la locura o la

⁶¹⁴ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 351.

⁶¹⁵ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. «¿Qué es la Madurez? Habermas y Foucault acerca de “Qué es el Iluminismo”», en: David Couzens (comp.) *Foucault. Op. Cit.*, p. 128.

⁶¹⁶ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 342.

⁶¹⁷ *Ib.*, p. 344.

⁶¹⁸ *Idem.*

⁶¹⁹ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 347 y 348.

⁶²⁰ *Ib.*, p. 348.

enfermedad⁶²¹. La *ontología crítica* pretende ser una respuesta ante lo intolerable de la situación actual; un intento de dar cuerpo a una acción que, en el trabajo con los límites y con la experimentación, determina modos de ser humano a los que cabe oponerse y otros a los que conviene fortalecer⁶²².

El estilo foucaultiano es un ejemplo concreto de este trabajo del pensamiento. Como lo plantean Dreyfus y Rabinow, el filósofo francés desarrolla un enfoque interpretativo que consiste en identificar un problema que afecta a nuestro presente, para luego describir distanciadamente cómo surgió dicha situación⁶²³. La genealogía representa ese trabajo frío y erudito de construir la extraña historia de nuestro presente. Con ello, Foucault persigue incrementar la incomodidad ante el peligro y así abrir el espacio para una acción realmente transformadora.

En tal sentido, el mayor peligro que hoy nos acecha tiene que ver con el *biopoder*, como forma de poder-conocimiento, específica de nuestra época⁶²⁴. Frente a ese fenómeno inquietante, la *ontología crítica* se despliega como una investigación genealógica que dibuja los límites y las experiencias posibles en el contexto de la producción *biopolítica* de los individuos y las poblaciones. Establecer la lógica de funcionamiento del *biopoder* supone adquirir un mayor grado de **«inteligibilidad para entender la clase de seres humanos que somos hoy»**⁶²⁵. Solamente de esa manera, enfrentando la crisis, somos heroicos con el presente.

Pero, para ser completamente maduros y romper definitivamente con la minoría de edad, se precisa *una posición irónica* hacia dicha situación presente⁶²⁶. Esto quiere decir que debemos abandonar la tradicional seriedad de las teorías universales e históricas que intentan sustentar el compromiso activo con la actualidad⁶²⁷. No se precisa de una fundamentación para legitimar la acción de trasgresión de los límites que se nos imponen. De hecho, la actitud crítica implica en sí misma una ruptura y un gesto de resistencia, en los que se enlazan el *éthos* de la modernidad y el trabajo del pensamiento. La crítica, como un modo de ser y una acción ante el presente, juega un rol de *de-sujeción* en el escenario de las tecnologías de gobierno y de las prácticas sociales de sujeción individual⁶²⁸.

Por eso, así como el dispositivo de *biopoder* es la consecuencia de un extenso proceso de *gubernamentalización* que va desde la inquietud por la laicización del gobierno hasta la administración de las poblaciones, la actitud crítica obedece a una tradición paralela que se plantea la perpetua pregunta: **«¿cómo no**

⁶²¹ *Ib.*, p. 348 y 349.

⁶²² Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. «¿Qué es la Madurez? Habermas y Foucault acerca de “Qué es el Iluminismo”». *Op. Cit.*, p. 129.

⁶²³ *Ib.*, p. 132.

⁶²⁴ *Ib.*, p. 133.

⁶²⁵ *Idem.*

⁶²⁶ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. «¿Qué es la Madurez? Habermas y Foucault acerca de “Qué es el Iluminismo”». *Op. Cit.*, p. 134.

⁶²⁷ *Ib.*, p. 134 y 135.

⁶²⁸ Jorge Dávila. «Una Exégesis del Texto “¿Qué es la Ilustración?” como Testamento Intelectual de M. Foucault». *Op. Cit.*, p. 7.

ser gobernado de este modo, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos; no así, no para eso, no por ellos?»⁶²⁹. Ambas tradiciones pertenecen a una matriz común: el pensamiento político de la modernidad y evidencian en su confrontación la tensión, que ya hemos mencionado, entre las fuerzas emancipativas y las coercitivas. Frente al problema del gobierno y su esfuerzo por incrementar su eficacia, la crítica es el arte de no ser gobernado, que se articula como una manera de dudar, recusar, limitar o transformar las formas de gobernar⁶³⁰.

Mientras la *gubernamentalidad* conduce a una **«práctica social de sujeción de los individuos por mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad»**⁶³¹, la crítica es una práctica de resistencia que interroga a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. Este arte de la *inservidumbre voluntaria*, según Foucault, se corresponde con lo que Kant ha definido como *«aufklärung»*. En efecto, la superación de la minoría de edad equivale, para Kant, a romper con un estado de tutela que se impone autoritariamente sobre los hombres reduciendo su autonomía, y que solamente finalizará cuando el sujeto sea capaz de hacer un uso libre de su entendimiento. La crítica, entonces, encarna el proyecto ilustrado de superación del marco de heteronomía que impone una tradición de gobierno de los hombres. Por eso, la formulación foucaultiana de la *ontología crítica* debe comprenderse como un esfuerzo por rescatar esta dimensión liberadora de la *«aufklärung»*.

Ahora bien, tanto la actitud crítica, con las posibilidades que abre, como las estructuras políticas de gobierno, con los límites que imponen, responden a ejercicios específicos de racionalización. Se instala de esta forma una sospecha sobre la razón moderna, que el mismo Foucault sugiere cuando plantea como evidente **«la relación entre la racionalización y los excesos de poder político»**, al punto de que **«no debería ser necesario esperar a la burocracia o a los campos de concentración para conocer la existencia de tales relaciones»**⁶³².

La cuestión de fondo, entonces, se encontraría en dilucidar si esta concomitancia, entre la racionalización y la amenaza a las libertades individuales, supone o no una puesta en tela de juicio de la globalidad del proyecto ilustrado. Si la razón se fundamenta en el afán de dominio parece no tener ningún sentido rescatar el valor de la actitud crítica. De hecho, el intercambio entre las fuerzas creativas y las fuerzas normalizadoras de la modernidad, que desenmascara a toda utopía como preámbulo del terror, refuerza esta impresión sobre la condición negativa de la razón e interpela aún más decisivamente al proyecto ilustrado.

Estas dificultades han acompañado al pensamiento occidental en los últimos siglos, como tarea incesante de crítica a la razón o a la ausencia de ella⁶³³. En ese sentido, la *«aufklärung»* retorna, una y otra vez, como la experiencia que

⁶²⁹ Michel Foucault. «Crítica y Aufklärung». *Op. Cit.*, p. 3.

⁶³⁰ *Ib.*, p. 3 y 4.

⁶³¹ *Ib.*, p. 5.

⁶³² Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 229.

⁶³³ Michel Foucault. «Omnes et Singulatim: Hacia una Crítica de la Razón Política». *Op. Cit.*, p. 95.

nos permite pensar en la razón como despotismo y límite y, al mismo tiempo, como ilustración y posibilidad presente⁶³⁴. Foucault, inscrito en una tradición cuyas figuras, entre otras, son Weber, Adorno o Horckheimer, ha querido enfrentar los peligros de la razón y su conexión con el abuso de poder. Sin embargo, para él esa apuesta no ha significado un abandono de la razón ni un salto al irracionalismo⁶³⁵.

Por el contrario, Foucault sería una suerte de *racionalista en grado sumo*, puesto que describe procesos racionales donde otros análisis creen ver ignorancia o barbarie, no percibe racionalidad alguna que sea deficiente y no encuentra ningún espacio o momento carente de racionalidad⁶³⁶. Es necesario, pues, superar la dicotomía racionalidad-irracionalidad que tiende un manto de duda sobre toda crítica histórica de la razón. Dice el filósofo francés: **«creo que el chantaje al que a menudo se ha sometido a toda crítica de la razón o a toda interrogación crítica sobre la historia de la racionalidad (o aceptan ustedes la razón, o caen en el irracionalismo) opera como si no fuera posible hacer una crítica racional de la racionalidad, como si no fuera posible hacer una historia racional de todas las ramificaciones y todas las bifurcaciones, una historia contingente de la racionalidad»**⁶³⁷.

Añadamos a esto último, que esta crítica racional de la racionalidad no consiste en un juicio de la razón ni en una investigación sobre una racionalidad única que se origina supuestamente en la ilustración. La racionalidad, para Foucault, es una estructura plural que involucra una conflictiva sucesión de racionalidades específicas o múltiples⁶³⁸. Así pues, considera que la expresión «racionalización» es peligrosa, ya que centra el prisma del análisis en el proceso de racionalidad en general y no en las formas de racionalización que se articulan en diversos campos (por ejemplo, en el campo de la locura, de la sexualidad o de la enfermedad)⁶³⁹. Además, al no considerar la racionalización de la sociedad o la cultura como un todo y como un movimiento único, Foucault abandona la interpretación de la ilustración como un proceso de bifurcación de la razón.

Para él, el modo de estudiar las relaciones entre racionalidad y poder no pasa por una identificación de la génesis de la razón técnica y de la razón trascendental, ni tampoco por una exploración de sus complejas relaciones. Dicho estudio es posible reconociendo en la racionalidad **«una bifurcación múltiple, incesante, una especie de copiosa ramificación»**⁶⁴⁰. En otros términos, Foucault apuesta por una concepción más rica de la razón en la que ésta se presenta a través de una diversidad de formas, con **«diferentes instauraciones, diferentes creaciones y diferentes modificaciones por las cuales ciertas racionalidades se**

⁶³⁴ Michel Foucault. «La Vie, l'Experience et la Science». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90^e Année, N^o 1, Enero-Marzo de 1985, p. 7.

⁶³⁵ La crítica que Jürgen Habermas formula al pensamiento foucaultiano va precisamente en esta dirección. *Cfr.:* Jürgen Habermas. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. *Op. Cit.*, p. 285 ss.

⁶³⁶ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. *Op. Cit.*, p. 84.

⁶³⁷ Michel Foucault. «Estructuralismo y Postestructuralismo». *Op. Cit.*, p. 316.

⁶³⁸ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. *Op. Cit.*, p. 84.

⁶³⁹ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 229.

⁶⁴⁰ Michel Foucault. «Estructuralismo y Postestructuralismo». *Op. Cit.*, p. 317.

engendran unas a otras (...)»⁶⁴¹. En tal contexto, no se puede establecer un momento fundacional en el que se instaure la razón en su esencia, ni un momento en el que la razón se desmorone y pierda su proyecto fundamental⁶⁴².

Todo lo anterior explica que, en su estudio de la «*aufklärung*», Foucault no asuma como núcleo de la ilustración la pregunta kantiana por la razón, sino una determinada actitud con respecto a uno mismo y a la situación presente. La afirmación foucaultiana de la crítica como «**arte de la indocilidad reflexiva**»⁶⁴³ no significa una recuperación del proyecto de una supuesta razón única que garantizaría la autonomía y la emancipación. Al contrario, lo que se rescata es una ética como forma de relacionarse con uno mismo, como práctica del pensamiento y como forma de resistir a esas racionalidades que pretenden gobernarnos. Cuando lo abominable comienza, históricamente, a ser parte de las diversas formas de racionalización que se despliegan en la sociedad, el objeto de un pensamiento auténtico no puede ser otro que el de someterlas a análisis y crítica⁶⁴⁴.

La conquista del estado de madurez, entonces, es consecuencia de un trabajo crítico entendido como actitud y modo de vida en el que se apuesta por la transformación de la subjetividad y el rechazo de la tutela de los aparatos *biopolíticos* de la modernidad. Dice Foucault: «**No sé si se debe decir hoy que la tarea crítica aún implica la fe en la *aufklärung*; pero, en cualquier caso, pienso aún que esta tarea requiere un trabajo sobre nuestros límites, es decir, un trabajo paciente que da forma a la impaciencia de la libertad**»⁶⁴⁵. En suma, la *ontología crítica* y su *arte del cuidado de la libertad* es el otro desenlace posible de la genealogía de la ética. Más allá de la apropiación política de la subjetividad se encuentra ese espacio difícil y de máxima tensión en el que la crítica se pronuncia como una ética, una forma de lucha y una vida filosófica.

*

⁶⁴¹ *Ib.*, p. 318.

⁶⁴² A partir de este planteamiento, puede constatarse la distancia que guarda la reflexión foucaultiana con respecto a algunos planteamientos del llamado pensamiento postmoderno. Para Foucault no existe una razón que sea un largo relato que se desliza a través de la historia y que luego acaba con otro relato que comienza. En tal sentido, el pensador francés no cree que haya un colapso de la razón. Esto último lo explica así: «Veó múltiples transformaciones, pero no por qué llamar a esta transformación un desmoronamiento de la razón; se crean otras formas de racionalidad, se crean constantemente(...)». *Cfr.*: Michel Foucault. «Estructuralismo y Postestructuralismo». *Op. Cit.*, p. 324.

⁶⁴³ Michel Foucault. «Crítica y *Aufklärung*». *Op. Cit.*, p. 5.

⁶⁴⁴ Jorge Álvarez Yágüez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. *Op. Cit.*, p. 210.

⁶⁴⁵ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 352.

Tercera Parte

El Cuidado de la Libertad

Tercera Parte

El Cuidado de la Libertad

En la sección anterior se ha realizado una exposición de la genealogía de la ética que intenta enlazar la reflexión foucaultiana sobre las *prácticas de sí*, en la antigüedad y el cristianismo, con el problema del gobierno en el *poder pastoral* y en la era del *biopoder*. Dentro de dicho análisis, nos hemos encontrado reiteradamente con dos aspectos que afectan la posibilidad de una fundamentación de la ética en nuestro presente. Por una parte, se han identificado las características de la experiencia ética antigua que correspondería actualizar; y, por otro lado, se han establecido las dificultades que enfrenta una ética, como relación con uno mismo, en el marco de las instancias de normalización que clausuran nuestra actualidad.

En tal sentido, hemos recurrido a la expresión «búsqueda» para caracterizar esta indagación genealógica, porque en ella se exploran las claves que pueden permitirnos concebir una ética al margen de la normatividad. Pero también porque, en tal investigación, se busca delimitar la «naturaleza» del horizonte problemático que bloquea cualquier fundamentación ética. Esto no quiere decir que la *genealogía de la ética* se halle movilizada por una cierta finalidad precisa, que determina el devenir de su reflexión desde un principio. Se trata, más bien, de una búsqueda abierta que nace de una necesidad interna del pensamiento foucaultiano y que emerge como resultado de la radicalización de la crítica al sujeto. Es preciso superar el momento de negatividad de la crítica vislumbrando otro modo de pensar al sujeto, la verdad, la filosofía o la política. Esto último constituye el verdadero impulso que anima el viaje de la genealogía por nuestra experiencia ética.

Una vez que dicha genealogía ha concluido, puede afirmarse que contamos con las herramientas conceptuales necesarias para emprender la tarea de formulación de una ética para nuestro presente. En esa empresa, la filosofía foucaultiana se sirve de los hallazgos del estudio genealógico, en cuanto a los criterios que deben operar en una ética entendida como *estética de la existencia* y en atención a la alternativa que podría articularse frente a las inquietantes dinámicas de la *biopolítica* moderna. La ética de Foucault, no pretende configurarse como una opción existencial al margen de las amenazas que acechan a nuestra sociedad, sino que intenta constituirse como una respuesta o un modo de resistencia creativo que permita transformar la realidad que degrada nuestras vidas.

En esta tercera parte, abordaremos los principales rasgos de esta *pars construens* del pensamiento de Foucault, teniendo presente que ella constituye la actualización de la experiencia ética iluminada por la genealogía. Luego de un estudio general de sus supuestos, nos detendremos en los cuatro ejes que configuran

su sentido: la idea de una *vida filosófica*, la tarea de *resistencia* política, la apertura de una nueva experiencia del *cuerpo* y la instauración de una dinámica de *cuidado del otro*. Evaluaremos la consistencia de esta propuesta, considerando no sólo la coherencia interna de sus postulados, sino principalmente su funcionalidad con respecto a las lógicas que establecen hoy en día los dispositivos de poder. Para nosotros, la *ética como arte de vivir* tiene valor en tanto en cuanto es capaz de introducir un principio de transformación y movilidad en el orden de lo actual.

CAPÍTULO VIII

La Vida como Obra de Arte

8.1 Actualización de la estética de la existencia

Tras la publicación de *La Voluntad de Saber*, Foucault creía iniciar una serie de investigaciones respecto a la historia de la sexualidad. No obstante, el proyecto sufre una transformación y, en vez de articularse como un análisis de los aparatos normalizantes de la modernidad, se convirtió en un estudio de las formas de subjetivación en la antigüedad grecorromana. La explicación de este desplazamiento se halla en que el filósofo francés descubre, en el desarrollo del proyecto original de *La Historia de la Sexualidad*, un problema decisivo aún sin abordar, que se resume en la pregunta: «**¿por qué hemos hecho de la sexualidad una experiencia moral?**»¹. Al plantearse este interrogante, constata la imposibilidad de abordar este fenómeno desde la periodización histórica que habitualmente caracteriza su investigación.

La respuesta sobre cómo, y cuándo, el sexo se convierte en centro de una inquietud moral no puede ser resuelta desde las dinámicas propias de la modernidad. Hacer la genealogía de este emparejamiento esencial de la cultura occidental, entre las cuestiones del sexo y las cuestiones del bien y del mal, exige remontarse a la antigüedad. En concreto, retrotraerse a la experiencia sobre el placer que los griegos pusieron en práctica. Sin embargo, en este giro, Foucault encuentra un modo singular de subjetivación, allí donde uno esperaría hallar formas de coacción que anticiparan los mecanismos de sujeción contemporáneos. La práctica de las *aprhodisia*, en la antigüedad, muestra la posibilidad cierta de una experiencia diametralmente opuesta a la que tenemos hoy sobre la sexualidad. Es decir, en vez de descubrir nuevas estrategias de normalización o un universo de prescripciones y leyes, Foucault halla un *arte de la existencia*. Este hallazgo permite socavar un concepto restrictivo y limitado de la moral, para integrar la dimensión activa de la ética. Foucault consideró tan significativa esta experiencia ética, opuesta a la experiencia moral de la sexualidad, que decidió orientar todo el esfuerzo investigador de sus últimos años en dicha dirección.

Frente a dicho espacio ético, nuestro autor articula un doble proyecto que corresponde distinguir. En primer lugar, como hemos analizado, realiza la genealogía de esta dimensión de la relación con uno mismo. En segundo término, propone su actualización en función de los problemas del presente. En este sentido, tiene razón Hadot cuando señala que la descripción foucaultiana de las prácticas de

¹ Michel Foucault. «El Retorno de la Moral». *Op. Cit.*, p. 383.

sí mismo «**no es solamente un estudio histórico sino que implícitamente quiere ofrecer al hombre contemporáneo un modelo de vida**»². Habría, entonces, una estética de la existencia antigua como dato que recoge la historiografía foucaultiana y, por otra parte, el deseo de recuperar dicha tradición del *arte de vivir* para nuestros escenarios actuales. Respecto a la primera, Hadot cuestiona el análisis de Foucault, puesto que este atenuaría el carácter trascendente del *sí mismo* estoico, que supone una superación de sí y no meramente una relación de cuidado estético. El historiador disculpa este error del filósofo francés, afirmando que es la consecuencia de un interés mayor por dar sentido a esa otra estética de la existencia que, en verdad, es una propuesta ética para el mundo de hoy.

No nos corresponde aquí entrar en la discusión sobre la fidelidad y el rigor histórico de la genealogía de la ética foucaultiana. Cuestión que, por lo demás, debería ser resuelta atendiendo al sentido que tiene, para Foucault, escribir la historia de nuestras verdades. Sí cabe, en cambio, destacar la existencia de dos niveles en el planteamiento de la cuestión ética: la *investigación genealógica* y el *proceso de actualización*. Entre ambos, hay una relación en la que prima el segundo. En efecto, lo que Foucault busca principalmente es rescatar del pasado lo que podría fundar una ética original del presente³. Sus interpretaciones operan en función de esta necesidad. La genealogía está animada por el desafío que representa la actualidad.

Pero, ¿qué significa exactamente *actualizar* la estética de la existencia? En primer término no quiere decir que haya que restaurar una experiencia, como la de los griegos, en una época distinta y con gentes completamente diferentes. No se trata de recuperar la moral griega, sino de reinventar nuestras posibilidades en la consideración de lo que fue la experiencia griega. Foucault lo explica así: «**Intentar volver a pensar hoy a los griegos no consiste en hacer valer la moral griega como el ámbito moral por excelencia del que se tuviera necesidad para pensarse, sino en proceder de tal manera que el pensamiento (...) pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada una vez, y ante la cual se puede ser totalmente libre**»⁴. Es decir, la actualización consiste en situar elementos de la experiencia antigua, cuya fuerza reside en ser posibilidades ya realizadas, en función de una experiencia inédita.

Entre estos elementos, hay que subrayar el carácter no normativo de la estética de la existencia grecorromana. Allí se articula una ética personal alejada de los sistemas morales de reglas y obediencia estricta que posteriormente conocerá Occidente. Este rasgo de la ética antigua resulta especialmente funcional para un proceso de actualización, si se observa el fenómeno contemporáneo de agotamiento y desaparición de la moral como sumisión a un código. Foucault se refiere a este hecho en una entrevista de 1984 y agrega que «**(...) a esta ausencia de moral responde, debe responder, una búsqueda que es la de una estética de la**

² Pierre Hadot. «Reflexiones sobre la Noción de Cultivo de Sí Mismo». *Op. Cit.*, p. 220.

³ Jurandir Freire Costa. «Foucault e a Terapêutica dos Prazeres». *Ágora*, N° 1, Enero/Junio 1999, p. 20.

⁴ Michel Foucault. «El Retorno de la Moral». *Op. Cit.*, p. 387.

existencia»⁵. La experiencia griega, entonces, desmiente el supuesto de que toda moral necesita de normas restrictivas y de la prohibición expresa de determinados actos o conductas. La ética es independiente del sistema que sanciona los comportamientos o limita las libertades.

Por ello mismo, la supresión de estas restricciones o la minimización de su efecto coercitivo no implica la desaparición de la necesidad de una ética. Dice Foucault: **«Durante mucho tiempo algunos se han imaginado que el rigor de los códigos sexuales en la forma en que los conocemos, les era indispensable a las sociedades llamadas “capitalistas”. Ahora bien, la suspensión de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se han hecho sin duda con más facilidad de lo que se había creído (lo que parece indicar efectivamente que su razón de ser no era lo que se creía); y el problema de una ética entendida como forma que uno debe dar a su conducta y a su vida se ha planteado de nuevo. En definitiva, uno se engañaría cuando creyese que toda la moral estaba en las prohibiciones y que la suspensión de éstas resolvía por sí sola la cuestión ética»**⁶.

De este modo, la ética que corresponde actualizar puede definirse como una producción, una elaboración de sí, y no como un conjunto de prohibiciones. Esta libertad de la ética antigua responde a que la experiencia moral se centra en la relación consigo y no se halla ligada a ningún sistema social, jurídico o institucional⁷. La estética de la existencia se formula en total autonomía con respecto a imperativos religiosos o legales. Tal hecho es decisivo, puesto que evidencia una similitud de problemas entre los griegos y nuestro presente. Así lo explica Foucault: **«Me pregunto si nuestro problema hoy no es similar a ése, en cierta manera, ya que muchos de nosotros no creemos más que la ética se funde en la religión, ni queremos tampoco un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal y privada. Muchos recientes movimientos de liberación se enfrentan con el hecho de no poder encontrar ninguna que no sea una ética fundada sobre el llamado conocimiento científico que dice qué es el yo, qué es el deseo, qué es el inconsciente (...)»**⁸. En otras palabras, la actualización de la estética de la existencia vendría a resolver el vacío y la pobreza de nuestra experiencia moral contemporánea.

Por otra parte, en tanto la estética de la existencia representa una relación con uno mismo no determinada por la norma, se constituye en una alternativa frente a las estrategias de subjetivación del *biopoder*. En este punto, la actualización permite concebir **«una subjetividad como decisión ético-estética y como cuidado de sí, y no como objeto de un poder descuidante»**⁹. Se abre, entonces, una brecha en la que es posible un enfrentamiento con la trama *biopolítica* de la sociedad

⁵ Michel Foucault. «Une Esthétique de l'Existence» (Conversación con A.Fontana, *Le Monde*, 15-16 de Julio de 1984), en: Michel Foucault. *Dits et Écrits. Vol. 4: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994, p. 732.

⁶ Michel Foucault. «El Cuidado de la Verdad». *Op. Cit.*, p. 376.

⁷ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Río de Janeiro: Graal, 1999, p. 153.

⁸ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 192.

⁹ Francisco Ortega. «Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade», en: Benilton Becerra Jr, Carlos Alberto Plastino (Org.). *Corpo, Afeto, Linguagem*. Río de Janeiro: Ríos Ambiciosos, 2001, p. 158.

moderna. Como señala Schmid, la *técnica de la vida* que el individuo aplica sobre sí mismo en la construcción estética de su ser, rivaliza con la *técnica del biopoder*, que pretende abarcar la vida del individuo para reglamentarla y normalizarla¹⁰. Por eso, se equivoca Rochlitz cuando plantea que Foucault abandona la teoría del *biopoder* por un enfoque más o menos nostálgico de la ética griega¹¹. Actualizar el *arte de vivir*, por el contrario, es un modo de reinventar las formas de lucha. No es posible separar la crítica de los dispositivos modernos de apropiación de la vida, de la *pars construens* del pensamiento foucaultiano que consiste en brindar un contenido político a la estética de la existencia.

Este espacio de autonomía, que reivindica la propuesta del pensador francés, tampoco puede ser comprendido, como lo ha hecho Rorty, en términos de una defensa de los valores liberales. El planteamiento foucaultiano no guarda relación con un «*éthos democrático*», que persiga un perfeccionamiento de los aparatos institucionales en beneficio de la libertad individual. Se trata de una apuesta mucho más audaz y antagónica con respecto a las convenciones de nuestra cultura occidental. La estética de la existencia, al oponerse a la norma, pretende constituir una subjetividad anárquica¹², cuyo sentido no se encuentra en la mera confrontación con las instituciones. Dice Foucault: «(...) **el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él (...)**»¹³. No corresponde, entonces, retomar el modelo de subjetividad que las instituciones han formado, sino que deben fomentarse nuevas formas de subjetividad. Es preciso liberarse del Estado y del tipo de individualidad que nos impone. En tal sentido, la dimensión política de la estética de la existencia está en clara oposición con la defensa del sujeto liberal.

Lo anterior permite concluir que la actualización de la estética de la existencia implica una doble toma de distancia. Primero, en relación a los griegos, puesto que aquello que nos aleja de ellos es precisamente el espacio donde cabe pensar una nueva ética. Segundo, con respecto a los procesos normativos e institucionales de la sociedad moderna, frente a los cuales, la estética de la existencia vendría a ser una ruptura absoluta. Esta doble distancia se teje sobre el fondo de un fenómeno que exige ser explicado: la crisis y la decadencia que ya ha acontecido en el campo de la estética de la existencia. Proponerse una actualización supone el reconocimiento de una inactualidad.

La genealogía de la ética, como hemos analizado, explica esta pérdida de actualidad a partir de dos procesos. En primer término, por la progresiva inversión del eje de la práctica de sí en la antigüedad, desde el *cuidado de sí* (*epimeleia heautou*) al *conócete a ti mismo* (*gnothi seauton*). Este giro se vería reforzado

¹⁰ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 349.

¹¹ Rainer Rochlitz. «Estética de la Existencia. Moral Posconvencional y Teoría del Poder». Op. Cit., p. 242 ss.

¹² Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 153.

¹³ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». Op. Cit., p. 234.

posteriormente por la moral cristiana que condena la autoformación de la propia vida y propone la *renuncia de sí* como condición para la salvación¹⁴. Finalmente, la tradición secular profundizaría este descrédito del *cuidado de sí*, al considerar la ley externa como fundamento de toda moral¹⁵. El *sí mismo* se convierte en la instancia que se puede rechazar. Lo que se expresa en el plano filosófico, con la primacía del conocimiento como forma de relación con uno mismo. Este enfoque se ve potenciado, desde Descartes en adelante, con la noción de *sujeto pensante*.

El segundo proceso que explica la crisis de la estética de la existencia guarda relación con la noción de gobierno. Mientras la ética antigua concibe la procura de una *vida artística*, acorde con valores estéticos y criterios de estilo, como condición para el buen gobierno de la *polis*; el cristianismo utiliza dicha tradición en función de la lógica de gobierno del rebaño. Es decir, introduce el conjunto de las técnicas y prácticas asociadas a la estética de la existencia, dentro de un *poder pastoral* que minimiza la autonomía de los individuos. De ahí en adelante, toda la riqueza del ascetismo antiguo se perderá en función de una comprensión *hermenéutica del yo*. En efecto, el desarrollo de las ciencias humanas va a venir a consumir este desplazamiento. Las técnicas pastorales, serán insertadas en un medio educativo, médico o psicológico cuya matriz general es el gobierno de las poblaciones.

Esta serie de procesos, donde se desdibuja cada vez más la posibilidad del gobierno de uno mismo, se despliega sobre la génesis del *biopoder*. Los griegos comprendieron que la vida exigía una construcción artística, porque en ello consideraban que se reflejaba su condición de seres libres. El cristianismo, en cambio, trastocó este enfoque, al incorporar una sospecha sobre la vida que obliga a una relación negativa con la misma. Este vínculo problemático es reelaborado por los *dispositivos biopolíticos* de la modernidad, haciendo de la vida un material de control. De esta forma, la ética foucaultiana puede parecer lo más ajeno e intempestivo para las lógicas reguladoras del *biopoder*. La actualización, entonces, se presenta como un proceso de inversión, como un gran movimiento a contracorriente. Dicha deriva tiene un único lema: *hay que repatriar el arte a la vida*.

8.2 Ser artífice de una vida bella

Tras haber discutido la función de actualización de la ética antigua que implica la propuesta foucaultiana, nos corresponde establecer en qué consiste propiamente la estética de la existencia. Al respecto, podemos señalar que se trata de una forma de ser, de una relación con uno mismo cuyo fin es la autoconformación artística de la propia subjetividad. En palabras de Foucault, la

¹⁴ Michel Foucault. «Las Técnicas de Sí». *Op. Cit.*, p. 449.

¹⁵ *Idem*.

experiencia ética que corresponde legitimar se caracteriza por una *práctica de sí* cuyo objetivo es convertirse uno mismo en artífice de la belleza de su propia vida¹⁶. Este planteamiento no se inspira únicamente en lo que fue la ética griega, sino que, además, es consecuencia de una serie de desplazamientos teóricos por los cuales atraviesa el pensamiento del filósofo francés.

El encuentro de Foucault con su propuesta ética no habría sido posible sin una serie de logros previos de su investigación. Efectivamente, como hemos subrayado, las críticas a la categoría de sujeto y a las formas de subjetivación, así como la genealogía de la ética, operan como condiciones de posibilidad de la estética de la existencia. En este contexto, Lanceros sostiene que existe un triple desplazamiento en la obra foucaultiana, que permite la articulación de una nueva ética.

En primer lugar, estaría la constatación de que tanto el conocimiento como la acción encuentran sus condiciones de desarrollo en sistemas históricos¹⁷, que pueden ser descritos con nociones tales como *episteme* o *dispositivo*. Luego, se presentaría la experiencia, al margen de la idea de fundamento trascendental, como una correlación entre espacios de saber, relaciones de poder y formas de subjetividad¹⁸. De tal modo, y este sería el último desplazamiento, el sujeto aparece como una forma constituida *en* y *por* experiencias históricas, lo que excluye la existencia de un sujeto constituyente.

Este triple desplazamiento permite sacar tres conclusiones que brindan su sentido y alcance a la ética foucaultiana. En primer término, que mi acción y mi conocimiento responden a condiciones históricas. En segundo lugar, que mi experiencia está sujeta a modificaciones y que es en ella donde me constituyo pluralmente y en relación con formas de saber y relaciones de poder también plurales. Esto último conduce a comprenderme como una realidad constituida y flexible, que participa de un juego interminable en el que la propia acción reinventa los escenarios posibles. No hay fundamento al que corresponda acogerse o someterse, hecho que sólo tiene un efecto posible: la *estetización* de la propia existencia. Como dice Foucault: **«De la idea de que el “yo” no nos es dado, creo que existe una sola consecuencia práctica: crearnos a nosotros mismos como una obra de arte»**¹⁹.

En todo esto, se evidencia una característica de la estética de la existencia que posee un doble rostro y que resulta capital para no confundirla con una propuesta superficial e ingenua. La ética foucaultiana, como se ha dicho, propicia la elección personal y la estilización de la propia vida. Pero, al mismo tiempo, esta propuesta ética reconoce que esa elección y esa práctica artística encuentran su posibilidad y su límite en dominios de saber y construcciones normativas. La elección es posible sobre el fondo del sistema. Esto puede

¹⁶ Michel Foucault. «El Cuidado de la Verdad». *Op. Cit.*, p. 373.

¹⁷ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. *Op. Cit.*, p. 219.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 199.

entenderse cuando se asume el doble atributo de los dominios de saber y de los dispositivos de poder: ser *elementos que condicionan la experiencia* y ser *estructuras carentes de necesidad e inmutabilidad*²⁰.

Es decir, el sistema sobre el cual se despliegan nuestras elecciones es una presencia permanente, aunque infinitamente modificable. Por eso, cada límite que se nos impone representa una zona en que la trasgresión es posible. La estética de la existencia, entonces, viene a ser un ejercicio sistemático de ruptura de las coerciones que nos afectan a nosotros mismos y a nuestra situación presente. Cada elección que se realiza rivaliza con un límite y cuestiona la experiencia que constituye el sistema imperante²¹. En tal sentido, la elección reactiva el proceso de transformación que caracteriza a la experiencia y desmiente las pretensiones de legitimidad atemporal que el sistema suele atribuirse.

Al elegir, se reinventa la experiencia y, con ello, uno mismo se confirma como una realidad que cambia. Como señala Lanceros, para Foucault la transformación en el modo de ser del individuo, equivale necesariamente al cambio de un plexo de relaciones: de uno consigo mismo, de uno con los otros y de uno con la verdad²². La creación estética de la propia existencia, por tanto, supone un proceso de retroceso del límite frente a las nuevas relaciones que comienzan a dibujarse. Se trata de rebasar un modelo de individualización, las fronteras que trazan los aparatos de normalización, para abrir espacio a experiencias inéditas. Dicho objetivo se vehícula en una operación que se centra en la relación que el individuo establece consigo mismo y con sus límites. Allí se ensaya la posibilidad de una trasgresión cuyo efecto es expandible a un conjunto heterogéneo de relaciones. Este es el trabajo de la estética de la existencia, una labor de experimentación.

Dicho de otra manera, la estética de la existencia, en cuanto crítica de la experiencia y experimento de transformación de la misma, involucra una actitud del individuo que, además de la elección, supone una respuesta a los mecanismos de sujeción. Como sugiere Schmid, la ética del *arte de vivir* es **«una reacción frente a las condiciones y técnicas de dominación que, en el mundo moderno, producen y tienen como objeto al individuo»**²³. El individuo pretende recobrar la conducción de su propia vida ante la incorporación de un tipo de comportamiento como regla de sometimiento. Este esfuerzo, plenamente desplegado en la acción, supone una inversión en el eje de las relaciones de poder: de la completa disponibilidad frente al otro a la disponibilidad de sí. Es decir, el poder que se ejerce sobre los individuos, puede dirigirse también sobre uno mismo y traducirse, de esa forma, en una actitud creadora y transgresora de la propia individualidad. El poder sufre una flexión en su seno, por la cual se configura como apropiación y cuidado de la fuerza.

²⁰ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit, p. 220.

²¹ *Ib.*, p. 221.

²² *Idem*.

²³ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 211.

Ahora bien, en la lógica *elección-reacción* se expresa el *sí mismo* como el ámbito donde se efectúa la duplicación del poder. Se trata, por una parte, del poder normalizador y, por otra, del poder de ejercer el gobierno sobre uno mismo. En este segundo caso, corresponde destacar que esta actitud individual no supone el apego por uno mismo o la mera fascinación de sí en el uso de la fuerza. La estética de la existencia reivindica el poder de la relación con uno mismo, en términos muy diferentes a los de un goce hedonista y pasivo del propio yo. De hecho, la estética de la existencia se ejerce como una actividad, un proceso de apropiación y cultivo progresivo de sí mismo. Se es artífice de la belleza de la propia vida, en la medida en que se pone en práctica un *cuidado de sí mismo*.

Este «cuidado» es un trabajo que emerge desde el propio individuo, como un poder de llevar a cabo experiencias de modificación y perfeccionamiento. Desde tal perspectiva, la estética de la existencia no consiste exclusivamente en una reflexión sobre el gobierno de la propia vida, sino que involucra de manera preferencial una praxis²⁴. La noción de «cuidado», entonces, brinda el contenido técnico a la propuesta ética de Foucault. El *arte de vivir* debe apoyarse en unos procedimientos específicos, debe llevarse a cabo en la acción. Al igual que el concepto de *epimeleia heautou*, que en Grecia significaba estar abocado a algo, el *cuidado de sí* en la estética de la existencia **«describe una especie de trabajo, una actividad; implica atención, conocimiento, técnica»²⁵**. La labor que aquí se describe, cabe agregar, determina una relación técnica con un *yo superficie*. No hay interioridad, ni sentimiento, ni deseos que corresponda elaborar, sino formas de la exterioridad que pueden ser objeto de estilización²⁶.

Dado lo anterior y siguiendo a Schmid, podría afirmarse que *estética de la existencia* y *estilo de existencia* no son exactamente lo mismo²⁷. La primera es un concepto general que describe un proceso de relación de la vida consigo misma, mientras que el segundo constituye una disposición específica de las estrategias dirigidas a la estetización de la existencia. La vida bella, el gobierno de sí, la actitud crítica o la experimentación logran alcanzarse y toman cuerpo gracias a una determinada estilización de sí mismo. Aquí, debe entenderse por estilo la perseverancia y la coherencia, en toda su extensión, de un movimiento de elaboración de la existencia. Es decir, el estilo es el modo de concretar la estetización de la vida. El éxito de dicha tarea podría compararse con el ritmo de un proceso complejo. Dicho ritmo, al igual que el cuidado de la propia vida, sólo tiene valor si posee armonía y belleza. El estilo, entonces, equivale al modo en que las elecciones se enlazan entre sí configurando una totalidad coherente. Las elecciones se estilizan incorporándolas a una secuencia melódica, cuyo carácter estético no es consecuencia de un principio externo o trascendente, sino que es fruto de las

²⁴ *Idem*.

²⁵ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 207.

²⁶ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. *Op. Cit.*, p. 225.

²⁷ *Ib.*, p. 209.

relaciones immanentes que establecen entre sí las diferentes acciones de un mismo individuo.

Así pues, la estética de la existencia se rige por la estilización del cuidado de sí. Darle forma a los distintos actos de autoconformación, de acuerdo a un criterio que consiste en su propia interrelación, deriva en la transformación de la vida en obra de arte. Se efectúa, de esta manera, una realización práctica de la libertad en que la construcción de sí mismo no se halla regida por una norma que imponga las opciones correctas o incorrectas. Este aspecto ya se encuentra contenido en la experiencia moral de los griegos, para quienes la ética consistía en una propuesta de renovación e invención permanentes, no supeditada a una ley universal²⁸. Al contrario de lo que creemos y como lo demuestra la genealogía, la idea de una moral imperativa basada en el código y el deber es un efecto derivado. La moral más originaria es aquella que guarda relación con el ejercicio de la libertad.

En tal sentido, la estética de la existencia retoma la tradición de la moral optativa, articulando una ética como trabajo de recreación infinita de sí mismo. Esta ética carece de un fundamento externo a dicha actividad y se legitima, por tanto, en el proceso mismo de estilización. La estética de la existencia, entonces, pretende oponerse a toda moral normativa. Es decir, a cualquier sistema valorativo que intente orientar nuestro hacer y nuestro ser en alguna dirección previamente determinada; reduciendo el espacio de la opción libre del individuo, en beneficio de la imposición que realice una autoridad política, ideológica o cultural²⁹. Dentro del sistema normativo, todos los actos se hallan codificados y la singularidad existe únicamente en la integración cabal de las reglas. No hay un exterior al sistema, la diferencia se elimina en un mecanismo totalitario. Frente a esto, Foucault defiende una ética no-normativa, ajena al código y al sistema, y que consiste en la estilización de una actividad que el individuo realiza consigo mismo.

Esta acción individual no tiene contenido normalizante, ni tampoco aspira a constituirse en una regla universal. Para el filósofo francés, la ética solamente puede ser una realización de la libertad, otorgándole un contenido estético al *cuidado de sí*. Esto quiere decir que la propuesta de una estética de la existencia va de la mano de una afirmación radical de la autonomía, en la que uno mismo se convierte en el principio que rige su propia experiencia moral. Como plantea Onfray, comentando la ética de la *cura de sí* en Horacio, se trataría de celebrar la autonomía, de articular el arte de ser para uno mismo su propia norma, de decidir y querer la propia existencia³⁰.

Foucault ha señalado que **«la libertad es la condición ontológica de la ética»**³¹. Esto se expresa, en los griegos, en una práctica del *cuidado de sí* como el

²⁸ Julián Sauquillo. *Para Leer a Foucault. Op. Cit.*, p. 168.

²⁹ Rafael Gómez Pardo. «La Problemática Ética en la Obra de Michel Foucault». *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, N° 87-88, abril 1992, p. 163.

³⁰ Michel Onfray. *Teoría del Cuerpo Enamorado*. Valencia: Pre-Textos, 2002, p. 146.

³¹ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 396.

modo en que la libertad individual se ha reflexionado como ética³². La libertad se ejerce y se confirma cuidando de uno mismo, mientras que la esclavitud se verifica en un «descuido de sí» que nos entrega a los placeres. De tal modo, la estética de la existencia foucaultiana tiene por condición la libertad y, en cuanto propuesta ética, representa la forma reflexiva que adopta la misma. Hacer de la propia vida una obra de arte, no es otra cosa que un *cuidado de la libertad*.

Por otro lado, la oposición entre la libertad de la ética y el imperativo del código, revela la importancia en la ética foucaultiana del uso de expresiones como «arte» o «estética». Como hemos visto, la noción de «arte» se contrapone diametralmente a la de sistema. Así, por ejemplo, la práctica de las *aphrodisia* entre los griegos constituye una construcción artística, mientras que el dispositivo de la sexualidad moderna encarna un sistema de sujeción. Cabría, entonces, preguntarse por el sentido último del concepto de arte y por las razones que conducen a situarlo en conexión directa con una práctica de la libertad. ¿A qué arte se refiere Foucault cuando plantea la propuesta de una *ética como arte de vivir*?

Sobre este punto, hay que decir, en primer lugar, que Foucault actualiza la noción de arte de la antigüedad, esto es: el concepto de *techné*. Esta expresión de la cultura griega se refiere, según Schmid, a una habilidad que resulta provechosa para la vida o a una destreza respaldada por el saber y que permite obtener alguna ventaja³³. Foucault, por su parte, define la *techné* como una práctica de racionalidad regulada por un fin consciente. Es decir, como un cierto poder o una capacidad de realización de posibilidades que se sustenta en un saber práctico. Este sentido de la *techné*, aplicado a la expresión «arte de vivir», supondría la descripción de una específica destreza o habilidad en la conducción de la vida. En concreto, la noción de arte expresaría el contenido técnico de la propuesta ética foucaultiana.

En un texto de 1982, titulado *Las Técnicas de Sí*, el pensador francés identifica cuatro tipos distintos de *techné*. Existirían técnicas de producción que se refieren a la elaboración de objetos; técnicas de sistemas de signos que se desenvuelven en el campo de lo simbólico y de la significación; técnicas de poder cuyo fin es la dominación y objetivación del sujeto; y, finalmente, técnicas de sí que consisten en las operaciones que el individuo puede realizar sobre su cuerpo, su pensamiento, su conducta o su modo de ser³⁴. En este último caso, se trata de una estrategia aplicada sobre sí mismo que no equivale a la dominación o a la devastación de la realidad técnicamente intervenida. Por el contrario, la estrategia de las técnicas de sí es una franca lucha contra modos de dominación, una conquista de la libertad que se concretiza en la transformación de uno mismo³⁵. Esta

³² *Idem*.

³³ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. *Op. Cit*, p. 230 y 231.

³⁴ Michel Foucault. «Las Técnicas de Sí». *Op. Cit*, p. 445.

³⁵ Desde este argumento, podría establecerse una importante diferencia entre la noción heideggeriana de técnica y la que defiende Foucault. Coincido con Glücksmann en que para Foucault la técnica no se reduce a la mera dominación de la naturaleza y que ella tiene su propia condición de verdad. El rechazo que ambos autores comparten respecto al antropocentrismo no debería, entonces, conducirnos a olvidar la profunda discrepancia que existe entre ellos en sus apreciaciones de la técnica. No se trata de una polémica menor, ya que el concepto de *técnicas de sí* es el que le

modificación se despliega acorde a un fin, que puede ser alcanzar un estado de felicidad, de sabiduría o de perfección. La tradición grecorromana, estudiada por la genealogía, aporta estos y otros fines de tales técnicas. Su actualización implica la renovación de una ética como técnica de sí, en la que las operaciones que realizo sobre mi individualidad deberían tender a la maximización de la libertad.

Ahora bien, como cualquier otra, la técnica referida al *sí mismo* requiere de un ejercicio o de un adiestramiento. Esto es así porque **«ninguna técnica, ninguna habilidad profesional puede adquirirse sin una ejercitación, ni tampoco se puede aprender el arte de vivir, la *techné tou biou*, sin una *askesis* que debe ser tomada como un entrenamiento de uno mismo por uno mismo»**³⁶. Por tanto, la construcción artística de la propia vida involucra un trabajo ascético. En dicha labor, el yo se somete a una actividad de autoconformación permanente mediante prácticas específicas. Por ejemplo, en la antigüedad pueden encontrarse un amplio repertorio de técnicas de sí, como los ejercicios de abstinencia, el examen de conciencia, las meditaciones o el uso de la escritura. Foucault actualiza varios de estos elementos proponiendo, en el contexto de la estética de la existencia, una nueva consideración de la filosofía como ascesis o una recuperación de la relación ética con la verdad.

Este carácter ascético de la ética foucaultiana, no debe confundirse con la defensa de una actividad solipsista del yo. El *yo-estético*, es decir, el individuo que intenta darle estilo a su existencia, se parece al artista que, cada cierto tiempo, se aleja de su obra para contemplarla. En la antigüedad, la correspondencia y los vínculos de amistad son un excelente ejemplo de esta toma de distancia en que la *askesis* necesita de la presencia del otro para consolidar el *cuidado de sí*. Así lo plantea Foucault, en un análisis del ascetismo grecorromano: **«en el caso del relato epistolar de sí mismo, se trata de hacer llegar a coincidir la mirada del otro y la que uno dirige sobre sí cuando mide sus acciones cotidianas de acuerdo con las reglas de una técnica de vida»**³⁷. Dicho de otro modo, la ascética no involucra el encierro de la mirada en sí misma, sino que requiere de la mirada del otro como criterio para ajustar la propia mirada. La estilización se reconoce como tal en la experiencia de la amistad.

Por otra parte, esta exigencia de un distanciamiento en el trabajo ascético, resulta decisiva para la estética de la existencia, puesto que al introducir la dimensión de la alteridad, aleja la sospecha de individualismo que podría recaer sobre la propuesta foucaultiana. En efecto, entre el artista y su obra corresponde que se abra un espacio, donde se convoca al mundo que atraviesa y configura la relación de uno consigo mismo. La mirada se desliga de su relación inmediata con la creación, para dirigirse a esa *otredad* que la rodea y, desde ahí, regresar en una segunda mirada que al mirar a la primera la recrea y la perfecciona. Según Schmid,

permite a Foucault concebir una ética. Frente a eso, en Heidegger, solamente podemos hallar el silencio. Cfr.: André Glücksmann. «El Nihilismo de Michel Foucault». *Op. Cit.*, p. 334.

³⁶ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 212.

³⁷ Michel Foucault. «La Escritura de Sí». *Op. Cit.*, p. 305.

el artista toma distancia de su obra, para poner en relación las reglas de su arte con el trabajo realizado y, en tanto no es capaz de alcanzar una mirada sobre sí mismo, convoca la mirada del amigo³⁸.

Dado este paralelo, puede afirmarse que Foucault recurre a la noción de «arte» con un doble objetivo. Por un lado, intenta recuperar el sentido técnico de la expresión y, por otro, busca jugar con las múltiples significaciones que posee la experiencia artística como metáfora. En este segundo sentido, hacer de la vida una obra de arte implica atender al modelo que representa la relación entre el artista y su obra. Así, por ejemplo, existe una conexión entre el trabajo artístico y la no-normatividad de la ética. El artista no se somete a los límites restrictivos que puede imponer la ley jurídica o las creencias religiosas. Su actividad creativa es una afirmación de la libertad, al igual que lo es la *ética del arte de vivir*. Del mismo modo, la relación pasional que el artista establece con su obra equivale al valor que adquiere la existencia en la ética foucaultiana. En efecto, el artista dedica toda su energía y su libertad creativa a producir un objeto único y no un duplicado banal y prescindible. La obra es querida, deseada o pensada con la intensidad de lo irrepetible. Lo que se corresponde, en el caso de la estética de la existencia, con una apuesta claramente vitalista.

En este contexto, Schmid ha caracterizado la experiencia artística en dos niveles de procesos que no se excluyen entre sí y que resultan asimilables a un arte de vivir. En el primer grupo estaría **«el trato creativo con elementos múltiples, el ejercicio de elección en medio de sistemas de gran complejidad, la configuración de lo propio en la variedad, la elaboración de múltiples perspectivas y la apertura de otros modos de ver»**³⁹. En el segundo se hallaría: **«(...) la capacidad de concentración en un aspecto determinado, el acto de realización, el trabajo ascético en el perfeccionamiento (...) y la inconclusa tarea de abrir espacios para una posible experiencia»**⁴⁰. Los dos niveles, como se observará, con sus elementos y sus entrecruzamientos, pueden resumirse en dos actitudes complementarias que encarna la actividad artística: *la ruptura con cierto orden de la experiencia* y *la producción de un objeto creativo inédito*. Ambos momentos se presentan en la *experiencia ético-estética* de Foucault, como una oscilación entre el *desprendimiento* y la *formación de sí mismo*.

Esto último evidencia que la experiencia artística no se agota en la serie de relaciones que el artista establece con su obra, sino que incluye, además, el vínculo que él construye consigo mismo. Al respecto, Foucault ha citado la figura de Baudelaire, para quien el artista debe **«tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura»**⁴¹. Según el poeta francés, el ascetismo del artista se orienta a convertir su cuerpo, su comportamiento y su existencia en una obra de

³⁸ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 238.

³⁹ *Ib.*, p. 272.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». Op. Cit., p. 344.

arte. El artista creador no sólo ilumina la obra. Al crearla, se inventa también a sí mismo.

Aún más, esta modificación de sí mismo, el hecho de dejar de ser lo que se es, representa una condición *sine qua non* para el acto creativo. La transfiguración atraviesa a la obra y al propio artista, como dos momentos inseparables que hacen del arte una «dialéctica» de la disolución y la creación. Por tanto, la experiencia artística se sitúa en el **«juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad»**⁴². El artista valora el presente y, a la vez, lo imagina de otra manera; desarrolla una relación crítica con las convenciones que lo rodean y, al mismo tiempo, crea otros modos de vida; se constituye como creador y, junto con ello, necesita someterse a la inestabilidad permanente de la transformación que le permite sacar a la obra de su ausencia.

En otros términos, la senda del artista involucra una polvareda. El estruendoso combate de alguien que escapa a lo seguro, a lo reconocible y que realiza la escandalosa elección de una existencia singular que carece de equivalencias⁴³. Esta invención única que hace el artista de sí mismo puede ser comparada con la ruptura escandalosa de las convenciones que caracteriza a la *techné tou biou* de los griegos⁴⁴. Efectivamente, la pretensión del artista, más allá de la obra, implica también la configuración de un modo de vida que se distingue de los demás, y esto concuerda con un principio elemental de la ética griega.

Es decir, la antigua estética de la existencia y la experiencia artística, coinciden en hacer de la vida un testimonio. En el primer caso, la vida se convierte en un testimonio de la verdad; en el segundo, la vida se presenta como un testimonio de lo que es al arte. Por ejemplo, Diógenes y la escuela cínica han *deslocalizado* a la filosofía de la *polis*, para ubicarla en el campo de la *physis*. Así *la vida se constituye en el lugar de la verdad* y la anécdota en una prueba⁴⁵. De manera similar, *el artista hace de la vida el lugar del arte* y con ello incorpora la propia biografía al sentido general de su obra.

En suma, puede señalarse que la empresa ética de Foucault se inscribe en el esfuerzo por poner fin a la dicotomía entre el arte y la vida⁴⁶. Ese es, tal vez, el sentido último del paralelo que realiza entre la experiencia del arte y la construcción ética. El pensador francés considera que el arte debe abandonar la posición marginal en que hoy se encuentra, en relación a nuestra vida. Resulta preciso recuperar la experiencia griega, donde el arte, ya sea en un sentido técnico o estético, actúa directamente sobre la existencia. Esto, aunque sea poco y nada lo que permanece en nuestras sociedades de la idea de que uno mismo es la principal obra de arte de la

⁴² *Idem*.

⁴³ Ignacio Castro. «Según Deleuze: Una Cuestión Preliminar a todo Acercamiento posible a la Obra de Arte». *Revista de Artes para Internet: Art-Es*, febrero 2004. Cedido por el propio autor.

⁴⁴ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 273.

⁴⁵ Cfr.: Pablo Oyarzún. *El Dedo de Diógenes. La Anécdota en Filosofía*. Santiago de Chile: Dolmen, 1996.

⁴⁶ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 275.

cual hay que hacerse cargo. La tarea ética debe asumir que hoy se ha olvidado casi por completo que **«el área principal sobre la cual uno debe aplicar valores estéticos es uno mismo, la propia vida, la propia existencia»**⁴⁷.

Mientras la ética foucaultiana reivindica una relación artística con la vida, la modernidad establece una relación de control de la misma, que la produce en términos de sujeción y violencia. Hemos visto la génesis de estas relaciones de la modernidad en las sociedades de soberanía, más preocupadas de decidir la muerte que de administrar la vida; y en las sociedades disciplinarias, centradas en la organización y la normalización de la vida⁴⁸. Sin embargo, las modalidades de sujeción alcanzan su configuración más radical en aquello que Deleuze denomina «sociedades de control».

En éstas, la coacción política se desliza por la superficie de la vida confundiendo con la misma. El poder ya no es un rompeolas, sino una onda continua. Por tanto, abogar por una *techné* de la vida implicaría abrir una fisura en esa superficie monótona que regula nuestra cotidianeidad. La técnica de la vida **«se enfrenta directamente a la técnica del biopoder, en tanto que esta última hace de la vida del individuo un objeto de saber, con la intención de normalizarla y reglamentarla»**⁴⁹. Es decir, la estética de la existencia es el modo de llevar a cabo una lucha política.

En esta perspectiva, se comprende la preocupación de Foucault por la ausencia de posibilidades de construcción artística de uno mismo en la sociedad moderna. En una entrevista de 1983 señala: **«Lo que me sorprende es el hecho de que el arte en nuestra sociedad se ha transformado en algo que sólo se relaciona con objetos, y no con individuos o con la vida. Ese arte es algo especializado o que es hecho por expertos que son artistas. ¿Pero no podría la vida de cada uno transformarse en una obra de arte? ¿Por qué pueden la lámpara o la casa ser una obra de arte y no nuestra vida?»**⁵⁰. Esta dificultad para establecer una relación con la vida desde el arte, no sólo pone en liza una cuestión moral, sino un problema político. Más allá del dilema de pensar la moral como *ética del cuidado de sí*, se halla el problema que nos supone concebir un espacio de resistencia a la trama *biopolítica* de la modernidad.

La tarea de hacer de nuestras vidas una obra de arte no responde, entonces, a una insípida exigencia de esteticismo. Por el contrario, el proyecto ético de Foucault contiene, a su vez, un proyecto político de profundo alcance, que tiene su eje en la relación que uno establece consigo mismo. Como afirma Hacking, la estética de la existencia persigue separar nuestra ética y nuestra vida de nuestra ciencia y de nuestro conocimiento⁵¹. De esta manera, se resiste a una concepción

⁴⁷ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 209.

⁴⁸ Gilles Deleuze. «Post-scriptum sobre las Sociedades de Control». *Op. Cit.*, p. 277 y 278.

⁴⁹ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. *Op. Cit.*, p. 234.

⁵⁰ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 198.

⁵¹ Ian Hacking. «Mejora de Uno Mismo», en: David Couzens (comp.) *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988, p. 257.

científica del yo, que excluye la relación plástica con uno mismo por un modo de subjetivación donde el desciframiento de la verdad interior resulta clave. En palabras de Bernauer, «**encarar la existencia humana como una obra de arte supone sustraerla al orden de lo científicamente conocible y liberar al hombre de la obligación de descifrar su identidad (...)**»⁵². Así pues, la dimensión política de la estética de la existencia consiste en *una nueva política del yo*⁵³, que abre un hiato en el campo de las relaciones de poder.

Lo anterior no significa reconocer la existencia de un espacio en que el individuo pueda autoconstituirse en completa independencia de los mecanismos de sujeción. Lo que se pretende plantear es la capacidad, que posee una *ética del arte de vivir*, de «influencia recíproca» sobre dichas relaciones de fuerza. De igual manera que la experiencia artística, la estética de la existencia no opera como una *creatio ex nihilo*. Esto se refleja en el ámbito político donde, así como el arte trabaja con unos materiales que le preexisten, la ética supone una reinención del conjunto de relaciones en que se inscribe el *sí mismo*. Dicho de otro modo, la ética foucaultiana es una práctica de resistencia que recrea las relaciones de fuerza, encuentra puntos de fuga, tensa las zonas que parecen vulnerables y recorre los límites que se nos imponen. Su acción es un cara a cara *con el poder y contra el poder*, donde es legítimo instalar la esperanza. En efecto, la complejización del sistema de relaciones de poder es directamente proporcional a su vulnerabilidad. Al igual que en una cabina de presurización, cualquier pequeña fuga desestabiliza el sistema. Y la estética de la existencia es, sin duda, ese arte de la sublevación microfísica.

8.3 La subjetividad ética

La estética de la existencia, como se ha visto, describe un proceso de subjetivación que se opone a los mecanismos de sujeción. En este contexto, cabe preguntarse por el sentido de esta *subjetividad artística* y por su relación con una filosofía que ha hecho de la crítica del sujeto su puntal. Al respecto, diversos comentaristas de la obra de Foucault coinciden en que la ética del arte de vivir no implica un retorno al sujeto o una recuperación de la subjetividad en los términos de la filosofía del sujeto. Deleuze, por ejemplo, señala que en sus últimos libros Foucault buscó, a través de la noción de subjetivación, otro modo de vivir y que sería «**estúpido intentar ver en ello un retorno al sujeto**»⁵⁴. Al filósofo francés no le interesaría el problema de hallar un nuevo fundamento del sujeto, sino la constitución de modos de existencia y posibilidades vitales⁵⁵. Sus análisis de la

⁵² James Bernauer. «Más Allá de la Vida y de la Muerte: Foucault y la Ética después de Auschwitz». *Op. Cit.*, p. 256.

⁵³ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. *Op. Cit.*, p. 234.

⁵⁴ Gilles Deleuze. «La Vida como Obra de Arte». *Op. Cit.*, p. 156.

⁵⁵ *Idem*.

filosofía del sujeto, corresponden exclusivamente a una tarea crítica que busca, en último término, desprenderse de los parámetros que impone un pensamiento antropológico y, con ello, dar espacio a la creación de estilos de vida.

Según Francisco Ortega, existen dos razones que imposibilitan hablar de un retorno del sujeto en los últimos escritos del filósofo⁵⁶. La primera, porque el sujeto constituye el tema general del pensamiento foucaultiano y, por tanto, no hay destierro de dicha noción en ningún momento de su obra. Este hecho lo hemos intentado demostrar presentando la investigación de Foucault como la conjugación de un doble trabajo crítico: del sujeto como categoría y de los sujetos como objetos de normalización. Por otra parte, y esta sería la segunda razón, los últimos escritos de Foucault desarrollan una concepción de la subjetividad como relación consigo mismo, que no guarda conexión alguna con la idea de sujeto constituyente⁵⁷.

Sobre este mismo punto insiste Eribon, quien afirma que la idea de subjetivación de la ética foucaultiana es ajena a un retorno al sujeto, puesto que nos incita a pensar la posibilidad misma del sujeto como un producto provisional y siempre por rehacer del trabajo, individual o colectivo, de creación de sí mismo⁵⁸. Foucault no hace otra cosa, en su apuesta ética, que confirmar el acontecimiento de la desaparición del hombre como un rostro de arena que se borra en los límites del mar. Ello lo consigue introduciendo una *noción procesual de la subjetividad*⁵⁹ que permite la historización de la noción de sujeto (no hay historia del sujeto, pero sí de la subjetividad) y su comprensión no como hecho, sino como realidad práctica que está siempre por hacerse. Esta conceptualización de la subjetividad como proceso tendría que ver, en último término, con una experiencia del individuo y no del sujeto⁶⁰.

Tal hecho es subrayado por Schmid, quien afirma que no hay regreso al sujeto, sino un desplazamiento en el seno del propio concepto que convierte a la expresión «sujeto» en un sinónimo del concepto de individuo⁶¹. Mientras la noción de sujeto representa una categoría filosófica y apela a una constitución mediante el saber, la idea de individuo se refiere a una experiencia de *autoconstitución* y *autoconducción*. Esto no quiere decir que la estética de la existencia sea una reivindicación del individuo como valor absoluto, o una defensa de la vida privada en oposición a lo público.

Como Foucault ha indicado, bajo la categoría de individualismo **«se mezclan con frecuencia realidades enteramente diferentes»**⁶² que corresponde separar. De hecho, hay que distinguir la actividad individualista y la valorización de la vida privada, de la **«intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir de**

⁵⁶ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 31.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ Didier Eribon. *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Op. Cit., p. 474.

⁵⁹ Francisco Ortega. «Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade». Op. Cit., p. 165.

⁶⁰ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 31.

⁶¹ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 216.

⁶² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Si*. Op. Cit. p. 41.

las formas en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación»⁶³. El *cuidado de sí*, entonces, no supone un individualismo, sino una experiencia de intensificación de las relaciones con uno mismo. La expresión «individuo» no involucraría, por ende, un *yo sustancial*, ni una interioridad o ensimismamiento. Por el contrario, describiría la posición o, mejor dicho, el conjunto de posiciones variables que ocupa el *sí mismo* dentro del proceso de *autoconformación de la subjetividad*.

Sauquillo, por su parte, también comparte los puntos de vista anteriores sobre la inexistencia, en el último Foucault, de una ruptura y retorno al sujeto. Para este autor, la estética de la existencia propone una *subjetividad sin sujeto* o, lo que es igual, un *sujeto en constante despliegue y transformación*⁶⁴. La ética artística giraría sobre esta comprensión de la subjetividad como realidad producida en cada momento. En palabras de Deleuze «(...) **hay producción de subjetividad precisamente porque no hay sujeto (...)**»⁶⁵ y ese hecho le da su sentido tanto al trabajo crítico de la subjetividad como a la apuesta de la estética de la existencia.

La subjetivación no solamente se reduce a las lógicas del saber y del poder, hay también una subjetivación artística⁶⁶. Desde esa perspectiva, negamos la hipótesis del retorno o la recuperación del sujeto, afirmando que existe una teoría implícita en la ética foucaultiana que le otorga un nuevo sentido a la subjetividad. Debe reconocerse los alcances de esta significación en el uso que hacemos de expresiones como «sujeto ético», «subjetividad artística», «individuo estético» o «subjetividad ética».

En suma, la teoría de la subjetividad ética se opone diametralmente a la teoría del sujeto de la filosofía tradicional y de las ciencias humanas. Esta rivalidad ya se anuncia en *La Voluntad de Saber*, cuando Foucault describe cómo en el desarrollo de la ciencia de la sexualidad ha llegado a constituirse un saber sobre el sujeto, que no es un saber de su forma, sino de aquello que lo escinde⁶⁷. Mientras en la ciencia sexual el sujeto se halla remitido a la búsqueda de una verdad que lo determina (la del sexo), en otra modalidad de saber, el sujeto podría ser relacionado con las formas de una elaboración y con una *ars erotica*. Como comenta Schmid, aquí la forma del sujeto no corresponde al *sujeto-cogito* ni al sujeto trascendental, sino al *sujeto de la experiencia*⁶⁸.

Esta distinción entre *sujeto constituyente* y *sujeto de experiencia* se reitera permanentemente en la obra de Foucault. Por ejemplo, en la entrevista titulada *Una Estética de la Existencia* cuestiona radicalmente la idea de un sujeto

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. *Op. Cit.*, p. 377 y 378.

⁶⁵ Gilles Deleuze. «Un Retrato de Foucault». *Op. Cit.*, p. 183.

⁶⁶ En una entrevista de 1984, Foucault define la noción de subjetivación: «Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad (...)». *Cfr.*: Michel Foucault. «El Retorno de la Moral». *Op. Cit.*, p. 390.

⁶⁷ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber*. *Op. Cit.*, p. 88.

⁶⁸ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. *Op. Cit.*, p. 217.

constituyente: **«Yo pienso efectivamente que no hay un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto que se podría encontrar por todas partes. Yo soy muy escéptico y muy hostil a esa concepción de sujeto»**⁶⁹. Pero, inmediatamente, confronta esta noción descalificada con una concepción del sujeto como realidad constituida por prácticas de subjetivación y prácticas de libertad que se encuentran en el medio cultural⁷⁰.

Es decir, se identifica una experiencia de la subjetividad que excluye el movimiento de la conciencia sobre sí misma o el conocimiento teórico de la verdadera naturaleza del propio ser. Esta experiencia de la subjetividad sería, al contrario, un *movimiento de autoconformación* en relación con uno mismo, con los otros y con diversas formas de prácticas. Quedan, de este modo, invalidados los recursos a la noción de identidad o a la idea de *cogito* como medios de otorgarle un fundamento al sujeto. La *subjetividad ética* implica una actividad, un modo de intensificación y no una verdad sustancial. De la misma forma, el pensamiento no es para Foucault algo que habite en el interior de un sujeto. El pensamiento posee un anonimato que se despliega en la dimensión del «se piensa», donde cada individuo no forma nada más que el episodio de una reflexión⁷¹.

Por otra parte, cabe destacar, que al igual que con otras operaciones de actualización que ya hemos mencionado, este sentido estético de la subjetividad se halla inspirado en una experiencia de la antigüedad. Al respecto, Foucault señala que no hay una definición o un uso del concepto de sujeto en el pensamiento griego, **«lo que no quiere decir que los griegos no se hayan esforzado por definir las condiciones en las que se daría una experiencia que no es la del sujeto, sino la del individuo (...)»**⁷². De tal modo, mientras en la antigüedad grecorromana no existe una problematización de la constitución de sí mismo como sujeto, con el cristianismo la experiencia moral comienza progresivamente a agotarse en beneficio de una teoría del sujeto⁷³. Esta interpretación de la ética antigua es refrendada por Vernant, quien afirma que en la Grecia clásica se entiende que el individuo posee un alma, pero ésta no debe ser asociada con un *yo-psicológico*⁷⁴. El yo se articula como un campo abierto de fuerzas y no como una estructura delimitada y unificada. La práctica del *cuidado de sí*, en dicho período histórico, muestra la constitución de la subjetividad mediante técnicas y ejercicios que suponen una relación dinámica con la exterioridad y que, además, descartan la soberanía interior de la conciencia.

Así pues, hay una singular actualización de esta ausencia griega de una teoría del Sujeto, que se presenta en la ética foucaultiana como una concepción del sujeto en cuanto *constitutum*. En otras palabras, el sujeto ya no puede considerarse como la condición de posibilidad de la experiencia, sino a la inversa, como el

⁶⁹ Michel Foucault. «Une Esthétique de l'Existence». *Op. Cit.*, p. 733.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*. *Op. Cit.*, p. 214.

⁷² Michel Foucault. «El Retorno de la Moral». *Op. Cit.*, p. 391.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ Jean-Pierre Vernant. *L'Individu, la Mort, l'Amour: Soi-Même et l'Autre en Grèce Ancienne*. París: Gallimard, 1989, p. 215 y 216.

resultado inestable de una serie de condiciones que se configuran en la experiencia. Foucault lo explica así: **«El sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario»**⁷⁵. Se trataría, entonces, de sacar las consecuencias de la negación de la supuesta evidencia originaria del Sujeto.

La ética, en este sentido, se inscribe en la comprensión del sujeto como un producto; ya no en cuanto *formación reciente* en el plano del saber, ni como objeto de aparatos de normalización, sino como *autoformación* que se despliega a partir de unos criterios estéticos. Derrida opina que esta negación del *Sujeto fundamento* no se traduce en que dicha figura quede liquidada. Lo que haría Foucault sería, más bien, resituar o reinscribir el sujeto⁷⁶. De un status privilegiado, puesto por encima de la historia, el sujeto pasaría a un nuevo escenario donde es parte de una realidad históricamente construida en toda su extensión. El espacio del Sujeto como fuente de toda experiencia, es desplazado por el espacio de una experiencia sin Sujeto.

Pero ¿en qué consiste esta nueva situación en que se inscribe la subjetividad ética? En primer lugar, se trata de un campo de fuerzas en que se despliegan relaciones de saber, de poder y de libertad. Allí no tienen lugar **«las formas fuertes, fijas o presuntamente acabadas de subjetividad»**⁷⁷. La fragilidad abunda por doquier, puesto que toda realidad expresa su profunda determinación, su historicidad y, de ese modo, su inminente posibilidad de transformación. El sujeto ético responde a esta comprensión del individuo como ser en perpetua constitución. Aspecto que precisamente las ciencias humanas y el pensamiento antropológico pretenden desconocer; proclamando la ilusión del hombre perenne, cuando lo que existe son múltiples modos de inventar y constituir la subjetividad. Hay distintos tipos de sujeto y las condiciones históricas de su emergencia deben ser halladas en ese contexto de relaciones en el que habita nuestra subjetividad.

Como plantea Sauquillo, el sujeto es un constructo de fuerzas exteriores, prácticas o técnicas heterónomas⁷⁸. Entonces, las condiciones de posibilidad de la subjetividad, residen en un campo de saber y de poder. Sin embargo, dicho campo estructurante de la subjetividad posee su propia historicidad que explica su perpetua modificación estratégica. En el límite de esos desplazamientos tácticos, la vida escapa siempre a la normalización, como si se tratase de una fuerza que resiste. Se bosqueja de esta forma, una tensión incesante entre las relaciones de poder y las prácticas de libertad, en el centro de la cual sucesivamente se alumbran y oscurecen diversas modalidades de subjetividad. Donde algunos quisieran encontrar la estabilidad y la seguridad de las certezas ahistóricas, Foucault prefiere introducir la proliferación de las formas de subjetividad. Su estética de la existencia es, por ende, la única respuesta ética posible a este singular sentido de la subjetividad.

⁷⁵ Michel Foucault. «La Escena de la Filosofía». *Op. Cit*, p. 169.

⁷⁶ Jacques Derrida. «"Il Faut Bien Manger" ou le Calcul du Sujet». *Cahiers Confrontation*, Nº 20, Invierno 1989, p. 92.

⁷⁷ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. *Op. Cit*, p. 190.

⁷⁸ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. *Op. Cit*, p. 375.

Podría afirmarse que el sujeto, para Foucault, es una forma producida en el interior de un campo de posibilidades compuesto por relaciones tan diferentes como la *autoconstitución activa de uno mismo* y los *mecanismos normalizadores del medio social*⁷⁹. Dicho campo de posibilidades equivale, en nuestra opinión, a ese presente al cual pertenezco y que es objeto de una interrogación filosófica. Es en dicho contexto, que Foucault sitúa la cuestión de la actualidad, propia de la *ontología crítica* y que se resume en la pregunta: «**¿qué es pues, precisamente, este presente al que pertenezco?**»⁸⁰.

La reflexión filosófica, entonces, se desplaza de la cuestión temporal «¿qué soy yo ahora?» al dilema espacial de la pertenencia, «¿en qué consiste este campo de posibilidades en que me sitúo?». Quien habla del presente también forma parte del mismo y desempeña una determinada función en ese proceso, como elemento y actor⁸¹. Según Macherey, lo que aquí se plantea no sólo distingue la posición del filósofo, sino que constituye de manera general la condición misma del sujeto. *Ser sujeto es pertenecer*. Dicho de otro modo, ser sujeto es «**intervenir a la vez como elemento y como actor en un proceso global, cuyo desarrollo define el campo actual de las experiencias posibles, campo en cuyo interior solamente puede situarse el hecho de “ser sujeto”**»⁸².

El sujeto pertenece a este campo de posibilidades como *elemento*, en tanto que es resultado de las condiciones históricas de emergencia. La genealogía describe, precisamente, estas reglas según las cuales la subjetividad se construye para una época determinada. Hay distintos modos de ser sujeto: cuando el individuo se sitúa en el espacio del saber, cuando piensa y actúa como sujeto del deseo, cuando se lo constituye como loco o delincuente, o cuando representa un objeto disponible en la variable de la población. Por otra parte, el sujeto pertenece al presente como *actor*, cuando da forma a su libertad, cuando establece un espacio propio que es el de la diferencia y la resistencia, o cuando se elabora estéticamente y hace de su relación con la verdad un medio de transformación.

La subjetividad ética consiste en esta vocación de singularización que no persigue la desconexión del medio social o la búsqueda de una identidad perdida, sino la reinención activa de fuerzas que tienden a la rigidez y a la reducción homogeneizadora. Esta singularidad, entonces, «**se manifiesta o se destaca sobre un fondo de pertenencia que vincula al sujeto no sólo con otros sujetos con**

⁷⁹ Esta doble lógica de las relaciones que se articulan en el campo de fuerzas, subyace en muchos textos de Foucault. Por ejemplo, en una entrevista de 1984 señala: «(...) el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social». Cfr.: Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 404.

⁸⁰ Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración? (Curso Inédito)». *Op. Cit.*, p. 196. La cursiva es nuestra.

⁸¹ *Idem*.

⁸² Pierre Macherey. «Sobre una Historia Natural de las Normas», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*Et. Al.*). *Michel Foucault, Filósofo. Op. Cit.*, p. 175.

quienes está en comunicación sino también con el proceso global que lo constituye al normalizarlo y del cual ese sujeto extrae su propio ser»⁸³.

Este espacio de pertenencia, telón de fondo de la subjetividad ética, debe comprenderse como un universo relacional. En él, las cosas no existen más que por relación, todo es histórico y todo depende de todo. Esta red de relaciones excluye la presencia de un fundamento que opere como explicación causal, y supone un materialismo sin exterioridad. No puede haber un acontecimiento en última instancia, por lo que la única razón de la producción de acontecimientos, son otros acontecimientos⁸⁴. Deleuze ha descrito este espacio de relaciones como un *campo de fuerzas*, en que se escenifica una lucha. Las fuerzas se cruzan entre sí, aunque apuntan a distintas direcciones, y en su estruendo se ilumina el horizonte de nuestra experiencia. Aquella que ya hemos hecho y nos hace ser lo que somos; aquella en que nos experimentamos como lo que aún no somos pero que constituye nuestra posibilidad⁸⁵.

En el campo de fuerzas de nuestra realidad inmediata, la sujeción consiste en individualizarnos según las exigencias del poder y en vincularnos a una identidad sabida y conocida⁸⁶. Frente a esta direccionalidad de las fuerzas, se despliega la lucha por una subjetividad ética. Esta última modalidad de la fuerza **«se presenta como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis»⁸⁷**. De esta manera, pueden identificarse tres direcciones de la fuerza: el ejercicio de la fuerza sobre otras fuerzas, el sufrimiento de los efectos de la fuerza y el ejercicio de la fuerza sobre sí misma⁸⁸. En esto último consistiría el acto revolucionario de los griegos, ellos **«han plegado la fuerza, han descubierto la fuerza como algo que podía ser plegado (...)»⁸⁹**. La invención de esta relación de la fuerza consigo misma introduce un tercer nivel en nuestro enfoque que resulta clave en la actualización de la ética antigua. A la inscripción de la subjetividad en un campo de relaciones, a su permeabilidad frente a las determinaciones que allí se despliegan, hay que agregar una curvatura de la fuerza, un repliegue sobre sí misma. En esa torsión, en esa posibilidad de que la fuerza se *autoafecte*, se inventa el modo de existencia estético⁹⁰.

La subjetividad aparece como una fuerza que actúa y ya no sólo como un elemento de la fuerza. Es lo mismo que sugiere la calificación del sujeto como forma y no como sustancia. El *sujeto forma* es un sujeto que se orienta al proceso de su constitución, o sea, un *sujeto como actividad*, un *sujeto en devenir*⁹¹. De ahí, la

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica. Op. Cit.*, p. 69.

⁸⁵ Este es, según Schmid, el doble sentido del término francés *expérience*: la experiencia ya hecha y el *experimento* que apunta a la experiencia posible. Cfr.: Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault. Op. Cit.*, p. 215.

⁸⁶ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 139.

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ Gilles Deleuze. «Un Retrato de Foucault». *Op. Cit.*, p. 181.

⁸⁹ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 148.

⁹⁰ Gilles Deleuze. «Un Retrato de Foucault». *Op. Cit.*, p. 182.

⁹¹ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault. Op. Cit.*, p. 63.

importancia del ascetismo para la estética de la existencia, puesto que en dicho trabajo con uno mismo se articula lo que es, en último término, la subjetividad: un experimento. Es decir, una experiencia desarrollada por prácticas de sí, en las que se abre incesantemente la doble posibilidad de la conformación y la modificación de sí. Se trata de un proceso cuyo movimiento nunca alcanza un fin, la tarea de *autoconstitución* es constante e ininterrumpida. La *ética del arte de vivir* se sostiene sobre esta subjetividad, que se halla inscrita en un proceso de infinitas metamorfosis.

Así pues, se puede señalar, junto a Schmid, que el sujeto foucaultiano se distingue por dos rasgos: la *mutabilidad* y la *multiplicidad*⁹². Hay, en la estética de la existencia, una comprensión de la subjetividad como una dimensión potencialmente plural y en permanente cambio. Esto significa que la ética de la relación con uno mismo no se fundamenta en un *yo fijo y estable*. Como ya hemos sugerido, el principio de organización de la estética de la existencia no es la identidad, sino la coherencia de las elecciones o el estilo que se aplica a la propia vida. La noción de identidad, por tanto, representa un obstáculo para una subjetividad que se singulariza por la transformación.

En el extremo opuesto de un *sí mismo* concebido como verdad nuclear y constante biográfica, emerge un *sí mismo* que es plural y multiforme⁹³. Tal concepción del *sí mismo* como espacio de las diferencias y la dispersión, le da todo su sentido al acto de la transformación. Si la subjetividad es poliédrica, es decir, si hay variadas modalidades en que ella puede articularse, parece legítimo sostener que *es posible ser de otra manera*. A esta concepción nómada de la subjetividad, entonces, se incorpora un principio de alteridad radical, por el cual la propia diversidad de los lugares en que asentarse, empuja a la búsqueda continua de otro lugar.

Parafraseando a Foucault, lo más característico de la subjetividad es su manera de dejar de ser la misma⁹⁴. No existe un sujeto verdadero que haya que descubrir, ni tampoco una identidad invariable, dada de una vez y para siempre, y que corresponda liberar. La subjetividad es un proceso heterogéneo y su devenir consiste en un continuo despliegue de la invención de nuevos modos de existencia y de la lucha por dejar de ser lo que se nos impone que seamos. Esta doble lógica, no sólo explica el concepto de subjetividad, sino que resume la concepción que Foucault ha desarrollado sobre el trabajo intelectual.

En tal sentido, resulta significativo que dos obras tan diferentes y alejadas en el tiempo, como *La Arqueología del Saber* y *El Uso de los Placeres*, presenten en sus respectivas introducciones una valoración de la escritura como medio para perder el rostro⁹⁵ o alejarse de uno mismo⁹⁶. Pareciera que a la hora de

⁹² Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 218.

⁹³ *Ib.*, p. 219.

⁹⁴ *Ib.*, p. 222.

⁹⁵ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber*. Op. Cit., p. 29.

⁹⁶ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres*. Op. Cit., p. 12.

inaugurar un campo discursivo, tarea que comparten cada una de estas obras, también corresponde identificar el acto de desprendimiento que supone la investigación. El filósofo que quiere perder el rostro es el filósofo que busca lo *no pensado* del pensamiento. Su práctica, entre la ruptura y la creación, es una expresión concreta del sentido que tiene la subjetividad para Foucault.

Reiner Schürman, por su parte, ha caracterizado la estética de la existencia como la construcción de un *sujeto anárquico*⁹⁷. Esto quiere decir que la búsqueda de nuevas formas de subjetividad y de nuevas experiencias en que el rostro se borre, equivale a una reivindicación del derecho a la diferencia. La ética foucaultiana, de este modo, aparece como un ejercicio radical de la libertad que, en defensa de una subjetividad abierta, busca que los individuos y los grupos pasen de la sujeción a la subjetivación, y que puedan moldear sus existencias específicas cultivando sus diferencias⁹⁸.

El Sujeto deja de ser la instancia soberana que recorta las posibilidades de nuestra experiencia, para convertirse en el teatro de la diferencia que nos atraviesa y nos dispersa. No se trata de rescatar aquellas diferencias inocuas y cosméticas que hoy en día se potencian, como parte de las lógicas del poder, sino de subrayar la diferencia que anida en el fondo sombrío de nosotros mismos. Incrementar aquellas diferencias que el poder enfrenta como insostenibles. Como decía Foucault en 1969, es preciso exaltar **«esas diferencias que somos, esas diferencias que hacemos, esas diferencias entre las cuales erramos»**⁹⁹.

Ahora bien, dado lo anterior, cabe precisar que esta subjetividad múltiple y mutable sigue siendo aquella que caracterizábamos como una estructura que pertenece a un campo de fuerzas. El nomadismo de la subjetividad no implica una negación de las condiciones que la determinan. Schmid lo explica afirmando que el *sí mismo múltiple* no es una instancia particular y aislada, sino una realidad situada y, por tanto, una *práctica colectiva*¹⁰⁰. El sujeto singular, entonces, sería una ficción, no sólo porque la subjetividad encarna una dimensión plural, sino también porque ella involucra una acción entre individuos. La estética de la existencia, como tendremos oportunidad de analizar, implica un *cuidado de la propia libertad* que no puede realizarse sin un *cuidado de los otros*.

En tal sentido, el arte de la existencia se convertirá en una *obra común* en la que los individuos pueden trabajar juntos. ¿No recuerda esto, en cierta medida, las célebres palabras con que Foucault inició su lección inaugural del Collège de France en 1970? Su deseo, según señalaba en esa oportunidad, no era tomar la palabra como quien comienza un discurso en el desierto, sino verse envuelto por

⁹⁷ Reiner Schürmann. «Se Constituer Soi-Même comme Sujet Anarchique». *Les Études Philosophiques*. Octubre-Diciembre, 1986, p. 469.

⁹⁸ Didier Eribon. *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Op. Cit., p. 474.

⁹⁹ Michel Foucault. «Ariadna se ha Colgado» («Ariana s'est Pendue»). *Le Nouvel Observateur*, N° 229, 31 de marzo-6 de abril de 1969, pp. 36-37), en: Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Op. Cit, 1999, p. 328.

¹⁰⁰ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 221.

una voz que lo antecedía desde hacía mucho tiempo. Así, podría encadenar su palabras con otras ya dichas, introducirse en el azar de su desarrollo¹⁰¹. De ese modo, Foucault buscaba romper con la tiranía del inicio y partir encontrándose, desde el comienzo, en el medio del juego. Una vocación así del trabajo intelectual, nos parece un reflejo de esta subjetividad que no puede constituirse como algo autosuficiente. La invención de nuevos rostros se sustenta en una dimensión intersubjetiva que es decisiva para el sujeto ético.

8.4 Críticas a la ética del arte de vivir

Alcanzado este punto, nos parece pertinente abrir un paréntesis para tematizar algunas críticas que se han formulado al planteamiento foucaultiano de la estética de la existencia. En cierto sentido, en la sección anterior, ya hemos hecho referencia a una de estas críticas. Se trata, tal vez, de la más injusta y equivocada: la afirmación de que la ética foucaultiana consiste en un retorno al Sujeto. Como ya concluimos, no hay tal retorno puesto que el tema del sujeto jamás fue abandonado por la crítica foucaultiana. Además, el enfoque ético, aunque diametralmente opuesto a la teoría del Sujeto constituyente, involucra una nueva concepción de la subjetividad.

Sin embargo, resulta bastante evidente que existe una contraposición entre el sujeto que ejerce su autonomía en las prácticas de sí mismo y el sujeto completamente colonizado por resortes de poder¹⁰². En el primer caso, la subjetividad se despliega en un ejercicio de la libertad; en el otro, la subjetividad es una materia dócil que vive la ficción de su libertad. Esto no supone, para Foucault, una contradicción; ya que ambos enfoques se articulan en la teoría del sujeto frágil. Es decir, en una fragilidad respecto a las condiciones externas que lo sojuzgan y en cuanto a la ductilidad que explica su autoconformación diversa.

No obstante, persiste aquí un problema. Entre el individuo que se constituye a sí mismo y el individuo disciplinado, ¿no existe alguna *instancia pre-subjetiva* que les sea común? De ser así, dicho nivel no puede ser otro más que el cuerpo, como algo previo a la dinámica de subjetivación¹⁰³. No obstante, si bien el cuerpo dócil explica la superficie de inscripción de los aparatos normalizantes, no puede constituirse en ningún caso en el material del proceso de subjetivación estético¹⁰⁴. El cuerpo disciplinado puede dar origen a subjetividades pasivas, pero no a un sujeto activo y en devenir. Por eso, nos encontramos ante un vacío en la concepción de la subjetividad ética, que Francisco Ortega resume en la pregunta «

¹⁰¹ Michel Foucault. *El Orden del Discurso*. Op. Cit, p. 11 y 12.

¹⁰² Jorge Álvarez Yáñez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. Op. Cit, p. 180.

¹⁰³ Francisco Ortega. «Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade». Op. Cit., p. 160 ss.

¹⁰⁴ *Ib.*, p. 162.

(...) **cuál es el estatuto ontológico del sujeto del cuidado de sí?**»¹⁰⁵. Esto es, en qué consiste el material a partir del cual se despliega el proceso de conformación de la subjetividad artística.

Ante estas interrogantes, puede suponerse que Foucault deja intencionadamente sin tematizar esta cuestión, puesto que el interés de su propuesta ética reside en el proceso de formación, en la ascesis y en las técnicas de sí¹⁰⁶. Su problema principal consistiría en establecer lo que posibilita al sujeto su autoconformación y no aquéllo que a éste le es dado¹⁰⁷. Se podría afirmar, en este mismo sentido, y teniendo presente el nihilismo nietzscheano que lo caracteriza, que el filósofo francés no cree en la existencia de un nivel explicativo que se encuentre fuera de la experiencia formativa del sujeto ético. Sobre este punto regresaremos, cuando analicemos el significado de la defensa foucaultiana del cuerpo y los placeres como foco de resistencia. Ello nos obligará a replantearnos la cuestión del lugar que ocupa el cuerpo en la teoría de la subjetividad de la ética del *cuidado de sí*.

Ahora, nos centraremos en la crítica foucaultiana del fundamento, puesto que hacia allí se dirigen las principales insuficiencias que se han atribuido a la *ética del arte de vivir*. En efecto, se le enrostrado a Foucault y a su estética de la existencia, la defensa de una postura nihilista que niega la presencia de valores universales. Sin embargo, como lo plantea Glücksman, Foucault puede ser tachado de nihilista dado que niega la existencia de un bien supremo y se abstiene de la creación de otros valores universales; pero, no puede ser acusado de tal en tanto que él desmiente el imperio de una subjetividad absoluta¹⁰⁸. El nihilismo, en el primer sentido mencionado, representaría todo lo contrario de un obstáculo moral. La «muerte de Dios» sería la condición de posibilidad para una *ética del arte de vivir*; donde la subjetividad no se convierte en una norma arbitraria. Es decir, porque Dios ha muerto no cabe el jolgorio hedonista del «todo está permitido», ni la banalidad del «todo es igual». En la ética foucaultiana subyace un compromiso político con lo intolerable y una dimensión intersubjetiva que resultan capitales.

Nietzsche ha formulado una distinción muy instructiva sobre el nihilismo, que permite aclarar esta posición de Foucault. Por una lado, estaría el *nihilismo pasivo* y decadente que caracteriza a una época; esa enfermedad moral que se expresa en la renuncia a sí mismo y en el menosprecio del *sentido de la tierra*. Este nihilismo que acompaña a la cultura occidental desde Sócrates, alcanza su consumación cuando se comprende que la existencia ya no puede someterse a las ideas de fin, unidad o verdad. Se produce, entonces, la caída de un fundamento que en sí mismo contenía un nihilismo, la tierra se aleja de su sol y el horizonte se borra de un plumazo.

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ Francisco Ortega. «Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade». *Op. Cit.*, p. 164.

¹⁰⁷ John Rajchman. «Foucault: la Ética y la Obra». *Op. Cit.*, p. 213.

¹⁰⁸ André Glücksmann. «El Nihilismo de Michel Foucault». *Op. Cit.*, p. 332.

En este contexto, es posible la articulación de un *nihilismo afirmativo* y activo que no se aferra a las ruinas de la metafísica y que opta por ser creativo en el vacío de los valores universales. Aquí se inscribe la empresa foucaultiana, como un gesto que desautoriza la necesidad de fundamento. Solamente una época nihilista desea desesperadamente un fundamento y tilda, peyorativamente, de nihilistas a aquellos que no comparten esa necesidad. Por tanto, la acusación de nihilismo que se lanza contra la estética de la existencia, queda invalidada en dos sentidos. Primero, porque se reconoce a cierto nihilismo como condición de posibilidad de la ética y, segundo, porque se descubre la presencia de otro modo de nihilismo en la mismísima idea de fundamento.

No son pocos los autores que han criticado la estética de la existencia desde esta argumentación, la inaceptable falta de compromiso con valores universales que deberían ser irrenunciables. Freire Costa califica a estos críticos de *universalistas* e identifica entre ellos a Charles Taylor, Rainer Rochlitz y Pierre Hadot¹⁰⁹. Taylor, por ejemplo, sostiene que Foucault se refuta a sí mismo cuando defiende, al mismo tiempo, la imposibilidad de enjuiciar las diferentes formas de vida y la omnipresencia del poder en la formación de la vida¹¹⁰. El problema, entonces, consistiría en cómo justificar las opciones éticas y en cuáles serían los criterios que podrían permitir identificar negativamente una modalidad de sujeción. En tal sentido, el discurso foucaultiano carecería de sentido o utilizaría implícitamente una moral cuyos presupuestos desconoce o prefiere esconder.

Taylor opina que se trata de lo segundo, es decir, que Foucault mantiene en silencio los fundamentos morales que resultan responsables de sus opciones teóricas y lo hace porque esos criterios son los valores del humanismo moderno que él mismo ha denostado. El filósofo francés no podría evitar, al pensar la estética de la existencia como alternativa a los dispositivos de normalización, incorporar una base ética que, a su vez, quiere deslegitimar. Sin un cuadro ético general sería imposible formular una crítica a cualquier práctica que coarte nuestra individualidad. La pregunta de Taylor es, en pocas palabras, ¿en nombre de qué puede considerarse a una práctica como válida y a otra no?

En una perspectiva similar, Rochlitz ha señalado que **«las intervenciones críticas de Foucault –ya sea mediante sus escritos, ya sea por su práctica política- son portadoras de un contenido normativo y hasta de una normatividad virtualmente universalista, pues se refieren a una exigencia de autonomía de la persona y de oposición al sufrimiento injusto»¹¹¹**. Este orden de principios vendría a ser resultado de la tradición cristiana y de los valores del humanismo secularizado que, precisamente, Foucault intenta denunciar como una herencia perniciosa. Se produce de este modo, según Rochlitz, una paradoja en la que el pensador francés condena la estructura social de la que depende su crítica y

¹⁰⁹ Jurandir Freire Costa. «O Sujeito em Foucault: Estética da Existência ou Experimento Moral?». *Tempo Social*. Revista de Sociología de la Universidad de Sao Paulo, Vol. 7, Nº 1-2, Octubre de 1995, p. 121.

¹¹⁰ Charles Taylor. «Foucault, la Liberté, la Verité», en: VV. AA. *Michel Foucault. Lectures Critiques*. Bruxelles: Éditions Universitaires, 1989, p. 113.

¹¹¹ Rainer Rochlitz. «Estética de la Existencia. Moral Posconvencional y Teoría del Poder». *Op. Cit.*, p. 244.

sin la cual sería insostenible. Por eso no sería posible oponer la mecánica del biopoder y la estética de la existencia, ya que ambos procesos son consecuencia de ideas y prácticas modernas que se desarrollan simultáneamente¹¹². Sólo se puede reivindicar un modo de existencia autónomo, apropiándose de los valores universales que han coexistido con los desarrollos biopolíticos de la modernidad.

Por su parte, Hadot centra su crítica en el incorrecto uso del material histórico respecto a la antigüedad. Para el historiador, la ética estoica no supone un cuestionamiento de los valores universales, como supondría Foucault. El *yo* del *cuidado de sí* se encontraría orientado por un bien verdadero y de acuerdo a los principios universales de la razón. La estética de la existencia foucaultiana es, entonces, una apuesta personal del autor, más que el fiel reflejo de la experiencia ética antigua. Esto explica que el *arte de vivir*, una vez que se lo ha liberado de valores universales, no sea otra cosa más que una versión renovada del dandismo¹¹³. Ante lo cual, Hadot coloca una luz de alarma: la práctica del *cuidado de sí* sin criterios universales derivaría necesariamente en un esteticismo elitista que sólo incumbe a unos pocos.

Habermas, desde un prisma más general, cuestiona también la legitimidad de los juicios críticos de Foucault, una vez que ha roto con la ley, la religión, la ciencia y las afirmaciones universales de los filósofos. Habría una autorreferencialidad y una ausencia de fundamentos normativos que diseña una teoría política sin justificación, donde la falta de respuesta al sentido último de la resistencia condena la propuesta a un decisionismo arbitrario. La cuestión sería que no queda nada claro en nombre de qué se compromete el pensamiento de Foucault. Según Habermas, estas dificultades explicarían la preocupación creciente, en los últimos escritos del pensador francés, por la Ilustración. Al final del camino, Foucault trataría de hallar los criterios normativos de su crítica y, en ese sentido, regresaría al círculo del discurso filosófico de la modernidad que él mismo quiso romper¹¹⁴.

Didier Eribon ha observado, con notable agudeza, que estas objeciones de Habermas giran en un rotundo vacío. La pregunta sería **«¿para qué subrayar que la trayectoria de Foucault no adhiere a las normas universales, cuando todo el trabajo de Foucault se propone demostrar precisamente que dichas normas no existen?»**¹¹⁵. Esto, claro está, no solamente interpela el argumento habermasiano de la autorreferencialidad foucaultiana, sino el planteamiento de fondo de todos los críticos universalistas que hemos mencionado. La genealogía que Foucault desarrolló sobre el sujeto pretende negar todo derecho de ciudadanía de los universales, para mostrar la completa constitución histórica del hombre¹¹⁶. Para él, la filosofía tiene por tarea la destrucción de las evidencias universales y las

¹¹² Jurandir Freire Costa. «O Sujeito em Foucault: Estética da Existência ou Experimento Moral?». *Op. Cit.*, p. 123.

¹¹³ Pierre Hadot. «Reflexiones sobre la Noción de Cultivo de Sí Mismo». *Op. Cit.*, p. 224.

¹¹⁴ Jürgen Habermas. «Con la Flecha en el Corazón de la Actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: “Was ist Aufklärung?”». *Op. Cit.*, p. 12.

¹¹⁵ Didier Eribon. *Michel Foucault y sus Contemporáneos*. *Op. Cit.*, p. 289.

¹¹⁶ *Ib.*, p. 288.

constantes antropológicas. De tal modo que la crítica a la ausencia de criterios universales de su propuesta, no hace otra cosa que confirmar la coherencia y la radicalidad del planteamiento. Reprochar la falta de universalismo de la ética foucaultiana, solamente verifica el esfuerzo en que ella se halla embarcada.

Por otra parte, en cuanto al debate de si Foucault introduce o no, de todos modos (aunque sin saberlo o sin querer reconocerlo) unos criterios normativos que pretende deslegitimar, nos parece acertada la conclusión de Eribon. Se trata, sin duda, de esos ejercicios o polémicas académicas que Foucault abominaba y que le suscitaban a veces hilaridad, a veces furor¹¹⁷. No tiene mucho sentido jugar a descifrar el inconsciente del pensamiento foucaultiano, cuando resulta evidente que entre los universalistas y él existen elecciones filosóficas y actitudes irreconciliables. Mientras los primeros apuestan por la seguridad y por el valor de las reglas universales, el segundo opta por el camino de la desconfianza frente a enfoques teóricos que no garantizan ninguna protección. Para Foucault el saber no nos hará libres, ni la verdad nos brindará el sentido. Hay que tener presente que **«algunos grandes temas como el humanismo pueden servir para cualquier finalidad»**¹¹⁸. Por lo cual, el mismo fundamento, pese a la nostalgia que les produce a algunos, puede ser un peligro.

Ahora bien, las críticas a la estética de la existencia foucaultiana no sólo han provenido de los teóricos universalistas, sino también desde un ámbito muy refractario con respecto al universalismo y que Freire Costa llama: *neo-pragmatismo*¹¹⁹. El representante por excelencia de este punto de vista es Richard Rorty. Para él, no puede reconocerse la existencia de valores universales si se entiende por ello un conjunto de postulados morales apriorísticos e invulnerables a la revisión histórica. No obstante, si se concediese que tales valores existen, aún los teóricos universalistas se encontrarían con el complejo problema de explicar cómo puede acceder un sujeto histórico a tales entidades suprahistóricas¹²⁰.

De todo esto, Rorty concluye que a la realidad ficticia de los valores universales, se opone la existencia concreta y la experiencia inmediata de los *valores del humanitarismo democrático*. Tales valores se inscriben en un orden de contingencia y no de necesidad, **«puesto que ninguna de nuestras creencias viene de una fuente de sentido previa a la acción humana»**¹²¹. El planteamiento rortiano puede resumirse en su definición de la sociedad liberal: **«Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar “verdad” al resultado de los combates,**

¹¹⁷ *Ib.*, p. 289.

¹¹⁸ *Ib.*, p. 291. Este comentario se lo atribuye Eribon a Foucault y se habría producido en un debate organizado por Paul Rabinow en abril de 1983. En dicho debate también participaron, junto a Foucault, Martin Jay, Leo Löwenthal, Charles Taylor y Richard Rorty. Foucault comenta, en dicha oportunidad, su encuentro en París con Jürgen Habermas y subraya la importancia que el filósofo alemán le otorgó, en la conversación que sostuvieron, al compromiso político de Heidegger con el nazismo. Habermas estaba alarmado de las implicancias políticas del pensamiento heideggeriano. Frente a esto, Foucault señala que es preciso observar que las «mejores» teorías no garantizan ninguna protección contra elecciones políticas desastrosas. Sin duda, tal reflexión también puede funcionar como una respuesta frente a la crítica que el propio Habermas le formula a Foucault.

¹¹⁹ Jurandir Freire Costa. «O Sujeito em Foucault: Estética da Existência ou Experimento Moral?». *Op. Cit.*, p. 124.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ Jurandir Freire Costa. «O Sujeito em Foucault: Estética da Existência ou Experimento Moral?». *Op. Cit.*, p. 125.

así sea cual fuere ese resultado. Es ésa la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de “fundamentos filosóficos”. Porque dotarla de tales fundamentos presupone un orden natural de temas y de argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula sus resultados»¹²².

La cuestión de los viejos y los nuevos léxicos que se presenta aquí, equivale a los cambios políticos y morales que una sociedad sufre como efecto de innovaciones culturales. Para Rorty, los artistas, los poetas y los novelistas son, en tal sentido, unos experimentadores culturales que aseguran la creación de nuevas metáforas sobre el sujeto y el mundo y, de esa forma, hacen posible la ampliación del ámbito de elecciones éticas, de oportunidades de bienestar y felicidad¹²³. Este sería el valor del romanticismo para la cultura democrática, cuya encarnación más pertinente se halla en la figura del *ironista liberal*. En él se produciría la combinación del compromiso, en relación a los valores liberales, con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso¹²⁴.

Desde este ángulo, Foucault sería un *ironista* que no está dispuesto a ser *liberal*. Su pensamiento se encontraría al servicio de la libertad humana en la afirmación de la contingencia; pero, al mismo tiempo, su trabajo denuncia los principios de la democracia liberal como caducos y opresivos. Por eso, Rorty establece una doble relación con el pensamiento foucaultiano, lo reivindica y también lo denuncia. Esto último explica su crítica al cuestionamiento que Habermas hace del mismo. En efecto, según el autor norteamericano, el filósofo alemán sería un liberal que teme más a un ironista como Foucault, que busca ver la autonomía reflejada en las instituciones; que a aquello a lo que Foucault teme: la capacidad de penetración del *biopoder*¹²⁵.

En suma, Rorty valora la potencia revolucionaria y metafórica de la propuesta foucaultiana, pero también descubre en él, el lado ilegítimo y negativo de la actividad de autorrealización. En la democracia liberal, la práctica metafórica de creación personal puede ser enriquecedora siempre y cuando no se ponga en conflicto con el bien común y la libertad colectiva. Así pues, la estética de la existencia, según Rorty, no sería posible sin los valores y las instituciones de la sociedad liberal que nos remiten a la autonomía¹²⁶. Sin embargo, Foucault intentaría renunciar a estos elementos apostando por una libertad humana al mero servicio de la autonomía privada. En ese sentido, su apuesta supondría una insensibilidad frente al dolor del otro, ya que contiene la lógica de un sacrificio de la solidaridad en beneficio de la autoperfección¹²⁷. Ante esto, Rorty aboga por una privatización de la pulsión extrema de autonomía a fin de impedir que derive en una actitud política

¹²² Richard Rorty. *Contingencia, Ironía y Solidaridad. Op. Cit.*, p. 71.

¹²³ Jurandir Freire Costa. «O Sujeito em Foucault: Estética da Existência ou Experimento Moral?». *Op. Cit.*, p. 126 y 127.

¹²⁴ Richard Rorty. *Contingencia, Ironía y Solidaridad. Op. Cit.*, p. 80.

¹²⁵ *Ib.*, p. 85.

¹²⁶ Jurandir Freire Costa. «O Sujeito em Foucault: Estética da Existência ou Experimento Moral?». *Op. Cit.*, p. 127.

¹²⁷ *Ib.*, p. 128.

que piense que existe **«alguna meta social más importante que la de evitar la crueldad»**¹²⁸.

Como se observará, la crítica rortyana establece algunas relaciones en su argumentación que parecen bastante discutibles. Ciertamente, Foucault cuestiona de forma radical los ideales humanitarios de la sociedad liberal, porque constata los mecanismos de sujeción que articulan las instituciones «democráticas» y porque observa el contenido profundamente peligroso que caracteriza a las relaciones humanas. Pero, de este planteamiento, no se puede desprender, como una consecuencia necesaria, la falta de compromiso con la comunidad. El pesimismo es, de algún modo, una perspectiva que el propio pensamiento de Rorty legitima al establecer la contingencia de los valores universales. En su caso, esta perspectiva no le impide identificarse con ciertos valores éticos que lo hacen sensible al dolor de los otros. ¿Por qué, entonces, habría que suponer lo contrario respecto al pesimismo que Foucault tiene en relación a la sociedad liberal? ¿Acaso no es una demostración de su preocupación por la crueldad, sus estudios sobre los locos, los delincuentes, los hermafroditas o los hombres infames?

Según Freire Costa, lo que verdaderamente reprobaría Rorty de Foucault, no es su insensibilidad frente al dolor del otro, sino su laconismo a la hora de elogiar a las instituciones liberales de las democracias modernas¹²⁹. Rorty acepta y valora la crítica de ciertos mecanismos de coacción de las sociedades liberales, pero considera que esta misma sociedad **«ya incluye las instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora: una mejora que puede mitigar los peligros que Foucault ve»**¹³⁰. Por lo cual, la incomodidad estaría en el componente revolucionario del planteamiento de Foucault que, en su opinión, es fruto de la enculturación de la sociedad liberal, pero que desconoce su propia matriz de sentido haciendo estallar los valores centrales de dicha sociedad. En todas partes no está la coacción y, por tanto, el sistema podría autorregularse y generar estrategias de disminución del dolor. Así, por ejemplo, el descubrimiento de los agentes del sufrimiento puede quedar en manos de una prensa libre, unas universidades libres y una opinión pública ilustrada; gracias, por ejemplo, a obras como las de Foucault¹³¹.

Este punto de vista de Rorty, representa para Foucault una gran ingenuidad. El sufrimiento no es un hecho aislado que puede ser advertido por un sujeto o una comunidad de sujetos que luego emprende las tareas de rectificación. Por el contrario, este tiene que ver con una multiplicidad de estrategias locales y engarzadas entre sí, que se incorporan a los sujetos y a la experiencia que estos hacen de sí mismos. La crueldad no es necesariamente, como cree Rorty, un proceso que deja su huella frente a nosotros; sino que puede ser la violencia «secreta» de una individualización que constituye un «nosotros». Rorty confecciona una utopía liberal que, en el fondo, es una apuesta contrarrevolucionaria y una fe ciega en las

¹²⁸ Richard Rorty. *Contingencia, Ironía y Solidaridad. Op. Cit.*, p. 84.

¹²⁹ Jurandir Freire Costa. «O Sujeito em Foucault: Estética da Existência ou Experimento Moral?». *Op. Cit.*, p. 129.

¹³⁰ Richard Rorty. *Contingencia, Ironía y Solidaridad. Op. Cit.*, p. 82.

¹³¹ *Idem.*

bondades de autogestión del sistema. Foucault, por su parte, opta por la búsqueda futura de un «nosotros» mediante una nueva descripción del sujeto y de la vida relacional. Es decir, el asunto es, nuevamente, una cuestión de elecciones filosóficas y actitudes irreconciliables.

En síntesis, puede concluirse que tanto la *crítica universalista* como la *crítica neo-pragmática* de las propuestas de Foucault, coinciden en efectuarse desde posiciones y supuestos filosóficos que el autor francés no compartía. Se trataría de *críticas externas*, ya que cuestionan y echan en falta todos aquellos conceptos que Foucault excluye de los supuestos de su investigación. Su pensamiento no desconoce el nihilismo, no tiene pretensiones de universalidad, no cree en la explicitación de su propia base normativa; tampoco intenta huir del relativismo, no opina que sea necesario un fundamento para la acción política eficaz, ni que sea preciso reconocerse como deudor de la sociedad liberal.

Por eso, tiene razón Rodríguez Magda cuando afirma que resulta absurdo pedirle a Foucault que se justifique frente a posturas que su obra se ha ocupado persistentemente de dismantelar¹³². Habría que devolverle el guante a estos mismos críticos, para solicitarles que se hagan cargo de esos supuestos que ellos sí defienden. ¿Desde qué planteamiento legitiman valores universales? ¿Cuál es el enfoque teórico que permitiría sustentar una acción política efectiva? ¿En base a qué principios contingentes puede confiarse en la capacidad de autorregulación de las sociedades liberales?

Seguramente, esta relación externa de las críticas con respecto a su obra, explique el desinterés y el silencio que Foucault mantuvo con respecto a ellas. De hecho fue rotundo al negar su interés por la polémica y opuso a ésta la dinámica del diálogo. En efecto, en la situación del diálogo **«el que pregunta no hace sino usar del derecho que le es dado: no estar convencido, percibir una contradicción, tener necesidad de una información suplementaria, hacer valer postulados diferentes o destacar una falta de razonamiento»**. Por otro lado, el que responde **«tampoco dispone de ningún derecho excedente respecto de la discusión misma; está ligado mediante la lógica de su propio discurso a lo que ha dicho con antelación y, a través de la aceptación del diálogo, al examen del otro»**¹³³. Se trata de un juego de preguntas y respuestas en el que los derechos de los interlocutores se hallan incorporados a la propia praxis del diálogo.

Todo esto es muy diferente de la actitud del polemista, quien llega a la discusión cargado de privilegios que nunca acepta someter a revisión. Frente al polemista no hay **«un interlocutor en la búsqueda de la verdad, sino un adversario, un enemigo que es culpable, que es nocivo y cuya existencia misma constituye una amenaza»**¹³⁴. El juego de preguntas y respuestas, entonces, no implica un reconocimiento del derecho del otro a la palabra. Es la pura búsqueda de

¹³² Rosa María Rodríguez Magda. *Foucault y la Genealogía de los Sexos. Op. Cit.*, p. 304.

¹³³ Michel Foucault. «Polémica, Política y Problematizaciones» («Polemics, Politics and Problematizations»). Conversación con Paul Rabinow, en: Paul Rabinow (Comp.) *The Foucault Reader*. Nueva York: Pantheon Books, 1984, pp. 381-390), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit.*, p. 353.

¹³⁴ *Ib.*, p. 354.

su anulación, el deseo de hacer triunfar una causa que se supone justa y así conjurar un peligro.

En el caso del propio Foucault, pareciera que su peligrosidad guarda relación con la subversión de una serie de categorías tradicionales del pensamiento filosófico: la subjetividad, la verdad, la libertad, el poder, el cuerpo o las relaciones humanas. De ese modo, la obra del filósofo francés se convierte en un material que desafía al diálogo filosófico y que, para algunos, conviene agotar en las refriegas de la polémica. Como decía Nietzsche: **«todo modo de pensar individual produce escalofríos»**¹³⁵. Tal vez, por esa razón, Foucault solamente respondió con una risa filosófica, es decir, en cierta forma silenciosa¹³⁶, a todas aquellas críticas que venían desde la periferia de su pensamiento.

Por otro lado, la *crítica universalista* y la *crítica neo-pragmática*, en tanto que objeciones externas, nos permiten observar que la única discrepancia instructiva y decisiva que aquí opera consiste en la diferencia de apuestas filosóficas. La estética de la existencia no pretende ceñirse a criterios universalistas ni pragmáticos, sino conquistar un espacio de ejercicio de la libertad y de creatividad en la resistencia. Por este motivo, parece más adecuado evaluar la ética foucaultiana en cuanto a sus resultados que con respecto a su relación con el fundamento¹³⁷.

Lo que implica, en primer lugar, desplegar los variados ejes en torno a los cuales se articula la estética de la existencia, ya que ella tiene una presencia fragmentaria y dispersa en los últimos escritos de Foucault. Es decir, sólo es posible evaluar sus resultados reconstruyendo el itinerario de la búsqueda de un *arte de vivir*. Al igual que en los análisis que hemos realizado anteriormente, esta búsqueda nos mostrará los desplazamientos de un pensamiento que gira en espiral. Seguir su curso equivale a constatar la propia crítica interna que puede animarlo. Ahí estaría, en último término, el modo de establecer un diálogo con Foucault y su ética.

¹³⁵ Friedrich Nietzsche. *Aurora. Pensamientos sobre los Prejuicios Morales*. Op. Cit., p. 69.

¹³⁶ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. Op. Cit., p. 333.

¹³⁷ Rosa María Rodríguez Magda. *Foucault y la Genealogía de los Sexos*. Op. Cit., p. 308.

CAPÍTULO IX

La Vida Filosófica

9.1 El peligro de la verdad

Del mismo modo que una interpretación superficial ha visto en Foucault un retorno a la filosofía del sujeto, también se ha concluido prematuramente que la cuestión de la verdad es ajena a los intereses del filósofo. En ambos casos, la estética de la existencia es una demostración de lo contrario. Con respecto al segundo problema, esto significa que la crítica de la universalidad, el distanciamiento de la idea de fundamento, no equivale a una negación de la verdad. Por el contrario, se trata de una nueva concepción de la misma, en la que ésta aparece como aquello que nos conmina a pensar de determinada manera, no desde la universalidad sino desde la particularidad que promueven diversos regímenes de verdad, desde el precario lugar que produce sistemas de generalización¹³⁸. Foucault lo ha señalado claramente: **«todos los que dicen que para mí la verdad no existe son espíritus simplistas»**¹³⁹. En efecto, no hay una verdad única y universal, pero eso no excluye la presencia material de una verdad plural y local, cuya historia corresponde que la realice la genealogía.

Dice Foucault: **«yo creo demasiado en la verdad para no suponer que hay diferentes verdades y diferentes formas de decirla»**¹⁴⁰. Esta diversidad de la verdad se explica porque ella designa un conjunto de producciones que se realizan en el interior de un dispositivo. En palabras de Deleuze, tales verdades serían de enunciación, de visibilidad, de fuerza y de subjetivación¹⁴¹. Esto representa una multiplicidad que involucra, a su vez, una de las ideas más originales y transgresoras del pensamiento foucaultiano: **«la verdad tiene una historia»**¹⁴².

Cada época se caracteriza por un específico régimen de producción de la verdad, que opera como un sistema de reglas en cuyo contexto se despliegan modos de *decir verdadero* y técnicas políticas de elaboración de la verdad. De esta forma, la verdad se constituye como un efecto de las relaciones de poder que existen en cada sociedad. Así lo explica Foucault: **«la verdad es de este mundo; es producida aquí gracias a múltiples coacciones. Tiene aquí efectos reglados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y**

¹³⁸ *Ib.*, p. 302.

¹³⁹ Michel Foucault. «El Cuidado de la Verdad». *Op. Cit.*, p. 370.

¹⁴⁰ Michel Foucault. «Une Esthétique de l'Existence». *Op. Cit.*, p. 733.

¹⁴¹ Gilles Deleuze. «¿Qué es un Dispositivo?». *Op. Cit.*, p. 161.

¹⁴² Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica. Op. Cit.*, p. 12.

las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera en que se sancionan unos y otros (...)»¹⁴³.

Dado esto último, y como hemos visto, la genealogía tiene como función hacer la historia política de la verdad, es decir, estudiar el campo de fuerzas en que ella se configura, adquiere sus privilegios y genera sus efectos. Se trataría de describir el teatro de la verdad, las lógicas que determinan una aparición en escena como es el caso, por ejemplo, de la enfermedad o de la locura. Dicho de otra manera, aquello que hace posible que un objeto juegue un papel u otro, o que se le distinga como verdadero o falso¹⁴⁴. La verdad posee una organización dramática y la filosofía es un estudio de la constitución de la escena.

No obstante, según Schmid, la verdad no posee un sentido solamente como fenómeno histórico, ya que también implica un fenómeno actual¹⁴⁵. En esta segunda perspectiva, la actitud crítica actúa como un distanciamiento en relación a una verdad en vigor; opera como una ruptura con un sistema de reglas imperante y como una dinámica que abre el espacio para una nueva relación con la verdad¹⁴⁶. La verdad, entonces, deja de ser exclusivamente un referente histórico que nos conduce a la pasividad de las reglas y nos entrega a una autoridad que nos modela. Ahora se vislumbra la posibilidad de una relación activa con la verdad, una verdad como trabajo del individuo que subraye esa connotación de producto que las ciencias y las filosofías intentan esconder. La verdad puede abandonar el espacio de la norma y la figura del conocimiento, para situarse en el ámbito de la *autoconformación* del individuo y de la ética.

En ese contexto, resulta clave la noción de *juegos de verdad* que aparece en los últimos escritos de Foucault y que supone una relectura de su concepción general de la verdad. Por juego, se comprende un conjunto de reglas de producción y no, como podría creerse, un procedimiento de imitación o falseación de la verdad¹⁴⁷. Se trata de juegos de lo falso y lo verdadero **«a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como algo que puede y debe ser pensado»¹⁴⁸**. Esta noción, por otra parte, pretende establecer una diferencia entre la dinámica específica de la verdad y la lógica de las relaciones de poder. Ambas dimensiones no son asimilables, lo que explica que el interés del filósofo francés se centre precisamente en establecer cómo los *juegos de verdad* pueden llegar a estar ligados a relaciones de poder¹⁴⁹. De hecho, el desarrollo de la cuestión ética supone el descubrimiento, por parte de Foucault, de una modalidad particular de *juegos de verdad* que tendría su especificidad con respecto a otras

¹⁴³ Michel Foucault. «Verdad y Poder». *Op. Cit.*, p. 53.

¹⁴⁴ Michel Foucault. «La Escena de la Filosofía». *Op. Cit.*, p. 150.

¹⁴⁵ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. *Op. Cit.*, p. 244.

¹⁴⁶ *Ib.*, p. 246.

¹⁴⁷ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 411.

¹⁴⁸ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad*.- Vol.II : *El Uso de los Placeres*, *Op. Cit.*, p. 10.

¹⁴⁹ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 410.

posibilidades y que se distinguiría por una apertura que se opone a los mecanismos de sujeción.

En la entrevista *La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*, Foucault se refiere a esta capacidad de independencia de los *juegos de verdad* en relación a formas de poder. Allí reconoce que hasta cierto punto, su investigación se había limitado a considerar el problema de las relaciones entre sujeto y *juegos de verdad* solamente desde dos ángulos: a partir de prácticas coercitivas, o a partir de formas de juego teórico-científicas¹⁵⁰. Sin embargo, posteriormente descubrió la existencia de una tercera modalidad de *juegos de verdad* que se articula en función de una práctica de sí, donde el sujeto se elabora a sí mismo, se transforma y accede a otro modo de ser, a partir de una relación que establece con la verdad o con un conjunto de verdades.

Dicho de otra manera, hay un primer nivel que consiste en las relaciones que establecemos con la verdad a través del saber científico. Luego, hay un segundo ámbito que apunta a las relaciones que establecemos con ella a través de las estrategias de individualización; y, finalmente, hay un tercer nivel que se refiere a las relaciones con la verdad que se efectúan en la relación ética. De un extremo a otro de estos diferentes niveles de la verdad, subyace una misma interrogante: ¿por qué la verdad? O, aún más, ¿por qué nuestra civilización ha llegado a realizar una experiencia del *cuidado de la verdad*, de su búsqueda o de su uso infinito, que incluso ensombrece la experiencia de un *cuidado de sí*?¹⁵¹ Cuidado que, por lo demás, no ha podido ser concebido de otro modo que no sea en directa relación con la verdad.

Según Foucault, la obligación de la verdad ha adoptado en nuestra cultura diversas formas, sin que pueda vislumbrarse con claridad la posibilidad de una experiencia exterior a ella. No cabe más que jugar el *juego de la verdad*. Lo que no quiere decir que haya que entregarse a los efectos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad. Se puede escapar jugando de otra manera diferente o practicando otro juego¹⁵². En este último sentido, resulta interesante atender al espacio en que la ética se encuentra ligada al *juego de la verdad*.

Como hemos visto, el *cuidado de sí* está directamente vinculado con el conocimiento de sí. No obstante, la práctica de la *epimeleia heautou* no implica una mera conducción del individuo a su propia verdad última, sino un uso práctico de las verdades en que los principios o las prescripciones operan como agentes de una modificación. Desde esta segunda perspectiva, *cuidar de sí* es equiparse con un conjunto de verdades cuyo valor corresponde al de una tecnología ascética. Entonces, la verdad ya no puede ser considerada como una simple esencia u origen que el sujeto debe descubrir, sino que debe entenderse como un trabajo sobre sí

¹⁵⁰ *Ib.*, p. 393.

¹⁵¹ *Ib.*, p. 409.

¹⁵² *Idem.*

mismo, como una producción y como un *ethos*¹⁵³. La verdad deja de ser concebida como la norma, para instalarse en la dimensión del *modo de ser del individuo*.

En todo esto, nuevamente, resulta decisiva la experiencia de los griegos. Son ellos los que han inventado un *juego de la verdad* en que ésta adquiere una dimensión ascética. En efecto, la antigüedad nos muestra que **«un sujeto no podía acceder a la verdad si antes no realizaba sobre sí mismo un determinado trabajo susceptible de hacerlo apto para el conocimiento de la verdad»**¹⁵⁴. Esta exigencia parece completamente extraña a la lógica moderna de un *cogito* que encuentra, en su propio desenvolvimiento teórico, el universo de las certezas. Por lo cual, la *ética del arte de vivir* viene, entre otras cosas, a actualizar una experiencia de la verdad que la modernidad sepultó bajo las bondades del sujeto epistemológico. Hacer de la existencia una obra estética no sólo supone un nuevo sentido de la subjetividad, sino una reivindicación de la verdad como elemento decisivo en el proceso de autoconstitución. Según Foucault: **«la verdad no es solamente una manera de descifrar el mundo (quizás igualmente eso que le damos el nombre de verdad no descifra nada), sino que, si yo conozco la verdad, entonces yo seré transformado»**¹⁵⁵.

Dentro de esta lógica, corresponde inscribir la temática de la *parrhesia* que Foucault abordó en sus últimos cursos del Collège de France. Como ya mencionáramos, *parrhesia* significa «decirlo todo», «hablar libremente», ejercer una «libertad de palabra». Esta capacidad involucra una mezcla de destreza, virtud, obligación y técnica que el individuo pone en práctica con el propósito de orientar el trabajo del *cuidado de sí* que otro compañero desarrolla. En el curso de 1984, este sujeto que ejerce la *parrhesia* es opuesto a las figuras del retórico (quien no cree necesariamente en lo que dice), del profeta (que anuncia un destino), del sabio (que conoce el ser de las cosas) y del maestro (que hace posible el conocimiento gracias a ciertas técnicas)¹⁵⁶. La *parrhesia* se presenta, entonces, como un procedimiento original y único en el campo de los modos del decir verdadero. El *parresiasta* cree en lo que dice, al punto que existe una completa concordancia entre su palabra y su acción; habla en nombre propio y no a partir de una verdad general que lo rebasa; dice, desde su punto de vista, qué es lo que pasa realmente y tiene por finalidad prestar asesoría y consejo en la construcción artística de la propia vida.

En opinión de Francisco Ortega, la *parrhesia* se diferencia de otros modos de decir la verdad ya que no es una estrategia de comprobación, de convencimiento, de educación o de diálogo, aunque posea algunas de las

¹⁵³ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 104.

¹⁵⁴ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 240.

¹⁵⁵ Michel Foucault. «Une Interview de Michel Foucault par Stephen Riggins» («Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins»). *Ethos*, N° 2, Vol.1, otoño 1983, pp. 4-9), en: Michel Foucault. *Dits et Écrits. Vol. 4: 1980-1988*. Op. Cit., p. 535.

¹⁵⁶ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 247. Schmid cita la lección del 1 de febrero de 1984, según grabación en cinta magnetofónica (*Foucault-Archiv*).

características de éstas¹⁵⁷. La *parrhesia* se identifica, especialmente, por sus efectos. Es decir, porque produce o puede producir consecuencias costosas. Cuando el *parresiasta* habla, la verdad no está en el contenido lógico de sus afirmaciones, sino en el hablante mismo que se convierte en un testimonio de los efectos ascéticos de la verdad. Así pues, la estilística de la existencia antigua encuentra en la *parrhesia* el modo de darle belleza a la verdad, gracias a la armonía que el individuo crea entre sus palabras y sus actos¹⁵⁸.

Hay que tener presente que el *parresiasta* enuncia una verdad que se enmarca en el *cuidado de sí*, que quiere dar prueba de él y que busca garantizarlo en el otro. Por eso, su acto de decir la verdad implica necesariamente una relación consigo mismo donde se corre el riesgo inmediato de que la palabra no encaje en la acción. Se vislumbra, de esta forma, un modo de decir la verdad que no supone una imposición, ni un sometimiento del individuo al imperio de su propia verdad. Por el contrario, la *parrhesia* antigua evidencia que es posible un decir verdadero como ejercicio de la libertad, cuyo objetivo sea alcanzar una nueva forma de existencia.

Por otra parte, también en el caso de la *parrhesia*, como es característico del pensamiento foucaultiano, puede bosquejarse una genealogía. En este sentido, Sócrates representaría uno de los primeros ejemplos de *parrhesia*. En él se expresa un modo de existencia filosófica, en que la propia vida se convierte en una manifestación de la verdad¹⁵⁹. Como prueba de ello, puede considerarse la defensa socrática de *La Apología*, que consiste en la exposición de un específico estilo de vida y donde la condena final indica hasta qué grado hay un riesgo existencial en el acto de decir la verdad¹⁶⁰.

Una dinámica similar puede hallarse en los cínicos, para quienes la *parrhesia* tiene por fin la libertad total de las pasiones¹⁶¹. Esta libertad absoluta supone una comprensión de la filosofía como *exteriorización*, como discurso que se hace lugar y visibilidad. Todas las anécdotas de Diógenes reflejan dicho estatuto de la vida como gesto de la verdad¹⁶². Desde las formas de comportamiento hasta los modos de vestirse, el cinismo articula una biografía que es recusación de las costumbres imperantes¹⁶³. Con su propio modo de ser, el cínico hace de sí mismo un principio de *deslocalización* de la verdad que se introduce en medio de la *polis*. Se

¹⁵⁷ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 107.

¹⁵⁸ James Bernauer. «Más Allá de la Vida y de la Muerte: Foucault y la Ética después de Auschwitz». Op. Cit., p. 263.

¹⁵⁹ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 111 ss.

¹⁶⁰ En Sócrates, hay una relación armónica entre lo que dice y lo que hace, entre sus palabras y sus acciones. Por eso, representa la figura del *parresiasta* por excelencia. Cfr.: Michel Foucault. «Coraje y Verdad». Op. Cit., p. 334 ss.

¹⁶¹ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 114.

¹⁶² Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 249.

¹⁶³ Este es el sentido de la célebre anécdota de Diógenes y el oráculo de Delfos. Habiéndole dicho el oráculo que «alterase la convención pública», el cínico entendió por tal «la adulteración de la moneda». El error lo hacía posible una interpretación literal de la frase del oráculo y la doble acepción de la expresión *tò politikòn nómisma*: moneda pública y legalidad política. Diógenes huyó como consecuencia de esta falsificación del dinero y, en medio de su errar de mendigo, terminó confirmando la sentencia delfica. El cinismo es la adulteración de las costumbres, es decir, del *nómos*. Cfr.: Pablo Oyarzún. *El Dedo de Diógenes. La Anécdota en Filosofía*. Op. Cit., p. 174.

logra, de ese modo, una inversión del lugar de la verdad; del espacio del *lógos* desplegado en la asamblea o en la academia, al lugar de la *physis* que se expresa en la existencia harapienta y callejera de los filósofos «perros».

La vida de Diógenes, entonces, se convierte en un teatro visible de la verdad¹⁶⁴. Hacer de un tonel su casa, masturbarse en la vía pública, decirle a Alejandro Magno que lo único que quiere de su poder es que no le tape el sol mientras duerme la siesta, son diversas formas por las cuales se manifiesta una existencia singular como *escándalo de la verdad*¹⁶⁵. La desmesura salvaje del cinismo supone colocar en la vida misma, y no en la doctrina, los argumentos de un enfrentamiento. En este giro, se persigue demostrar, a través de una vida diferenciada y que responde a las exigencias de la naturaleza y no del pensar teórico, donde se halla el error de los hombres. La aparente marginalidad del deambular de Diógenes por la ciudad es, en su propio desajuste, la prueba del errar inconsciente de sus conciudadanos.

En el cristianismo primitivo, por otra parte, puede encontrarse aún, aunque desde una perspectiva diferente, un cierto reconocimiento del valor de la *parrhesia* como ejercicio de valentía de la palabra en la defensa de la fe¹⁶⁶. Un ejemplo de esta lógica se halla en la figura de los primeros mártires de la Iglesia, quienes utilizan su propio sacrificio como un testimonio donde la palabra verdadera cumple un rol fundamental en la conversión de sus perseguidores. Se trata de asegurar esa conexión necesaria entre el decir y la conducta, escenificando la prueba final de la verdad en la propia existencia y su martirio.

Sin embargo, a esta valoración original de la *parrhesia*, en la tradición cristiana, le sucederá una progresiva y creciente desconfianza sobre la misma. Como señala Francisco Ortega, con la tradición monástica, la *parrhesia* se convierte en un mal que incrementa en el monje una intimidación y una libertad que es conveniente cercenar¹⁶⁷. El monje debe renunciar, entre otras cosas, al derecho a la palabra y minimizar el ardor de sus acciones¹⁶⁸. Así pues, la práctica parresiástica y su componente peligroso y escandaloso, se verán desplazadas por la ética cristiana de la *renuncia* y la *hermenéutica de sí*.

¹⁶⁴ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 250. Schmid cita las lecciones del 29 de febrero y del 7 de marzo de 1984, según grabación en cinta magnetofónica (*Foucault-Archiv*). En el curso de Berkeley de 1983, Foucault señala: «(...) debemos no obstante reconocer que la actitud cínica es, en su forma básica, precisamente una versión extremadamente radicalizada de la muy griega concepción de la relación entre el modo de vida de uno y el conocimiento de la verdad». Cfr.: Michel Foucault. «Coraje y Verdad». Op. Cit., p. 348.

¹⁶⁵ El comportamiento escandaloso es una de las prácticas parresiásticas utilizadas por los cínicos. Las otras son el sermón (cuyo eje temático gira en sobre el concepto de *autarquía* o autosuficiencia) y el diálogo provocativo (que consiste en un juego que se articula en el límite del contrato parresiástico). Cfr.: Michel Foucault. «Coraje y Verdad». Op. Cit., p. 349 ss.

¹⁶⁶ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 117.

¹⁶⁷ *Ib.*, p. 118.

¹⁶⁸ La *parrhesia* adquiere un sentido peyorativo en la literatura cristiana, como una actividad verbal negativa que se opone al silencio, verdadera condición para la contemplación de Dios. Cfr.: Michel Foucault. «Coraje y Verdad». Op. Cit., p. 267.

Pese a ello, opina Schmid, pueden hallarse algunos rastros de este *ethos* de la palabra verdadera en algunas experiencias de la modernidad¹⁶⁹. Por ejemplo, en la *vida revolucionaria*, donde la verdad se experimenta como peligro y escándalo. Las formas de lucha, en ese sentido, pueden ser una manera de actualizar la *parrhesia* en función de oponer la propia vida que resiste a la verdad de la norma. Nietzsche, desde esta perspectiva, sería el precursor de una filosofía entendida como acto del pensamiento en que se juegan las posibilidades vitales. El precio de esta opción es siempre un riesgo existencial, quien habla peligrosamente sabe que su existencia pende de un hilo fino y delgado. Los filósofos del «peligroso quizás» también hacen de sus vidas un testimonio.

En suma, la tematización de la *parrhesia* permite a Foucault aislar una relación con la verdad que aparece como una alternativa frente al imperativo de decir la verdad de uno mismo que *La Voluntad de Saber* ponía en tela de juicio. De este modo, haciendo un balance retrospectivo, pueden identificarse distintas nociones de verdad a lo largo de la obra de Foucault. En primer lugar, la verdad como *sistema de exclusión* que produce un ordenamiento y una separación del discurso en lo verdadero y lo falso¹⁷⁰. En segundo término, la verdad como *ficción histórica* cuya configuración es preciso rearmar por vía del estudio genealógico. En tercer lugar, la verdad como *estrategia de poder* que se presenta en las prácticas confesionales y en las lógicas del *biopoder* que incitan al descubrimiento de sí.

Todos estos conceptos se interrelacionan perfectamente entre sí, cuestión que Foucault intenta subrayar y aclarar con la noción definitiva de la verdad como un juego que se articula a diferentes niveles: en el plano del saber y el poder, o en el plano de la subjetividad. No obstante, dentro de esta noción de juego se bosqueja la posibilidad de una cuarta concepción de la verdad, que puede parecer antagónica respecto a las anteriores. Nos referimos a la verdad, entendida desde un ángulo *agonístico*, como una lucha por decirla y como riesgo vital. Esta perspectiva se halla en la *parrhesia*, en cuanto poder de decir una verdad que es modificadora de la acción y transformadora de uno mismo.

Sin duda, tal concepción tiene muy poco en común con las prácticas hermenéuticas de la confesión cristiana o del dispositivo moderno de la sexualidad. Pese a ello, no correspondería interpretar esta oposición, entre la verdad de la *parrhesia* y la verdad de la *hermenéutica de sí*, como una dicotomía ante la cual Foucault duda. Por el contrario, es preciso situar estas concepciones en el marco de una *genealogía del decir verdadero*, donde las prácticas *parresiásticas* han llegado a convertirse en una hermenéutica del deseo. Se trata, entonces, una vez más, de la actualización de una experiencia antigua que permita recuperar una relación con la verdad como práctica de la libertad y como medio de construcción de una subjetividad no normativizada. Frente al imperativo de *decir la verdad de uno*

¹⁶⁹ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 252.

¹⁷⁰ Michel Foucault. *El Orden del Discurso*. Op. Cit, p. 61.

mismo, la estética de la existencia encuentra en la *parrhesia* la posibilidad de *inventar nuevas formas del decir verdadero*.

Esto involucra la búsqueda de una relación con la verdad que se encuentre más allá de los criterios del conocimiento científico y donde ella se constituya como praxis histórica y política¹⁷¹. También supone liberarla de sus usos coercitivos y normalizadores, puesto que **«no hay nada más peligroso que un sistema político que pretende prescribir la verdad»**¹⁷². El decir verdadero, para Foucault, no puede imponerse en la forma de la ley, ni puede responder a un juego espontáneo, sino que es fruto de un trabajo incesante, de una tarea infinita¹⁷³. Este quehacer permanente también contiene su peligro, que es el riesgo vital del *parresiasta* que rechaza la economización prudente de su palabra y entiende el silencio como una servidumbre. En tal sentido, la verdad siempre implica un peligro, ya sea como herramienta de un poder que somete a la vida o como una palabra libre que corre todos los riesgos de la resistencia.

Nuestra hipótesis es que la búsqueda que emprende Foucault, en los años ochenta, de una nueva relación con la verdad y su apuesta por una actualización de la *parrhesia*, ya se anuncian de algún modo en los escritos previos del autor sobre el papel de la filosofía y el rol del intelectual. Para el pensador francés, en efecto, la filosofía deja de ser el discurso sobre lo verdadero, para convertirse en un modo de vida; cuestión que, como hemos visto, se refleja con nitidez en la praxis *parresiástica*. Por otro lado, como lo reflejan las entrevistas de los años setenta, él concibe al intelectual en directa relación con un modo de lucha y con una lógica de la acción que también nos parece deudora del esfuerzo por esclarecer un nuevo vínculo con la verdad. La afirmación de la vida, como *escándalo de la verdad*, encuentra su concreción en las batallas del intelectual específico y en una concepción de la filosofía como ascesis, es decir, como un ejercicio de modificación que uno mismo realiza sobre sí.

9.2 *El intelectual y el poder*

Foucault se sitúa en una doble relación con respecto a la filosofía: dentro ella y, al mismo tiempo, fuera de su discurso. Esto, sin duda, explica su reticencia a reconocerse como filósofo. Dicho de otra manera, en Foucault existe una relación de ruptura con respecto a *aquello que se da como filosófico*¹⁷⁴. Lo que ocurriría mediante una subversión de la tradición y un cuestionamiento de los esquemas generales de la historia. Dentro de esta lógica se destruyen nociones atesoradas por el saber, y se interpela una concepción del pensamiento como autopsia «de lo ya

¹⁷¹ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 120.

¹⁷² Michel Foucault. «El Cuidado de la Verdad». Op. Cit., p. 380.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ John Rajchman. «Foucault: la Ética y la Obra». Op. Cit., p. 209.

dicho» o como decir profético. Pero, por otro lado, también opera en el pensador francés una relación con *aquello que no es o que todavía no es filósofo*¹⁷⁵. Aquí subsiste la apuesta por un pensamiento que se articule de otro modo, principalmente como diagnóstico del presente.

En efecto, la filosofía aún es posible, en el exterior de la filosofía. Esto quiere decir que el pensamiento filosófico debe ser puesto a prueba con cuestiones aparentemente extrañas o exteriores al mismo. Así, escribiendo la historia de la locura, Foucault escribe una historia de la razón; o narrando los mecanismos de la sociedad disciplinaria, constata el sentido de la subjetividad en la sociedad moderna. Se produce, entonces, un replanteamiento radical de cuestiones claves del pensamiento filosófico, en tanto en cuanto se recupera la historicidad de la verdad y la centralidad de las relaciones de poder. En una entrevista de 1967, Foucault señalaba: **«que lo que yo he hecho tenga que ver con la filosofía es muy posible, sobre todo en la medida en que, al menos a partir de Nietzsche, la filosofía se da como tarea el diagnóstico (...)**»¹⁷⁶. Es decir, el pensamiento foucaultiano termina conformándose como filosofía, en cierto sentido, a pesar de sus propósitos y dado que su análisis lo conduce a interrogarse por esa actualidad en la que la verdad y el poder combaten.

La incomodidad de Foucault por el calificativo de filósofo vuelve a encontrarse en una conversación de 1976: **«y a mí, que me gusta decir que no soy filósofo, en último término, si me ocupo de la verdad, soy, pese a todo, un filósofo»**¹⁷⁷. La verdad, entonces, aparece nuevamente como horizonte de las investigaciones foucaultianas y como el elemento central que resuelve su relación con lo filosófico. Al escapar de la filosofía del fundamento y del sujeto constituyente, así como de la noción de una verdad universal, la crítica foucaultiana termina dándole un nuevo sentido a la praxis filosófica y a la idea misma de la verdad. Ahora, filosofar supone diagnosticar las condiciones en las que la verdad se constituye en el interior de sistemas de poder. Decir lo que somos hoy y aventurar el espacio para una posible trasgresión, representa la tarea de una filosofía de inspiración foucaultiana.

En este contexto, el pensador francés ha llegado a afirmar que la relación entre reflexión filosófica y ejercicio del poder puede caracterizar mejor a la filosofía que su relación con la ciencia¹⁷⁸. De hecho, una de las funciones más antiguas del filósofo en Occidente guarda conexión con la labor de poner un freno al ejercicio del poder. En Grecia antigua, por ejemplo, este perfil *antidespótico* de la filosofía, se presentaría de tres maneras distintas: en las figuras del legislador, del pedagogo y

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ Michel Foucault. «Qui Êtes-Vous, Professeur Foucault?» («Che Cos'è Lei Professor Foucault?». Conversación con Paolo Caruso. *La Fièra Letteraria*, año XLII, N° 39, 28 de septiembre de 1967, pp. 11-15), en: Michel Foucault. *Dits et Écrits. Vol. 1: 1954-1969*. París: Gallimard, 1994, p. 606.

¹⁷⁷ Michel Foucault. «Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía». *Op. Cit.*, p. 316.

¹⁷⁸ Michel Foucault. «La Filosofía Analítica de la Política» («Gendai no Kenryoku wo tou». Conferencia pronunciada en Tokio el 27 de abril de 1978. *Asahi Jaanaru*, 2 de junio de 1978, pp. 28-35), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III. Op. Cit.*, p. 114.

del cínico¹⁷⁹. En el primer caso, el filósofo aparece confrontado con el poder en tanto en cuanto es él quien elabora las leyes que deben regirlo. En el segundo, el filósofo cumple las funciones de consejero del príncipe, aportando una sabiduría que persigue el buen uso del gobierno por parte del monarca. Finalmente, en la tercera modalidad, encontramos al filósofo que se mantiene independiente del poder y que incluso se mofa del mismo.

La tradición griega nos muestra, entonces, un filósofo que, de una manera o de otra, se convierte en una **«máscara gesticulante ante el poder»**¹⁸⁰. Ahora bien, este empeño por hacer de la filosofía un gesto que consiga la moderación del poder, se ha evidenciado en la historia como un rotundo fracaso. Como comenta Foucault, la ciudad platónica nunca se constituyó como tal. El Imperio alejandrino jamás fue aristotélico, aunque Alejandro fue discípulo del estagirita. Tampoco el Imperio romano fue estoico, a pesar de que su emperador Marco Aurelio lo fuera¹⁸¹. Todo lo cual demuestra que, desde la antigüedad y durante un período de tiempo muy significativo, la cultura occidental no ha tenido **«una filosofía que fuera capaz de confundirse con una práctica política»**¹⁸². Pese a que la reflexión filosófica ha girado en torno a la cuestión del poder, ésta no ha sido capaz durante mucho tiempo de cruzar un pensamiento sobre el orden del mundo con una concepción aplicada de la estructura del Estado.

Sin embargo, según Foucault, desde la revolución francesa en adelante tiene lugar un quiebro que conduce a la constitución de regímenes políticos que poseen conexiones ideológicas y orgánicas con ciertas filosofías. Se establecen, entonces, paralelismos muy claros entre modalidades de organización política y concepciones filosóficas del ser humano y de la realidad. Así puede evaluarse la relación entre Rousseau y la revolución francesa, entre Hegel y el Estado prusiano, entre Nietzsche y el Estado hitleriano o entre Marx y el Estado soviético¹⁸³. No se trata, claro está, de relaciones causales y necesarias que le otorguen a una teoría un único efecto político posible. Por el contrario, aquí se pretende ilustrar cómo, desde los siglos XVIII y XIX, la filosofía puede ser utilizada políticamente de diversas formas para definir un modo de ejercicio del poder. La época amarga de las filosofías que añoraban un *Estado ideal* o una economía del poder, ha dado paso a la era más peligrosa de los *Estados filosóficos* o de las filosofías del poder.

Lo más inquietante que se halla en liza, en todo esto, es que estas filosofías convertidas en Estados se desplegaron originalmente como filosofías de la libertad. Es decir, pese a que Hegel, Marx o Nietzsche apuestan por un pensamiento emancipatorio, sus filosofías han podido producir efectos de poder, ya sea en cuanto configuración de aparatos burocráticos o generando estrategias de exterminio. Por mucho que estos pensamientos de la libertad se hayan resistido a semejante utilización abusiva, lo concreto es que no han podido evitar que diferentes

¹⁷⁹ *Ib.*, p. 113 y 114.

¹⁸⁰ *Ib.*, p. 114.

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² Michel Foucault. «La Filosofía Analítica de la Política». *Op. Cit.*, p. 115.

¹⁸³ *Idem.*

estructuras estatales se sirvieran de su potencial discursivo para legitimar un poder irrefrenable. Frente a esto, opina Foucault, resulta especialmente urgente interrogarse, desde una perspectiva histórica, sobre las relaciones entre filosofía y poder¹⁸⁴.

En tal sentido, la filosofía puede ser acusada de poseer, en último término, un vínculo íntimo con el poder. Al imponerle un freno, al intentar moderarlo, la filosofía también vendría a ocupar el lugar del poder y se realizaría como ley. Pero, también podría rescatarse la vocación filosófica de la verdad, como algo completamente ajeno al poder. En este último caso, las *filosofías Estado* serían consecuencia de una traición que la filosofía se hace a sí misma, al conducirse en la dirección de problemas que no son los suyos propios. No obstante, más allá de esta dicotomía, subsiste un tercer camino que representa la apuesta foucaultiana.

Se trataría de reconocerle a la filosofía la posibilidad de que aún juegue un papel en relación con el poder, una función de *contrapoder* que no debe derivar en una fundamentación ni en una reconducción del mismo¹⁸⁵. En este caso, la filosofía no tendría que hacer valer su ley ante el poder, ni tampoco debería pensarse como profecía ni como pedagogía, sino que tendría que abocarse al análisis, la elucidación y la intensificación de las luchas que se desarrollan en torno al poder¹⁸⁶. Así se comprende que la filosofía sea concebida como un diagnóstico, es decir, como un estudio de las tácticas utilizadas o de los núcleos de resistencia. Dentro de esta lógica, el problema del poder deja de ser formulado en términos de bien o de mal, para ser planteado en la realidad de su existencia. La pregunta filosófica más urgente es, por tanto, la que interroga a las relaciones de poder.

Para Foucault, la tarea filosófica es una labor empírica y circunscrita, porque se centra en *hacer visible lo visible*. Aquello que, por estar tan próximo, se nos hace más difícil percibir. Ese entorno cotidiano en que nos enredamos y nos atrapamos, y que consiste en unas relaciones de poder cada vez más complejas. A este modo de definir la actividad filosófica, Foucault lo denomina **«filosofía analítico-política»**¹⁸⁷ y consiste en un estudio de las relaciones de poder en cuanto táctica y estrategia.

Esta filosofía delimitaría la naturaleza de los juegos de poder, las diversas formas que adquieren y los desafíos y objetivos que les animan. En ningún caso, supondría una ruptura radical con las relaciones de poder, sino un modo de jugar el juego que ellas, en principio, diseñan. Por ende, en esta práctica foucaultiana de la filosofía, persiste el peligro de que un pensamiento de la libertad derive en consecuencias insospechadas. Por tal razón, Foucault cree preciso alertar sobre el papel que al intelectual le correspondería jugar en nuestras *sociedades biopolíticas*.

¹⁸⁴ Michel Foucault. «La Filosofía Analítica de la Política». *Op. Cit.*, p. 116.

¹⁸⁵ *Ib.*, p. 117.

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ Michel Foucault. «La Filosofía Analítica de la Política». *Op. Cit.*, p. 118.

El discurso del intelectual no puede ser definido *per se* como una filosofía conservadora o revolucionaria, lo que explica que diversos autores claves del pensamiento occidental hayan servido para usos políticos muy dispares¹⁸⁸. Este hecho exige, sin duda, un mayor grado de responsabilidad en el trabajo intelectual. El diseño de una teoría debería venir enlazado con una percepción nítida de los fines o usos que dicho análisis persigue. El intelectual tiene que elaborar herramientas a partir de un conocimiento del campo de aplicación en que ellas van a operar. No se puede poner en circulación un conjunto de ideas sin una finalidad específica o resignarse a que sean otros los que precisen el grado de conexión entre la teoría y la acción. El pensamiento supone, entre otras cosas, enunciar el espacio de una intervención del presente y considerar la posibilidad de que, pese a nuestros esfuerzos, las herramientas analíticas sean usadas con otros objetivos y en otros espacios. Por tanto, en Foucault hay una invocación a un quehacer más prudente por parte del intelectual, mientras siga siendo sólo un sueño la creación de *libros-bomba*, con una utilidad precisa e inmediata, como la belleza efímera de un fuego de artificio¹⁸⁹.

Como se observará, la relación entre teoría y práctica es fundamental en todo esto. Desde ella, Foucault establece una distinción entre el *intelectual universal*, que habla como maestro de la verdad y de la justicia; y el *intelectual específico*, que es directa y plenamente consciente de las luchas¹⁹⁰. El primero pretende constituirse en conciencia de todos, se adjudica la capacidad de decir la muda verdad universal, proclama una palabra profética y persigue ser la ley que rige la acción. No obstante, el papel del intelectual no es decir a los demás qué han de hacer. Su trabajo no consiste en modelar la voluntad política de los otros, ni tampoco en diseñar un programa de soluciones o brindar las verdades que nos darán un reposo¹⁹¹. Este intelectual, legislador desde el saber, resulta repudiable porque su materia prima es el veredicto, la sentencia, la condena o la exclusión¹⁹². Para Foucault, los intelectuales no deben jugar este papel de legisladores morales que dictan su ley en cualquier terreno. El intelectual universal debe desaparecer porque el quehacer reflexivo es una tarea de especialista; y dado que nuestro conocimiento se ha liberado, finalmente, de las síntesis y las totalizaciones¹⁹³.

El intelectual específico, en vez de enarbolar valores universales, ocupa una posición concreta que se halla ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad que opera en la sociedad¹⁹⁴. En este contexto, lleva a cabo un combate local en torno a las reglas que discriminan lo verdadero y lo falso. Esta lucha, pese a su especificidad, tiene una significación general ya que involucra una subversión política del régimen de verdad. El intelectual, entonces, se enfrenta a un poder que

¹⁸⁸ Michel Foucault. «Diálogo sobre el Poder». *Op. Cit.*, p. 71.

¹⁸⁹ *Ib.*, p. 72.

¹⁹⁰ Michel Foucault. «Verdad y Poder». *Op. Cit.*, p. 49.

¹⁹¹ Michel Foucault. «El Cuidado de la Verdad». *Op. Cit.*, p. 378.

¹⁹² Michel Foucault. «El Filósofo Enmascarado». *Op. Cit.*, p. 218.

¹⁹³ Michel Foucault. «Asilos, Sexualidad, Prisiones». *Op. Cit.*, p. 296.

¹⁹⁴ Michel Foucault. «Verdad y Poder». *Op. Cit.*, p. 54.

no solamente se ubica en las instancias superiores, sino que se despliega por todos los espacios del tejido social sirviéndose del saber y de la verdad. La teoría lucha contra este poder intrincado y extenso, esforzándose en sacar a la luz sus mecanismos. Ello no lo hace con el fin de señalarle el camino a aquellos que luchan, sino que lo realiza colocándose a su lado, en el diseño de las estrategias de la batalla.

Si el poder penetra insidiosa y profundamente en nosotros, el papel del intelectual consistiría en hacer visible su acción larvada. Hacer que se desplace la mirada para que aparezca lo más cercano, aquello que por ser tan íntimo se nos hace lejano. Hay que diagnosticar el presente, decir lo que nos está ocurriendo, sacudir los hábitos y las evidencias que ocultan la complejidad de nuestros problemas. Frente a la demanda de que los intelectuales digan qué es lo que hay que hacer y formulen directrices, extorsión característica de los gobiernos¹⁹⁵, debe oponerse una nueva práctica de la filosofía que denuncie lo que nos hacen las instancias de poder y que promueva la lucha por una acción diferente.

La distinción entre *intelectual universal* e *intelectual específico* permite comprender las dificultades de Foucault a la hora de reconocerse como filósofo. Hay en su pensamiento una crítica hacia cierta función del filósofo como legislador universal; pero, al mismo tiempo, hay un intento de concebir de otro modo al pensamiento filosófico y de atribuirle un nuevo rol al intelectual. La defensa del intelectual específico, entonces, contiene una definición de la actividad filosófica. Esta sería entendida como un combate particular y generalizable, en el campo de las relaciones de poder, saber y subjetividad, que tiene por meta última la constitución de una *nueva política de la verdad*. Dicho propósito no supone la conquista de un estadio más pleno de la conciencia colectiva, sino una modificación del régimen de producción de la verdad¹⁹⁶. Así, esta filosofía cruza la teoría con una práctica local y regional¹⁹⁷; se convierte en el sistema específico de una lucha; deja de ubicarse por encima o por debajo de la experiencia, para transformarse ella misma en acción.

En suma, el filósofo entendido como intelectual específico, representa una nueva encarnación de la figura del revolucionario. De hecho, su lucha posee los mismos rasgos que, según Foucault, tienen otras formas de resistencia que se deslizan en nuestras sociedades. En efecto, es una lucha que no se limita a una forma de gobierno, ni se dirige a los meros efectos de poder, sino que se destaca por ser inmediata y por enfrentarse con las instancias más cercanas al individuo¹⁹⁸. Es decir, el contenido de esta lucha representa un cuestionamiento del estatus de individuo y una reivindicación del derecho a ser diferentes¹⁹⁹. Tal confrontación contra los procesos de individualización implica, además, una interpelación al

¹⁹⁵ Michel Foucault. «Une Esthétique de l'Existence». *Op. Cit.*, p. 734. Foucault agrega que los intelectuales no deben responder a esta trampa de los gobiernos. Tomar una postura y proponer una alternativa exige tener a disposición una información que, precisamente, los gobiernos tienden a ocultar o a adulterar.

¹⁹⁶ Michel Foucault. «Verdad y Poder». *Op. Cit.*, p. 55.

¹⁹⁷ Michel Foucault, Gilles Deleuze. «Los Intelectuales y el Poder». *Op. Cit.*, p. 107.

¹⁹⁸ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 230.

¹⁹⁹ *Idem.*

régimen de saber que acompaña a tales mecanismos y, finalmente, un rechazo a esa coacción que nos impone una identidad. La labor del intelectual específico, por tanto, se inscribe en este ataque a una técnica de poder, más que en una pugna con una específica institución, grupo o clase que lo ejerza.

Esta praxis revolucionaria del intelectual específico involucra, por otra parte, un modo de vivir la verdad. No se trata de la verdad como aquello que al filósofo le corresponde pronunciar, sino de la verdad como aquel juego en el cual se halla incorporado el propio intelectual y donde lo que se busca es una modificación de las disposiciones del saber. Tal opción desplaza a la verdad del lugar de la abstracción y de la profecía, para situarla en el terreno del combate político. Así, la figura del intelectual específico aparece, al igual que en el caso de la *parrhesia*, ligada a una vida filosófica que arrastra consigo el *escándalo de la verdad*. No sólo en el sentido de la ruptura que supone la lucha, sino en cuanto a los riesgos que acompañan a esta filosofía de la acción. En pocas palabras, el intelectual específico constituye un modo de vida en el que la filosofía se convierte en peligro.

9.3 Filosofía y ascesis

Didier Eribon, autor de la más importante biografía de Michel Foucault, ha defendido la existencia de una íntima relación entre la obra y las distintas facetas de la propia vida del pensador²⁰⁰. Prueba de ello sería, por ejemplo, que Foucault haya trabajado en un hospital psiquiátrico antes de escribir *La Historia de la Locura* o que se comprometiera activamente en la lucha por los derechos de los prisioneros, previamente a la publicación de *Vigilar y Castigar*. Tal vez, en otras obras sea más difícil advertir la presencia de este soporte biográfico. No obstante, nos parece que siempre subsiste dicho elemento en los escritos foucaultianos. De hecho, incluso *La Arqueología del Saber*, escrito que se caracteriza por un estilo más abstracto y formal, responde directamente a una polémica abierta en el medio intelectual francés de la época.

Puede concluirse, por tanto, que el conjunto de la investigación foucaultiana evidencia un nexo entre teoría y experiencia. Esto, que puede parecer una inferencia no suficientemente justificada, ha sido puesto de manifiesto por el propio filósofo en el año 1981: **«Cada vez que he intentado hacer un trabajo teórico, ha sido a partir de elementos de mi propia experiencia: siempre en relación con procesos que yo veía desarrollarse a mi alrededor. Emprendía una tarea porque creía reconocer en las cosas que veía, en las instituciones de que me ocupaba, en mis relaciones con otros, resquebrajaduras, sacudidas sordas, disfunciones: algún fragmento de autobiografía»**²⁰¹.

²⁰⁰ Didier Eribon. *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Op. Cit., p. 354 ss.

²⁰¹ Michel Foucault. «Est-il donc Important de Penser?» (Conversación con Didier Eribon. *Libération*, Nº 15, 30-31 de mayo de 1981, p. 21), en: Michel Foucault. *Dits et Écrits - Vol. IV*. Op. Cit., p. 181 y 182.

El trabajo de la escritura o la articulación de la reflexión filosófica, entonces, se encuentran ligados a la experiencia. Del mismo modo que el sujeto ético se constituye a través de la experiencia, la labor intelectual exige una interpelación que nace de la existencia misma. Ahora bien, tal como señala Schmid, lo que caracteriza una experiencia es su poder de transformación²⁰². Por lo cual, puede decirse que el arte de escribir tendrá que responder a esta posibilidad de cambio que define toda experiencia; de la misma manera que el sujeto ético deberá autoconformarse bajo el principio de la modificación infinita de sí mismo. Darle espacio a una experiencia significa permitir la transformación, impedir la permanencia de la subjetividad o la consolidación de las pretensiones universales de la obra.

Es decir, para Foucault el trabajo intelectual se encuentra vinculado a una forma de esteticismo o transformación de sí²⁰³. De ahí que le parezca irrelevante el problema de la contradicción entre lo que el autor dijo años antes y lo que dijo después²⁰⁴. Para él, el pensador tiene en su propia transformación el centro de su actividad, puesto que si se escribe es solamente para ser modificado por la propia escritura. En este contexto, adquieren todo su sentido las palabras con que Foucault cierra la introducción de *La Arqueología del Saber*: **«No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir»**²⁰⁵.

Dicho de otro modo, la experiencia de la escritura apunta a la pérdida del rostro²⁰⁶. De lo contrario, se convierte en una actividad sesgada que pretende conjurar el riesgo que le es inherente. No se puede escribir sabiendo a donde se quiere llegar mientras se avanza, puesto que de tal forma se evita el peligro de no alcanzar ese final²⁰⁷; siendo que la escritura es, precisamente, internarse por un laberinto, perderse y aparecer al final con otro rostro. Para escribir hay que estar dispuesto a esta aventura de la pérdida del nombre, del desvanecimiento y la recuperación efímera.

Se trata, en otros términos, de una experiencia equivalente a la del viaje, con sus incertidumbres y sus descubrimientos, que abre espacios diferentes en los que el sujeto puede constituirse, experimentar y cambiar²⁰⁸. No nos debe extrañar, entonces, ese habitual desajuste entre los títulos de los libros de Foucault y el posterior desarrollo argumentativo de los mismos. *La Historia de la Sexualidad*, por ejemplo, se convierte en una genealogía del sujeto del deseo y en un estudio de la

²⁰² Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 217.

²⁰³ Michel Foucault. «Une Interview de Michel Foucault par Stephen Riggins». Op. Cit., p. 536.

²⁰⁴ *Idem*.

²⁰⁵ Michel Foucault. *La Arqueología del Saber*. Op. Cit., p. 29.

²⁰⁶ Foucault lo expresa con total claridad: «Uno escribe (...) para convertirse en otro que el que uno es». Cfr.: Michel Foucault. «Archéologie d'une Passion», en: Michel Foucault. *Dits et Écrits - Vol. IV*. Op. Cit., p. 605.

²⁰⁷ Michel Foucault. «Une Esthétique de l'Existence». Op. Cit., p. 730.

²⁰⁸ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 283.

ética; así como la historia de la prisión se transforma en una genealogía del alma moderna. Esto se explica porque Foucault cuando escribe lo que hace realmente es viajar, desde la formulación original de un problema hacia lo inesperado. En tal sentido, al escribir, se expone a su propia transformación y hace de este mismo gesto un testimonio valioso para los demás. No se puede leer a Foucault, sin ver en su escritura las huellas de un viaje.

Por otra parte, esta concepción de la escritura es fiel reflejo del sentido ascético que la antigüedad le atribuye a la misma. Para aprender el *arte de vivir* es preciso un entrenamiento de sí por sí mismo, dentro del cual el hecho de escribir tiene un papel considerable. Como ya hemos subrayado, este trasfondo ascético de la escritura aparece en los textos de la época imperial, en autores como Epicteto o Séneca. Allí, la escritura se muestra asociada regularmente a la *meditación*, a un ejercicio del pensamiento sobre sí mismo que permite reactivar lo que éste sabe, vuelve a hacer presentes un principio o una regla de acción, los asimila y se prepara para enfrentar lo real²⁰⁹. De esta forma, la escritura representa un aspecto esencial del proceso al que aspira toda *askesis*: ser la mediación que garantiza la conversión de los discursos recibidos y reconocidos como verdaderos en principios de acción²¹⁰. Dicho de otra manera, la escritura cumple una *función ethopoiética* que consiste en la transformación de la verdad en un modo de ser. Es una técnica ascética en la que el yo, a partir de la relación con la superficie vacía del papel, se forma y se corrige, se yergue y renace en la huella que deja tras de sí el gesto de la mano al escribir²¹¹.

Este carácter ascético de la escritura es perfectamente aplicable a la generalidad de la actividad filosófica en la antigüedad. Así lo ha destacado Pierre Hadot, para quien toda la filosofía antigua podría definirse como ejercicio espiritual, es decir, como una práctica que se dirige a la formación de un estilo de existencia²¹². Esto último supone rescatar un sentido afirmativo de la labor ascética, en cuanto práctica o ejercicio de libertad, que se opone a una concepción negativa de la misma como acción de autorenuncia.

Desde esta perspectiva, la filosofía como práctica ascética, involucra un proceso de subjetivación en el que se desarrolla un desplazamiento entre un tipo de subjetividad y otro, que pretende ser alcanzado mediante el ejercicio espiritual²¹³. Esta es una de las primeras características del *asceta-filósofo*, ser una realidad en tránsito, situada a medio camino entre la identidad prescindida y aquella que se construye. Se trata, en pocas palabras, de un movimiento de autoconformación más que de una abdicación.

²⁰⁹ Michel Foucault. «La Escritura de Sí». *Op. Cit.*, p. 291.

²¹⁰ *Ib.*, p. 292.

²¹¹ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. *Op. Cit.*, p. 282.

²¹² Cfr: Pierre Hadot. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. París: Études Augustiniennes, 1987.

²¹³ Francisco Ortega. «Da Ascese à Bio-ascese», en: Margareth Rago, Luiz Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. Río de Janeiro: DP&A, 2002, p. 141.

Por otro lado, esta actividad ascética también implica la constitución de un conjunto alternativo de vínculos sociales que se encuentra en conflicto con las costumbres sociales dominantes²¹⁴. La *askesis* antigua, como hemos destacado a propósito de la *parrhesia*, siempre se articula como una forma de resistencia cultural, más o menos escandalosa, más o menos cercana al riesgo vital. De tal modo que la práctica ascética de la filosofía, aunque sea en términos de ruptura con las relaciones sociales imperantes, no deja de ser un fenómeno social y político²¹⁵. Hay que recordar que la tradición espiritual de la filosofía grecorromana está ligada, en gran medida, a modalidades de convivencia comunitaria, a dinámicas de interacción entre el maestro y sus discípulos, o a un cultivo de la amistad en atención al *cuidado de sí*. Sin embargo, el elemento individual sigue siendo gravitante en todo esto, puesto que, al fin y al cabo, la ascesis se apoya en un recurso a la voluntad. Esto resulta más evidente en la tradición cínico-estoica, donde la práctica de sí supone el ejercicio de una voluntad libre y sin determinación, que coloca toda su atención, su constancia y su querer en el propio cultivo de sí misma²¹⁶.

Ahora bien, estas características de la ascesis filosófica, que para Foucault son objeto de admiración, tienen una presencia histórica significativa hasta los primeros siglos de la era cristiana. A partir de dicho momento, se articula un proceso que determina la pérdida de este sentido ascético de la praxis filosófica. La explicación de este acontecimiento puede ser objeto de un amplio debate. Francisco Ortega al igual que Pierre Hadot, por ejemplo, defienden la hipótesis de que una vez que el cristianismo se apropió de los ejercicios espirituales de la tradición pagana, fue su propio devenir en la edad media lo que determinó la desaparición de dicha sabiduría. Es decir, la división medieval entre teología y filosofía, en directa relación con el surgimiento de la escolástica y de las universidades, fueron claves para el desarrollo de un discurso meramente teórico que excluye a la reflexión filosófica como práctica espiritual²¹⁷. Otros, como Imbach o Dománski, atribuyen a la recepción aristotélica del siglo XIII la responsabilidad de esta teorización extrema de la filosofía²¹⁸.

Foucault, por el contrario, opina que las relaciones entre ascetismo y verdad se mantienen, aunque sea oscura y confusamente, hasta el siglo XVI²¹⁹. Sería Descartes, según el pensador francés, quien rompería esta conexión al sustituir la ascesis por la *evidencia del yo*. Se inauguraría, de esta forma, la posibilidad de un sujeto de conocimiento no-ascético, que es decisiva para la institucionalización de la ciencia moderna²²⁰. Solamente así puede explicarse que, una vez instaurada la

²¹⁴ *Ib.*, p. 142.

²¹⁵ *Ib.*, p. 143.

²¹⁶ *Ib.*, p. 144.

²¹⁷ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. *Op. Cit.*, p. 55.

²¹⁸ *Idem*.

²¹⁹ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 218.

²²⁰ *Ib.*, p. 219.

primacía del *cogito cartesiano*, Kant llegue a plantear el problema de cómo dilucidar las relaciones entre el sujeto de la ética y el sujeto del conocimiento.

Dado este panorama, Foucault cree que la filosofía es en esencia ascesis y, por tanto, se propone una actualización del sentido afirmativo y ético que poseía la concepción antigua y espiritual de la filosofía. Se trata de rehabilitar la filosofía como *arte de vivir*, como autoelaboración y como modo de equiparse y prepararse para las circunstancias de la vida²²¹. Así, de algún modo, Foucault se reconcilia con una actividad que le parecía difícil atribuirse como propia. Se reconoce como filósofo en tanto que intelectual específico ligado a una lucha o, dicho de otro modo, como un asceta que ve en la filosofía una forma de vida.

Éste es el sentido que tiene la descripción de la actividad filosófica que se presenta en la introducción de *El Uso de los Placeres*. En efecto, ahí se pregunta: **«¿qué es la filosofía hoy- quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?»**. Ante el discurso filosófico que pretende decir y ordenar dónde está la verdad, Foucault opone una concepción de la filosofía como ensayo, que retoma lo que algún día fue, es decir: **«una ascesis, un ejercicio de sí, en el pensamiento»**²²².

El ensayo es la prueba modificadora de uno mismo en el juego de la verdad. Se trata, entonces, de un pensamiento que no se rige por la certeza del sistema y la mera adquisición segura de conocimientos, sino que cultiva el error, el extravío al que se aventura el que conoce. Esto enlaza a la filosofía con el experimento o a la reflexión teórica con una disposición a la transformación; actitudes todas ellas que enarbola el hombre del conocimiento. Estar abierto a ensayar quiere decir estar dispuesto al cambio de uno mismo y del propio pensamiento en el transcurso del trabajo investigador. De otro modo, sin esta voluntad de experimentación, no sería posible filosofar. Como proclama Nietzsche, aquellos que están sedientos de razón, los hombres joviales, **«queremos dotar a nuestras vivencias de tanto rigor en la mirada como si fuera un experimento científico, ¡hora a hora, día a día! ¡Queremos ser nuestros propios experimentos y cobayas!»**²²³.

Foucault atribuye este mismo carácter experimental, que menciona Nietzsche, a la existencia filosófica. Éste es el ascetismo del pensador y ésta es, también, la piedra angular de una moral intelectual como desprendimiento constante de sí mismo, como ruptura con esa forma de subjetividad que se nos pretende imponer y como ensayo de otros posibles modos de ser. La filosofía es, para el autor francés, una actividad de autotransformación que se corresponde con la noción espiritual de la filosofía antigua y con la lucha contra las formas de individualización modernas.

²²¹ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 58.

²²² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres*. Op. Cit., p. 12.

²²³ Friedrich Nietzsche. *La Ciencia Jovial*. Op. Cit., p. 304.

La ética del intelectual, entonces, consiste en **«volverse capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo»**²²⁴, sin lo cual no tendría sentido alguno la labor filosófica. Así pues, hacer filosofía es esforzarse por **«llegar a ser otra cosa que lo que se es (...)»**²²⁵; propósito que exige un trabajo con uno mismo en que se desplazan y transforman los marcos de pensamiento y los valores recibidos. Es en la *askesis*, como práctica de la libertad, donde el individuo se prepara para pensar y para ser de otra manera.

En suma, la vida filosófica se constituye en el movimiento **«por el que, no sin esfuerzos y tanteos, sueños e ilusiones, nos desprendemos de lo que está adoptado como verdadero (...)»**²²⁶. Se trata de un desplazamiento complejo, ya que ahí mismo también comienza a advertirse la posibilidad de otras reglas de juego y se inicia la creación de las condiciones que permitirán una nueva experiencia. La filosofía se hace acción en la ruptura con mecanismos de sujeción y en la creación de espacios diferentes para el pensamiento. De este modo, la vida filosófica representa una dimensión decisiva de la *ética del arte de vivir*, en la que se bosqueja una nueva relación con la verdad y con el saber. En las antípodas de la verdad como pieza de poder y del saber, como aquello que ya no puede liberarnos, se halla la propuesta ética de una filosofía convertida en estética de la existencia.

²²⁴ Michel Foucault. «El Cuidado de la Verdad». *Op. Cit.*, p. 377.

²²⁵ Michel Foucault. «El Filósofo Enmascarado». *Op. Cit.*, p. 223.

²²⁶ *Idem.*

CAPÍTULO X

La Ética de la Resistencia

10.1 Microfísica de la libertad

En el capítulo anterior, hemos analizado el sentido que adquiere la verdad y la práctica filosófica en la estética de la existencia. Podría decirse que intentamos exponer la alternativa que ofrece la ética foucaultiana ante los mecanismos de sujeción que se vinculan con el saber y con la verdad. Ahora nos corresponde operar de un modo similar con otro de los problemas abiertos por la crítica foucaultiana, directamente relacionado con el anterior. Se trata de la cuestión específica de las relaciones de poder. Esto nos forzará, en este caso, a plantearnos la pregunta por la libertad y por el papel que ella juega en la propuesta que Foucault intenta diseñar como respuesta a las lógicas biopolíticas de la sociedad moderna.

Al respecto, lo primero que salta a la vista es que el tema de la libertad pareciera ser un problema relativamente ajeno a las preocupaciones de un autor que es célebre por su tematización del poder y por formular, según algunos, el enfoque más radical sobre las formas de sujeción que existen en nuestras sociedades. No obstante, esta argumentación resulta muy apresurada; puesto que, como veremos, la reflexión general de Foucault puede caracterizarse en gran medida como una filosofía de la libertad.

Probablemente, una de las razones que ha contribuido de manera más significativa al desarrollo de esta lectura equivocada sea el empeño sistemático del propio Foucault por anular o cuestionar aquellas ideas o experiencias que el ser humano ha considerado como garantías de su liberación. Allí donde el hombre ha querido encontrar el espacio de concreción de una libertad infinitamente postergada, Foucault halla estrategias de sujeción cada vez más sofisticadas. Así, por ejemplo, en *La Historia de la Locura*, la liberación de los locos de Pinel es catalogada como una nueva modalidad de coacción; las promesas emancipativas del humanismo en *Las Palabras y las Cosas* son desenmascaradas como un «sueño dogmático»; la humanización del castigo en *Vigilar y Castigar* se muestra como una reelaboración del sometimiento y la liberación de la sexualidad en *La Voluntad de Saber* se denuncia como parte de un dispositivo de poder. De tal suerte que cada obra de Foucault podría ser comprendida como la desarticulación de algún sueño de autonomía o emancipación. Se comprende, entonces, lo que el mismo autor francés confirma: su desconfianza habitual «**ante el tema general de la liberación**»²²⁷.

²²⁷ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 394.

Foucault rechaza, en efecto, la idea de liberación porque ésta parece sugerir la eliminación de un obstáculo que impide la acción y coarta una esencia dormida frente a la represión del poder. Es decir, tras esta noción se afirmaría la existencia de una naturaleza o de un fondo humano que subyace por debajo de procesos históricos, económicos y sociales, como una entidad aprisionada o alienada por el poder²²⁸. Esta interpretación deriva en una simplificación de la tarea de la libertad, ya que supone que basta sólo con eliminar las represiones para que el hombre alcance su sentido pleno y se reconcilie con su propia naturaleza.

En ese sentido, hay que comprender la crítica de *La Voluntad de Saber* a la hipótesis represiva, como una puesta en tela de juicio de los movimientos de liberación que se respaldan en una teoría del deseo. Foucault desaprueba el naturalismo y el biologismo que impregna este discurso de la liberación sexual, desmintiendo la presencia de un deseo salvaje que se hallaría rechazado o coaccionado²²⁹. Para él, los discursos de liberación, formulados en estos términos, son funcionales al sistema ya que nutren el mito de una naturaleza humana que estaría por advenir y, con ello, ocultan la verdadera dinámica de las relaciones de poder. El poder no solamente reprime, sino que también produce un modo de individualización que es, precisamente, aquel que nos conduce a buscar e intentar liberar una identidad perdida.

Por eso, cuando Foucault habla de nuestra «impaciencia de la libertad», podemos aventurar que se refiere a una cierta premura que lleva a los individuos a reconocer la liberación donde ésta no se halla. Esto significa que el enfoque de la liberación, puesto en cuarentena por Foucault, supone una simplificación del concepto mismo de la libertad. Tal reduccionismo se apoyaría en la filosofía del sujeto y en una minimización del campo operativo del poder.

Por tanto, no se trata de negar la existencia de la liberación, sino de cuestionar el contenido que se le atribuye y que la define como la realización plena de la libertad. Entre la *práctica de la liberación* y las *prácticas de libertad* hay una brecha, que demuestra la mayor importancia de estas últimas y la imposibilidad de entenderlas como elementos equivalentes. Cuando un pueblo se libera de su opresor, simplemente abre el espacio para enfrentar un dilema tal vez mayor: definir las *prácticas de libertad* que permitan articular formas válidas y aceptables de existencia individual y colectiva²³⁰. El gran tema de la sublevación no agota por sí mismo el gran trabajo de la libertad. Por esa razón, opina Foucault, resulta más relevante el problema ético de las *prácticas de libertad*, en relación con el placer y el erotismo, que la afirmación repetitiva de que hay que liberar la sexualidad o el deseo.

Esta distinción entre *práctica de liberación* y *práctica de libertad* demuestra, en primer término, que no es posible atribuir a Foucault la intención de negar la libertad en cuanto tal. Ello también puede verse reafirmado por una serie de

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ Didier Eribon. *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. *Op. Cit.*, p. 416.

²³⁰ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 394 y 395.

intervenciones en distintas entrevistas. Por ejemplo, en 1982 señala: **«creo en la libertad de la gente»**²³¹; en otra conversación, va más allá y es rotundo al concluir que **«(...) nosotros somos siempre libres»**²³². Todas estas referencias a la libertad evidencian un uso singular de la noción, que obedece a una compleja reformulación teórica. Como plantea Morey, seríamos más libres de lo que creemos²³³ o, dicho de otro modo, la libertad nos sería más propia de lo que estamos acostumbrados a pensar. Esto no implica una ausencia de determinaciones, ya que la libertad que se enuncia en este punto no excluye los condicionamientos y se alimenta de las infinitas posibilidades de ruptura que existen en todo lo que nos rodea. Foucault, entonces, no coloca a la libertad en el lugar del reino que nos corresponde soñar, ni tampoco la sitúa en el ámbito de una propiedad que nos garantiza su presencia inextinguible. Por el contrario, él convierte a la libertad en un problema estratégico, ligado a la acción de los individuos y del poder.

Con este nuevo planteamiento, el filósofo francés pretende tomar distancia de la concepción humanista de la libertad. Esta ruptura se explica por el desacuerdo de Foucault con tres tesis fundamentales de dicho enfoque teórico. Primero, con la afirmación de que la acción política, en tanto tiende a la consecución de la libertad, busca que alcancemos nuestra verdadera identidad. Segundo, con la apuesta por la verdad y el saber, como agentes de dicha liberación y como factores que nos salvan de los aparatos de alienación. Tercero, con la idea de que el poder es un límite trazado a la libertad, es decir, que existe una mutua exclusión entre estas dos nociones antitéticas²³⁴. Frente a esto, Foucault discrepa ostensiblemente y defiende la idea de que la libertad no es una lucha por llegar a ser lo que somos, sino una labor de desprendimiento de la identidad que se nos impone. Asimismo cree que la verdad y el saber no garantizan la libertad ni se oponen al poder; ya que, en último término, el poder no es lo contrario de la libertad.

Esta relación entre el poder y la libertad es una de las claves analíticas del pensamiento foucaultiano. En sentido estricto, no se puede comprender uno de estos dos conceptos sin esclarecer simultáneamente el otro. Por eso, a la hora de hablar de libertad es preciso recordar que Foucault más que referirse a «el» poder, habla de «relaciones de poder» que se despliegan en un campo estratégico de interacciones²³⁵. Ese contexto, no excluye la libertad, sino que la exige. De modo que ella no puede ser localizada en un *afuera* del poder. Hay que situarla necesariamente dentro del espacio de las relaciones de sujeción. Así pues, cuando Foucault desenmascara una falsa lectura del *modus operandi* del poder y reafirma su papel productivo, introduce una complejización del análisis que tiene su efecto

²³¹ Michel Foucault. «Verdad, Individuo y Poder» («Truth, Power, Self»). Conversación con Rux Martin en 1982, en: Luther H. Martin (ed). *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), en: Michel Foucault. *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 149.

²³² Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad» («Sex, Power and the Politics of Identity»). Conversación con B. Gallagher y A. Wilson. *The Advocate*, N° 400, 7 de agosto de 1984, pp. 26-30 y 58), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit.*, p. 422.

²³³ Miguel Morey. «La Cuestión del Método». *Op. Cit.*, p. 44.

²³⁴ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica. Op. Cit.*, p. 189.

²³⁵ *Ib.*, p. 190.

equivalente en el campo de la libertad. Mientras más profundo y envolvente sea el laberinto del poder, más intrincado y complejo será el trabajo de la libertad. En otras palabras, a una *microfísica del poder* le corresponde una *microfísica de la libertad*.

Ahora bien, para comprender en toda su dimensión la naturaleza de estas relaciones entre el poder y la libertad, es preciso establecer la especificidad de la *situación estratégica* que constituyen las relaciones de sujeción. Sobre este particular, desde finales de los años setenta, Foucault ha insistido en subrayar un aspecto central que caracterizaría la relación de poder: *ser una acción que opera sobre las acciones, eventuales o actuales, de los individuos*²³⁶. Esto implica que la relación de poder, para ser tal, exige el reconocimiento del otro como sujeto de acción y, al mismo tiempo, que ante esta relación se abra un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones.

La afirmación de Foucault es contundente: **«el poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida que son libres»**²³⁷, el poder describe un campo de batalla en que cada parte articula su estrategia en atención a los movimientos tácticos del otro. Por esta razón, ni la figura de la violencia ni la del consenso, encarnan el modo de ejercicio del poder, puesto que éste se despliega siempre sobre un campo de posibilidades. La relación con el otro, en el contexto de esta situación estratégica, no consiste en la destrucción, ni en una oposición entre elementos, ni tampoco en el encuentro y la reconciliación de las partes dentro de la comunidad discursiva. Ante el otro, lo que opera es la provocación, la incitación o la seducción.

Dicho de otro modo, las relaciones de poder son formas de *conducción de conductas* que necesitan, para operar, de la virtualidad del comportamiento y, por ende, no anulan aquello sobre lo que actúan²³⁸. En la violencia y en el consenso se suspende este intento de determinación de la conducta del otro, el juego estratégico queda cerrado por la fuerza ciega que cercena toda posibilidad o permanece suspendido por la tregua del acuerdo. Esto no quiere decir que la violencia y el consenso no puedan ser instrumentos de las relaciones de poder. Lo que ocurre es que la lógica de la sujeción opera bajo un principio muy distinto. Foucault identifica claramente dicho principio cuando afirma que, en el juego estratégico, la libertad aparece como condición de existencia del poder, es decir, **«(...) debe existir la libertad para que el poder se ejerza (...)»**²³⁹. Si el poder sólo se ejerce sobre aquel que aún tiene cierta posibilidad de elección, debe concluirse que la libertad es el principio operativo del poder.

En *La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*, Foucault insiste sobre este hecho: la existencia de sujetos libres es condición de posibilidad de las relaciones de poder²⁴⁰. Una relación en que una de las partes está completamente a disposición de la otra, es una relación en que no existe ningún

²³⁶ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 238.

²³⁷ *Ib.*, p. 239.

²³⁸ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*. *Op. Cit.*, p. 190 y 191.

²³⁹ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 239.

²⁴⁰ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 405.

espacio de resistencia. Una relación de este tipo no es una relación de poder, puesto que se halla excluida la dimensión de la libertad en alguna de las partes que la componen. Por ende, los juegos del poder son dinámicas que se articulan entre libertades, con estrategias que intentan determinar la conducta de otros y que provocan otras estrategias que responden a estos esfuerzos²⁴¹. El modelo de la lucha cobra aquí nuevamente todo su sentido, porque describe con precisión esta lógica relacional en la que nos hallamos sumidos. Nuestra experiencia intersubjetiva es, en sentido pleno, un espacio táctico. En efecto, si en cada relación humana el poder está presente, eso quiere decir que en cada una de ellas, en mayor o menor medida, se intenta dirigir la conducta de otro.

Todo esto no significa de entrada un mal ni legitima una interpretación «apocalíptica» de la realidad. Al apoyarse las relaciones de poder, en el objetivo inestable de la producción de conductas, se configuran de una manera amplia y móvil. Es decir, son relaciones que se pueden modificar en atención a la resistencia que encuentran. Ellas representan una dinámica flexible y abierta; o, como dice Foucault, son relaciones reversibles²⁴². La *situación estratégica*, entonces, no puede considerarse jamás como una estructura inmutable y estable. En su interior cada acción trae consigo el despliegue de otra conducta, **«un comportamiento que contra-ataca, trata de escapar (...), actúa oblicuamente, se apoya sobre el ataque mismo»**²⁴³. Así, si la libertad se incrementa, más intenso será el deseo de regulación y más abierto y fascinante será el juego²⁴⁴. Por tanto, dicha trama no debe ser interpretada desde la perspectiva del mal, sino desde el ángulo del peligro. Cuando en toda relación habita el poder y la virtualidad de la libertad, decimos que todo es peligroso y que siempre tenemos algo que hacer²⁴⁵. No hay clausura en la analítica del poder porque la acción es irrenunciable.

Se comprende, de esta forma, que Foucault afirme que: **«(...) siempre tenemos la posibilidad de cambiar la situación (...) no podemos colocarnos al margen de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación. No he querido decir, por tanto, que estamos siempre atrapados, antes bien, al contrario, que somos siempre libres»**²⁴⁶. Por ende, la extensión y la capilaridad de las relaciones de poder, que en principio parecía un análisis radicalmente negativo, se muestra ahora como la propia amplitud de las *prácticas de libertad*. Si el poder se despliega por todo el cuerpo social, es porque la libertad está por todas partes²⁴⁷ y, si esto último es así, siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas. Del mismo modo, si el poder es crecientemente elaborado y complejo en su ejercicio, y penetra creando el

²⁴¹ *Ib.*, p. 413.

²⁴² *Ib.*, p. 405.

²⁴³ Michel Foucault. «Radioscopie de Michel Foucault» (Conversión con J. Chancel, 10 marzo de 1975), en: Michel Foucault. *Dits et Écrits. Vol. 2: 1970-1975*. París: Gallimard, 1994, p.799.

²⁴⁴ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 415.

²⁴⁵ Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». *Op. Cit.*, p. 192.

²⁴⁶ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 422.

²⁴⁷ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 405.

deseo, provocando el placer, produciendo el saber; será preciso sorprenderlo en este trabajo con el comportamiento y con el cuerpo²⁴⁸. Es decir, resulta necesario establecer qué papel juega allí la libertad, identificar qué es lo que resiste a un sistema de sujeción específico.

En *La Voluntad de Saber*, la afirmación de que no hay relaciones de poder sin libertad se expresa en el sentido de que no hay modalidades de poder sin focos de resistencia. Dice Foucault: «(...) **donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder**»²⁴⁹. La lógica relacional del poder implica que, así como este se articula de una manera múltiple y no desde un centro neurálgico, los puntos de resistencia también están presentes por todas partes y no existe un lugar del gran rechazo²⁵⁰. Los poderes y las resistencias, entonces, se hallan diseminados en una misma red de relaciones, apoyándose y reactivándose unos en otros. En otros términos, la relación de poder encuentra su límite en la existencia de resistencias, es el punto de un derrocamiento posible, allí retrocede y se reconfigura. Por su parte, los puntos de resistencia tienen su tope en los mecanismos de sujeción, en el enfrentamiento se reinventan y bajo el lenguaje del poder escriben su diferencia.

Un buen ejemplo de esto último es la *regla de polivalencia táctica de los discursos*, que formula Foucault y que plantea que no existe en el plano de la sexualidad un universo del discurso dividido entre lo aceptado y lo excluido, sino una **«multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes»**²⁵¹. Una misma enunciación, entonces, puede tener distintas funciones en el interior de la *situación estratégica* y servir para objetivos antagónicos. Es lo que ocurre, en el siglo XIX, cuando se desarrolla un discurso sobre la perversidad de la homosexualidad que permite, no sólo la existencia de mecanismos de control social, sino que la constitución de un discurso de resistencia en que la homosexualidad reivindica su legitimidad y naturalidad sirviéndose de las mismas categorías médicas con las cuales era descalificada²⁵². Este ejemplo demuestra que las resistencias y sus discursos no son algo exterior al poder, puesto que encuentran su fuerza en las mismas categorías que despliega éste, pero invirtiendo su significado. De esa manera opera también, como señala Eribon, el *mecanismo de implantación de la perversión*²⁵³; como un proceso en el cual los individuos se apropian de las categorías que les clasifican, sometiendo a las normas, complaciéndose de hablar de sí mismos o resistiéndose a la sujeción del sexo²⁵⁴.

En suma, el poder establece sus tácticas en función de las resistencias que surcan las estratificaciones sociales y las unidades individuales. De igual forma, la resistencia diseña el perfil de su lucha incorporando las tácticas de ese poder

²⁴⁸ Michel Foucault. «Asilos, Sexualidad, Prisiones». *Op. Cit.*, p. 284.

²⁴⁹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p. 116.

²⁵⁰ *Idem.*

²⁵¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p. 122.

²⁵² *Ib.*, p. 123 y 124.

²⁵³ *Ib.*, p. 48 ss.

²⁵⁴ Didier Eribon. *Reflexiones sobre la Cuestión Gay. Op. Cit.*, p. 392.

como soporte para una inversión posible. Pero, ¿no puede ocurrir que en este combate, como en cualquier mano a mano, se produzca el desequilibrio y los espacios de resistencia se vean reducidos a su mínima expresión? La respuesta de Foucault a esta cuestión es afirmativa y, en ese sentido, introduce una distinción decisiva entre la *situación estratégica* (relaciones de poder y prácticas de libertad) y los *estados de dominación*. Según nuestro autor, los estados de dominación suponen una descomposición de las relaciones de poder, en que éstas dejan de ser móviles y se impide a quienes intervienen la modificación de las mismas, para convertirse en una estructura bloqueada y rígida²⁵⁵. Se niega, de este modo, la reversibilidad y el movimiento que son inherentes a la *situación estratégica* que hemos descrito.

Así como era fundamental distinguir la libertad de la liberación, ahora ocurre lo mismo con estos conceptos de poder y dominación. En cierta medida, esta última distinción, pretende resolver una deficiencia y una confusión que contenía la analítica del poder, en cuanto a su explicación de la resistencia. Esta consistía principalmente en entender las relaciones de poder como estados de dominación²⁵⁶. Sin embargo, el poder comprendido en su lógica relacional, no es un sistema que lo controla todo y que no deja espacio alguno para la libertad²⁵⁷. El estado de dominación, por el contrario, sí presenta una minimización de la movilidad de las relaciones de poder, en la que las *prácticas de libertad* no existen o están sumamente acotadas y limitadas²⁵⁸. En estos estados, lo que cabe es identificar el nudo en que se formará la resistencia y, con ello, la acción concreta de liberación que abrirá un nuevo campo de relaciones de poder y *prácticas de libertad*.

Se comprende, entonces, que el célebre *dispositivo panóptico* no sea un ejemplo del sentido último de las relaciones de poder, ni tampoco de un estado de dominación. No debe confundirse una táctica específica de la sociedad disciplinaria, con la estrategia general que en ella se despliega²⁵⁹. El panóptico, que describe una relación estratégica donde la mirada envuelve globalmente a la individualidad, no supone el modelo de una sociedad de la dominación absoluta. Se trata de una herramienta concreta y acotada que al servir a dispositivos más amplios, no puede resumir por sí misma lo que son las relaciones de poder; ni tampoco puede ser extrapolable a una situación de dominación, ya que su horizonte son las conductas vigiladas.

No ocurre lo mismo con el caso de la esclavitud, que sí puede constituir un acto de dominación. Dice Foucault: **«la esclavitud no es una relación de poder**

²⁵⁵ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 395.

²⁵⁶ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. *Op. Cit.*, p. 33.

²⁵⁷ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 406.

²⁵⁸ *Ib.*, p. 395.

²⁵⁹ De hecho, esta confusión se aclararía, en gran medida, si se tuviese presente que no es lo mismo el panóptico que el panoptismo. Sin embargo, algunos autores, como Donnelly, no se percatan de ello y le atribuyen este problema de confusión al propio Foucault. Cfr: Michael Donnelly. «Sobre los Diversos Usos de la Noción de Biopoder», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (Et. Al.). *Michel Foucault, Filósofo*. *Op. Cit.*, p. 193 ss. Nos parece que la crítica de Donnelly, respecto a que Foucault deja sin explicar los procesos que hacen que disciplinas particulares se unan con otras y lleguen a generalizarse, puede resolverse considerando las relaciones de poder en función de relaciones de resistencia que determinan desplazamientos estratégicos.

cuando el hombre está encadenado (...)²⁶⁰, es decir, cuando existe una relación física directa e inmediata sobre el otro que anula su repertorio de reacciones y comportamientos. Pero, por otro lado, la esclavitud sí podría ser una relación de poder, cuando el hombre sometido **«(...) puede desplazarse y en última instancia es capaz»**²⁶¹. Dicho de otra manera, la esclavitud ingresa en el campo de lo estratégico cuando el esclavo es una variable sobre la cual se puede arbitrar determinada producción de la subjetividad. De hecho, en sentido estricto, el esclavo es valioso en cuanto a su libertad, la que entra en el espacio de las relaciones de poder una vez que el encadenamiento (objetivamente y no como metáfora) se suspende, dando lugar a un sistema de control que se ejerce sobre él como pieza de un modelo de producción.

Este ejemplo ilustra, además, que aquello que conduce desde la *situación estratégica* al *estado de dominación* no es la extinción de la libertad, sino la negación de su ejercicio. Por tanto, desde el juego abierto y fascinante de la situación estratégica hasta su degradación en la figura de la dominación, subsiste un *fondo de libertad* que es la explicación última de todo desplazamiento. Dice Foucault: **«En el corazón mismo de la relación de poder, y “provocándola” de manera constante, se encuentra la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad»**²⁶². Dicha intransitividad habita también en el corazón de la «cruel necesidad» de encadenar al esclavo; opera en las tácticas para su explotación y sobrevive en el residuo que inflama su lucha por la liberación.

Sin embargo, esta presencia de la libertad, como el elemento que articula los movimientos de la *situación estratégica*, no debe hacernos suponer que aquí no existen amenazas. Ciertamente, las relaciones de poder no representan un mal y no deben ser concebidas como algo de lo cual correspondería liberarse. Pero, por otro lado, hay un problema muy importante en todo esto, que consiste en saber cómo pueden llevarse a cabo los juegos de poder con el mínimo posible de dominación²⁶³. El peligro que supone toda relación de poder es la posibilidad de que se solidifique en una forma de dominio. Por eso, la lucha política que defiende Foucault, así como el trabajo de la libertad al que hemos hecho referencia, tienen por finalidad minimizar la virtualidad de la dominación. Se trata, en otras palabras, de enfrentarse a lo intolerable, cuya expresión más intimidante se halla en la configuración fija y cerrada de las relaciones de poder. Aquí, entonces, puede inscribirse la *política del arte de vivir* como un combate **«contra todas las formas presentes o amenazadoras de fascismo»**²⁶⁴.

Esto no quiere decir que haya que abordar la tarea de eliminar las restricciones que caracterizan a nuestras sociedades. Al respecto Foucault es rotundo: **«La cuestión importante (...) no es saber si una cultura exenta de**

²⁶⁰ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 239. Las cursivas son nuestras.

²⁶¹ *Idem*. Las cursivas son nuestras.

²⁶² Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 240.

²⁶³ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». *Op. Cit.*, p. 415.

²⁶⁴ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. *Op. Cit.*, p. 344.

restricciones es posible o deseable, más bien si el sistema de represiones en el interior del cual una sociedad funciona deja a los individuos libres para transformar ese sistema»²⁶⁵. Es decir, la dimensión intolerable del sistema se encuentra en el punto donde los individuos quedan desprovistos de los medios para modificarlo. La verdadera tarea política, entonces, consiste en defender, reafirmar y reinventar el ámbito donde el individuo ejerce transformaciones sobre sí mismo y sobre su universo relacional. Por esta razón, puede concluirse que la labor que aquí se describe representa una *ética del cuidado de la libertad*.

En suma, las distinciones que realiza Foucault entre liberación y libertad, entre poder y dominación, permiten entender por qué para él el hecho de que **«no se pueda estar “fuera del poder” no quiere decir que se está de todas formas atrapado»²⁶⁶**. El individuo habita una situación estratégica en que **«la relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden (...) separarse»²⁶⁷**. Tanto la posibilidad del abuso y la dominación, como la posibilidad de la ruptura y la transformación se desenvuelven dentro del sistema. No obstante, en este juego, el elemento clave es el de la resistencia, ya que ella se da en primer lugar y **«bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder»²⁶⁸**. La *situación estratégica*, entonces, no puede ser jamás una trampa, dado que ella siempre está abierta a una transformación, incluso en su reducción a la condición mínima de la dominación.

Deleuze, en este sentido, ha afirmado que **«la última palabra del poder es que la resistencia es primera (...)»²⁶⁹**. Vale decir, para la *situación estratégica*, en principio y en último término, fue y es la libertad. Solamente este argumento permite explicar la historicidad de las relaciones de poder. En efecto, los puntos de resistencia son el principio que sostiene la dinámica que conduce a los diferentes escenarios del poder: el modelo pastoral, la lógica de la soberanía y, finalmente, el *biopoder*. Cada uno de éstos constituye una *situación estratégica*, con sus relaciones de poder y sus prácticas de libertad, que deviene de acuerdo a los resultados del enfrentamiento. De ahí que pueda señalarse que las transformaciones tácticas de las relaciones de poder confirman la posibilidad infinita de la transgresión. Así, la estética de la existencia puede definirse como una ética que se apoya en la movilidad y en la reversibilidad de los juegos de poder.

²⁶⁵ Michel Foucault. «Choix Sexuel, Acte Sexuel» («Sexual Choice, Sexual Act»). Conversación con James O'Higgins. *Salgamundi*, N° 58-59: *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, invierno 1982, pp. 10-24), en: Michel Foucault. *Dits et Écrits. Vol. 4: 1980-1988. Op. Cit.*, p. 327.

²⁶⁶ Michel Foucault. «Poderes y Estrategias» («Pouvoirs et Stratégies»). *Les Révoltes Logiques*, N° 4, invierno 1977, pp. 89-97), en: Michel Foucault. *Microfísica del Poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1978, p. 170.

²⁶⁷ Michel Foucault. «El Sujeto y el Poder». *Op. Cit.*, p. 240.

²⁶⁸ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 423.

²⁶⁹ Gilles Deleuze. *Foucault. Op. Cit.*, p. 119.

10.2 La política de uno mismo

El análisis que hemos realizado sobre la dinámica de la libertad, dentro de la *situación estratégica* que describe Foucault, nos permite observar que la ubicuidad del poder no entra en contradicción con la propuesta de una *ética del arte de vivir*. Aún más, si consideramos que la *situación estratégica* que diseña la *biopolítica* apunta a la individualización y que toda relación de poder encuentra en sí misma el lugar de un contraataque, se comprende que **«no (exista) otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo»²⁷⁰**. Es decir, cuando sostenemos que el individuo está capacitado para ejercer un poder sobre sí mismo de construcción y creación, estamos constatando un espacio de resistencia que se inscribe en el juego de un poder que nos impone una identidad. La estética de la existencia, por tanto, puede definirse como una ética que resiste al régimen de relaciones entre saber, poder y subjetividad. Su sitio no es un «afuera» de las relaciones de sujeción, ni la completa entrega ante éstas. Su espacio consiste en la elaboración activa de las mismas.

En tal sentido, Foucault concibe el *cuidado de sí* como una práctica que tiende a administrar el espacio de poder presente en toda relación; una especie de modo de controlar y limitar al poder, con el objeto de impedir su deriva hacia el estado de dominación²⁷¹. El papel decisivo de la ética, entonces, dentro del juego de poder, consiste en un cuidado del espacio relacional y estratégico con el fin de que las relaciones de poder no se solidifiquen como situaciones de dominio. Esto supone, como concluye Schmid, la articulación de una *ética agonística* que, en vez de excluir las relaciones de poder, impulsa a adentrarse en su terreno²⁷². Esa apuesta equivale no sólo a establecer un combate con los mecanismos de control y sometimiento que se reparten por la sociedad, sino también a plantear una lucha con las técnicas de subjetivación que nos atraviesan a nosotros mismos. La *ética agonística* quiere hacerse cargo tanto del poder que nos amenaza anónimamente, como del poder que nos es propio.

En este contexto, el principal peligro es la suspensión de la reversibilidad de las relaciones de poder, de las que somos agentes o receptores. Contra dicha amenaza de la dominación, Foucault propone un arte de la existencia que representa el esfuerzo por constituir un *modo de vida no fascista*. Esta idea es desarrollada, por el pensador francés, en la introducción a la edición americana de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari. En este breve texto, describe el fascismo en un sentido histórico (el nazismo y las ideologías de otras tiranías del siglo XX) y en una dimensión vital. Esta última se refiere a un fascismo que habita **«en todos nosotros, que asedia nuestras mentes y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos lleva a**

²⁷⁰ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. Cit., p. 246.

²⁷¹ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». Op. Cit, p. 400.

²⁷² Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit, p. 206.

amar el poder, a desear eso mismo que nos subyuga y nos explota»²⁷³. El fascismo no solamente se encarna en las instituciones o en los aparatos de policía, sino que también puede estar inscrito en los cuerpos y en los gestos de las personas.

Por eso, el peligro de la solidificación de las relaciones de poder nos compromete íntimamente. De ahí que, para Foucault, *El Anti-Edipo* sea un libro de ética que nos plantea interrogantes fundamentales: **«¿Cómo hacer para no convertirse en un fascista, incluso cuando (precisamente cuando) se cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestros discursos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo desalojar el fascismo que se instaló en nuestro comportamiento?»**²⁷⁴. La respuesta a estas cuestiones atraviesa por la constitución de un modo de pensar y de vivir que actúe como resistencia a este fascismo que nos acecha.

En concreto, Foucault propone, en su análisis de *El Anti-Edipo*, una serie de principios que deberían regir esta lucha política de la estética de la existencia. Estos son, entre otros, separar la acción política de lo totalitario; intensificar la acción y el pensamiento; desarrollar lo múltiple, la diferencia, los flujos, lo nómada; usar la práctica política como catalizador del pensamiento y el análisis como multiplicador de formas de acción; y, finalmente, producir una *desindividualización* a través de la multiplicación y el desplazamiento de los diversos dispositivos²⁷⁵. En pocas palabras, no enamorarse del poder y maximizar la libertad.

Ahora bien, estos principios del *modo de vida no fascista* reflejan que la ética de la resistencia no puede limitarse a una mera acción de rechazo. Como señala Foucault: **«Decir no, constituye la forma mínima de resistencia»**²⁷⁶. Por tanto, la ética de la resistencia debe involucrar también la necesidad de crear e innovar en las formas de vida. No se trata solamente de articular una práctica de la libertad que sea una respuesta a los mecanismos de sujeción, sino también una práctica de la libertad en la que la fuerza se pliegue sobre sí misma e inaugure un nuevo campo de relaciones. Esta doble dimensión es esencial al modelo agonístico de la ética, que encarna la estética de la existencia. Por un lado, se encuentra el sujeto como forma constituida a partir de relaciones de poder que los otros ejercen y, por otro, el individuo que cultiva ese poder que el mismo desarrolla, en el sentido de un gobierno de sí.

Entonces, la resistencia al gobierno de los otros y la práctica del gobierno de sí, representan dos niveles diferenciados e interrelacionados de la *política del arte de vivir*. El primero se ubica en el contexto de la *situación estratégica*, como el punto de reacción que supone toda relación de poder. El segundo implica una ampliación del espacio de lucha política al territorio del *ethos*. Aquí el punto de tensión consiste en que las relaciones estratégicas que nos

²⁷³ Michel Foucault. «Prefacio (El Anti-Edipo)» («Préface», en: Gilles Deleuze, Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Nueva York: Viking Press, 1977, pp. XI-XIV), en: Michel Foucault. *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II. Op. Cit.*, p. 387.

²⁷⁴ *Ib.*, p. 387.

²⁷⁵ *Ib.*, p. 387 y 388.

²⁷⁶ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 423.

atraviesan sean recreadas o reactivadas y la dominación minimizada. En ambos casos, se trata de un *cuidado de la libertad* y de un juego de poder. Nociones que, como hemos visto, no se contraponen, puesto que la estética de la existencia es «**el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder**»²⁷⁷. Éste es el verdadero telón de fondo en que se cruzan, en la ética foucaultiana, la relación con los otros y la relación consigo mismo.

Por otra parte, cabe subrayar, que esta libertad no se refiere a una propiedad que le pertenezca al individuo, sino que alude a actos, gestos, estados del espíritu o del cuerpo que son refractarios o indóciles al poder²⁷⁸. Éste es, en último término, el sentido que hay que atribuirle a la expresión *prácticas de libertad*. Se trata de entender la libertad como un ejercicio de modificación de relaciones estratégicas de poder no necesarias²⁷⁹. Un proceso complejo que se aplica sobre nosotros mismos, en tanto que seres históricamente determinados y susceptibles de transformación²⁸⁰.

De ahí que «**la cuestión de la “libertad de” se remplaza por la cuestión del “cómo” de la libertad**»²⁸¹. Es decir, si la libertad es acción, corresponde dilucidar la manera, el «cómo» ésta puede llegar a realizarse. De hecho, puede suponerse que cada una de las investigaciones foucaultianas tiene por horizonte iluminar este espacio de acción y, en tal sentido, son una búsqueda de herramientas para el trabajo de la libertad. Compartimos, por ende, la hipótesis de Rajchman sobre el *cuidado de la libertad* como elemento clave del pensamiento de Michel Foucault²⁸².

La estética de la existencia, entonces, podría ser definida como una intensificación de los espacios, las posibilidades y las alternativas de acción. Una ética que pretende posibilitar el ejercicio de la libertad, de un individuo que se halla dentro de una red de relaciones de poder. Con lo cual, la propuesta foucaultiana, conduce necesariamente a reconocer el valor de la *elección personal*, en medio de una situación que amenaza con el desequilibrio de la dominación. Este contexto del acto de libertad personal, permite separar la noción de elección de una ingenua apuesta por la arbitrariedad de la voluntad. El individuo no elige en un espacio vacío, sino que actúa en un trasfondo de experiencias históricas y biográficas, en polémica con lo actual y lo intolerable, y en relación con instancias de normalización y focos de resistencia²⁸³.

Dicho de otra manera, reconocer que el individuo puede elegir no supone colocarlo en un punto exterior a las relaciones de poder. El sujeto, que aquí ejerce una autonomía, continúa siendo un sujeto constituido por prácticas y un sujeto

²⁷⁷ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres*. Op. Cit., p. 229.

²⁷⁸ Alessandro Pizzorno. «Foucault y la Concepción Liberal del Individuo». Op. Cit., p. 201.

²⁷⁹ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*. Op. Cit., p. 192.

²⁸⁰ Patxi Lancerón. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Op. Cit., p. 222.

²⁸¹ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 243.

²⁸² John Rajchman. *La Liberté de Savoir*. París: PUF, 1987, p. 66.

²⁸³ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 263.

operativo en el interior del juego estratégico²⁸⁴. No hay que negar forzosamente toda forma de sujeción para rescatar la autonomía del sujeto, puesto que ello significaría colocarse fuera de la dimensión histórica de los acontecimientos²⁸⁵. El ejercicio de la libertad no pretende acabar con toda modalidad de sujeción, sino hacer que éstas se desplacen y se modifiquen indefinidamente.

En suma, la ética de Foucault propone que la elección del individuo se oriente por dos criterios, que en ningún caso poseen el contenido normativo de la ley. Estos son: impedir la solidificación de las relaciones de poder y articular *prácticas de libertad* que ofrezcan un amplio espacio de juego al individuo²⁸⁶. Mientras en el primer nivel se da, principalmente, la negación de una forma de subjetividad; es en la complejización de la lucha, que supone el segundo nivel, donde la *desindividualización* se incrementa y se da el salto a la creación de nuevas formas de subjetividad. Esta dimensión creativa del ejercicio de la libertad no apunta a la construcción de una subjetividad más libre que las anteriores. No hay tal *telos* de un sujeto más pleno al que se dirija este movimiento. Por el contrario, la ética foucaultiana consiste en la posibilidad misma de crear formas de subjetividad nuevas²⁸⁷. El sentido de la subjetividad, entonces, se halla en un movimiento constante de *desprendimiento* y *creación* de sí mismo; en un ejercicio perpetuo de *des-identificación* y *reinención* donde la identidad se arriesga una y otra vez²⁸⁸.

Este movimiento es posible porque el escenario en que se realiza, esto es: la *situación estratégica*, es frágil y todo lo que opera en ella puede *dejar de ser*. Como plantea Foucault, el optimismo consiste en comprender que **«tantas cosas pueden ser cambiadas, frágiles como son, ligadas a más contingencias que necesidades, a más arbitrariedad que evidencia, a más contingencias históricas complejas pero pasajeras que a constantes antropológicas inevitables (...)»**²⁸⁹. Podría decirse, en este tenor, que uno de los ejes de la filosofía de Foucault consiste en mostrar la fragilidad de nuestro presente. En cada una de sus obras, de hecho, se evidencia este esfuerzo por desplazar la impresión de consistencia atemporal y de persistencia futura que parece envolver a todo lo que nos rodea²⁹⁰. Ello, con el fin de que asumamos que las cosas pueden ser de otro modo puesto que alguna vez ya fueron distintas²⁹¹. Si todo lo que determina la *situación estratégica* puede dejar de ser, de lo que se trataría es de situar la experiencia ética en ese espacio en que *lo que es no cesa de dejar de ser*. Esta fragilidad incluye, por supuesto, a las relaciones de

²⁸⁴ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica. Op. Cit.*, p. 196.

²⁸⁵ *Ib.*, p. 198.

²⁸⁶ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault. Op. Cit.*, p. 263.

²⁸⁷ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica. Op. Cit.*, p. 199.

²⁸⁸ *Ib.*, p. 199.

²⁸⁹ Michel Foucault. «Est-il donc Important de Penser?». *Op. Cit.*, p. 182.

²⁹⁰ *La Historia de la Locura en la Época Clásica*, por ejemplo, desplaza la consistencia atemporal de la noción de enfermedad mental, *Las Palabras y las Cosas* hace lo mismo con respecto a la idea de hombre de la modernidad, *La Arqueología del Saber* con respecto al discurso, *Vigilar y Castigar* con la aparente evidencia de lo carcelario, o *La Voluntad de Saber* con el concepto de sexualidad.

²⁹¹ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault. Op. Cit.*, p. 243.

poder y a los puntos de resistencia, a la subjetividad, al saber y a la verdad. Solamente la libertad puede considerarse de una forma distinta, ya que ella es, en sentido estricto, la fragilidad misma de esta situación descrita.

Por otra parte, este carácter contingente de la *situación estratégica* revela que la eventualidad de la transgresión no posee ningún contenido utópico. Al contrario, se evidencia como una posibilidad próxima y empírica, que pasa por nosotros mismos y por nuestra configuración como sujetos éticos. Esto último determina, sin duda, la necesidad de repensar nuestras categorías políticas tradicionales. Si el individuo es el punto de máxima tensión táctica entre relaciones de poder y formas de resistencia, las operaciones que éste realiza sobre sí mismo para transformarse exceden el campo de lo estrictamente personal y afectan a toda una red de relaciones que atraviesa al sujeto. De este modo, la política, al igual que la ética y la filosofía, adquiere un contenido ascético. La relación con uno mismo, el ejercicio de la propia libertad en la construcción de un modo de ser artístico, se convierte en una arma de lucha frente a un sistema que precisamente apuesta por la producción de subjetividad.

La política, entendida en estos términos, **«es una política espiritual, una revolución del alma»**²⁹². Se observa, entonces, cómo el mismo planteamiento del *alcance microfísico del poder*, la idea de su paulatina complejización hasta envolver el nivel de lo viviente, conduce a Foucault a situar el problema político en un horizonte ético. Si la sociedad normalizadora consiste en un juego macabro de la vida y de la muerte que se despliega en una *biopolítica de los cuerpos* que intenta, en último lugar, producir un tipo de sujeto; la alternativa política es una *ética agonística*, en la que la relación con uno mismo y con los otros sea una permanente intervención en la cristalización de las situaciones de dominio. En ese sentido, quizás puede afirmarse que una revolución del alma debe preceder a una sublevación más global. En cualquier caso, para Foucault, la insurrección política nace en el *ethos*, en tanto que el *cuidado de sí* se fundamenta en la libertad²⁹³.

10.3 De la utopía a la heterotopía

Las posiciones políticas de Foucault no pueden resumirse, en ningún caso, en la propuesta de un programa de acción preciso. Para él, la idea misma de programa resulta peligrosa, puesto que conduce necesariamente a la ley y con ello se coartan las posibilidades y los espacios de invención²⁹⁴. Por eso, el lugar del programa, que ordena y administra los objetivos de una práctica, debería quedar vacío. En vez de establecer la necesidad de una acción y lo perentorio de una meta

²⁹² Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 24.

²⁹³ Michel Foucault. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad». Op. Cit., p. 415.

²⁹⁴ Michel Foucault. «De l'Amitié comme Mode de Vie» (Conversación con René de Ceccatty, Jean Danet y Jean Le Bitoux. *Gai Pied*, N° 25, abril 1981, pp. 38-39), en: *Dits et Écrits. Vol. 4: 1980-1988*. Op. Cit., p. 167.

inteligible, cabría mostrar cómo las cosas han sido históricamente contingentes²⁹⁵. Así se evitaría la percepción de una experiencia agotada, en la que todo ya se encuentra dado, para descubrir las múltiples opciones de creación. Ésta es la labor que se propone el trabajo crítico, como un cuestionamiento del presente, que no ofrece como alternativa un estado de cosas ideal. La cuestión, entonces, no consiste en decir «qué es lo que hay que hacer», sino más bien en que «ya no se sepa qué hacer».

Dicha eliminación de los criterios normativos, respecto a la acción política, permite hallar en la turbación del «no saber qué hacer» la infinita riqueza de una experiencia donde hay muchas cosas que se pueden hacer. Esta concepción de lo político tiene, como hemos visto, su expresión equivalente en el plano de la ética y de la actitud filosófica. En efecto, la *ética del arte de vivir* también opera bajo el principio de un programa vacío, donde cada individuo debe crear formas de vida sin que un modo de existencia sea prescrito como el correcto. Asimismo, el intelectual no tiene por misión dictar soluciones ni condicionar las decisiones de los individuos. Su tarea reside en hacer posible la elección de los demás y en abrir cada vez más el campo de las elecciones existentes.

Por tanto, en las esferas ética, filosófica y política de la estética de la existencia, asistimos a una primacía de la forma, que conserva el ámbito de invención de nuevos tipos de relaciones, contra cualquier contenido normativo que limite esta dinámica. Como ha dicho el propio Foucault: **«(...) si nunca hablo de lo que debería hacerse, no lo hago porque tema que no hay nada que hacer; más bien es justo lo contrario: lo hago así porque creo que hay miles de cosas que pueden inventarse y producirse por parte de quienes, reconociendo las relaciones de poder en las que están involucrados, han decidido resistir o escapar de ellas»**²⁹⁶.

Pero, ¿cuál es, en sentido estricto, la amenaza que representa proponer un programa político? En una entrevista de 1982, Foucault explica que una de las experiencias decisivas del siglo XX ha estado vinculada con la comprensión de que las cosas jamás se producen como las describen los programas políticos y que éstos conducen habitualmente al abuso o a la dominación²⁹⁷. El programa interrumpe las posibilidades de experimentación, trastorna la reversibilidad de las relaciones de poder y describe la manera en que puede cesar el juego estratégico para dar lugar a una situación de dominación. Por eso es preciso liberarse de él, lo que no se traduce en que debamos actuar ciegamente²⁹⁸. La función del pensamiento sigue siendo vital para identificar territorios en los que se despliegan formas de resistencia, aunque eso no signifique unificar la disidencia en la propuesta universal de una solución de recambio. Que las luchas carezcan de programa puede ser algo útil y creativo, en

²⁹⁵ *Idem.*

²⁹⁶ Michel Foucault. «Colloqui con Foucault» (Conversación con Duccio Trombadori. Salerno, 1981, p. 91 ss). *Cit.: Wilhelm Schmid. En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault. Op. Cit.*, p. 265.

²⁹⁷ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 428.

²⁹⁸ *Idem.*

tanto que no suponga una suspensión de la reflexión. Se trataría de la ventaja que posee una acción política que logra desprenderse de la virtualidad de la dominación.

Por otra parte, el programa político contiene una propuesta universal de modificación global, que es completamente ajena a la concepción ascética de la política que defiende Foucault. La prioridad de esta última se halla en el trabajo específico que el individuo realiza sobre sí mismo, frente al relato de un supuesto hombre nuevo que debería advenir en la historia²⁹⁹. Esto, sin duda, implica un cambio ostensible en la concepción de la revolución. Ella deja de tener como base una antropología, que concibe al hombre como portador de una libertad originaria y al poder como una estructura que lo desposee de dicha propiedad. La revolución no puede entenderse como la realización de la idea en el suelo uniforme de la historia, sino como un levantamiento o una sublevación de los individuos que procede de su descontento ante un orden establecido³⁰⁰.

Como señala De la Higuera, la sublevación no es una negación dialéctica que prolonga la línea del tiempo, sino una elevación por encima de aquello que impera³⁰¹. En ese movimiento, el presente rompe los lazos que lo disolvían en la continuidad de la historia, para introducirse en una dispersión que no puede recuperarse en la figura de la ley. La sublevación, entonces, trastorna toda la economía revolucionaria del tiempo, sus condiciones y sus promesas; incorporando una revuelta en el nivel táctico del espacio. En vez de desplegar la ilusión de la emancipación última de una naturaleza coaccionada, intensifica la acción de un levantamiento siempre recomenzado.

Ahora bien, si en el fondo de la pulsión revolucionaria subyace la promesa antropológica, ¿qué es aquello que determina el gesto de la sublevación? En principio, Foucault considera que tal movimiento hacia la revuelta es irreductible porque **«el hombre que se alza carece finalmente de explicación»**³⁰². Se hace preciso un verdadero desgarramiento del hilo de la historia, extraño y misterioso, para que un individuo prefiera el peligro de morir a la seguridad que garantiza la obediencia. No obstante, el pensador francés también afirma que **«el sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder»**³⁰³. Es decir, en último término, tras la ruptura que implica la sublevación, se halla el dolor de los individuos. Estos no luchan por una idea abstracta del bien, ni tampoco por una noción teórica del hombre, sino por la sensación directa de un sufrimiento intolerable.

²⁹⁹ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 269.

³⁰⁰ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*. Op. Cit., p. 208.

³⁰¹ *Ib.*, p. 209.

³⁰² Michel Foucault. «¿Es Inútil Sublevarse?» («Inutile de se Soulever?». *Le Monde*, 11-12 de mayo de 1979, pp. 1-2), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Op. Cit., p. 203.

³⁰³ Michel Foucault. «Face aux Gouvernements les Droits de l'Homme» (Texto leído en Ginebra en 1981. *Libération*, 30 junio-1 julio 1984, p. 22), en: Michel Foucault. *Dits et Écrits. Vol. 4: 1980-1988*. Op. Cit., p. 708.

De hecho, esto último explica una de las singularidades del análisis foucaultiano: recabar en toda la compleja dimensión de nuestro propio dolor. La violencia que se ejerce sobre nosotros, según el filósofo, se hace cada vez más solapada y encubierta. Ésta es una característica central que se desprende de todos sus relatos genealógicos sobre la locura, la cárcel o la sexualidad. Lo intolerable es «invisible», y ello ocurre como consecuencia de cierta familiaridad o de cierta connotación de necesidad que se le atribuye. De ese modo, la cuestión del sufrimiento es estratégicamente elaborada hasta convertirla en algo sospechosamente tolerable. Por eso Foucault se pregunta: **«¿cómo arrancar esta violencia de la penumbra y de la familiaridad que la hacen casi invisible? ¿cómo hacerla salir de nuevo de entre la neblina de los mecanismos generales que le dan aire de ser inevitable y, por tanto, a fin de cuentas, tolerable?»**³⁰⁴.

La respuesta a estas cuestiones apunta, en primer lugar, a la labor crítica que involucra la actitud filosófica. Se trata de la crítica permanente de lo que somos, como una forma de hacer más indócil nuestra «sensibilidad» ante los dispositivos de poder y como un medio para desplazar la «invisibilidad de lo visible» en beneficio de una exacerbación de las luchas. La opción política de la resistencia, en tal sentido, constituye una herramienta decisiva para intervenir en el espacio de esta violencia secreta.

Sin embargo, el principal espacio de lucha contra lo intolerable se halla en el plano de la ética, en la construcción de un *modo de vida no fascista*. Nosotros mismos somos el punto clave de un juego estratégico que se debate entre las *prácticas de la libertad* y los hechos de dominación. Resolver esta pugna es nuestra tarea, en la dinámica de un *cuidado de sí*. En otras palabras, hay que violentar esa violencia que nos atraviesa en la penumbra.

Por otro lado, abandonar la idea de programa político implica también alejarse del relato utópico, que propone un salto cualitativo hacia un estado de perfección futura de la sociedad. Las utopías, que han tenido un papel determinante en la cultura occidental, son grandes narraciones que persiguen nuestro consuelo en el presente, en función de la promesa de un porvenir ideal. Estos relatos son un excelente ejemplo de la crítica que formulábamos anteriormente al concepto de programa. En efecto, la historia muestra frecuentemente que la utopía, con su efecto movilizador y su apetito revolucionario, deriva en la violencia explícita de los estados de dominación y en un incremento de la violencia secreta de los dispositivos de poder. Frente a este afán universalizador de la utopía, que la conduce al totalitarismo, Foucault propone una política de conquistas parciales, locales, inciertas, frágiles y provisionales³⁰⁵. Esta política dejaría a un lado la mitología, propia del utopismo, del todo o nada; para concentrarse en la tarea de desplazar los límites que se nos imponen y ampliar las posibilidades de libertad³⁰⁶.

³⁰⁴ Michel Foucault. «Préface (Les Juges Kaki)», en: Michel Foucault. *Dits et Écrits. Vol. 3: 1976-1979*. París: Gallimard, 1994, p.139.

³⁰⁵ Didier Eribon. *Reflexiones sobre la Cuestión Gay. Op. Cit.*, p. 469.

³⁰⁶ *Idem*.

En una conferencia de 1967, Foucault pone en relación la noción de utopía con el concepto de heterotopía. Ambos términos describirían estructuras espaciales que se constituyen como *lugares diferentes*, y que establecen relaciones con todos los demás emplazamientos³⁰⁷. La utopía sería un espacio sin lugar real, un *no-lugar* que se vincula analógicamente con el espacio real de la sociedad³⁰⁸. Este nexo opera directamente en aquellas utopías que presentan un modelo perfeccionado de la sociedad actual y, de manera inversa, en aquellas utopías que exponen el reverso ideal de la sociedad empírica. La utopía, por ende, se opone a la experiencia del mundo social, ya sea por una exacerbación imposible o por una crítica radical.

Por el contrario, las heterotopías son lugares reales, absolutamente distintos a todos los demás emplazamientos que ellas reflejan, aunque representan en cierta medida todos los posibles emplazamientos que se puede encontrar en el interior de una cultura³⁰⁹. Las heterotopías son trazos que se dibujan en el espacio social, lugares privilegiados o denostados que expresan una diferencia y, al mismo tiempo, una relación significativa con cualquier punto topográfico. Foucault señala dos ejemplos: las *heterotopías de crisis* (espacios sagrados, valiosos o prohibidos) y las *heterotopías de desviación* (espacios en que se sitúa a los individuos de acuerdo a su comportamiento desviado)³¹⁰.

En efecto, de un modo o de otro, se producen cortes en la aparente uniformidad del espacio social, que introducen territorios heterogéneos. Allí están las bibliotecas, los museos, las ferias, las colonias, los burdeles o los navíos como ejemplos de estos espacios heterotópicos³¹¹. Todos ellos ilustran la existencia de una cartografía inestable e irregular del espacio social. Esta lógica de los relieves se opone a la violencia que la utopía ejerce sobre el espacio, al presentarlo como una estructura homogénea, coherente y lisa. Mientras la utopía quiere redimir lo real y tranquilizar con este emparejamiento de las superficies, la heterotopía inquieta con la multiplicidad, lo cambiante y lo estriado de nuestros lugares.

Esta distinción entre utopía y heterotopía resulta relevante, si la relacionamos con el carácter espacial de la *situación estratégica* en que se inscribe el poder y la resistencia. El espacio del estado de dominación, al que tiende toda utopía, impone continuidades y anula cualquier fractura. Por otro lado, la heterotopía alude a la diversificación de los lugares y a una ruptura del espacio social en el interior del mismo. Esto último se asemeja a la práctica de la *estética de la existencia*, que quiere dinamizar el juego de poder abriendo brechas, creando mundos, potenciando lo discontinuo. La noción de heterotopía, entonces, nos sirve para pensar el vacío de utopismo o programa que caracteriza a la *política de uno mismo*.

³⁰⁷ Michel Foucault. «Espacios Diferentes». *Op. Cit.*, p. 434.

³⁰⁸ *Idem*.

³⁰⁹ Michel Foucault. «Espacios Diferentes». *Op. Cit.*, p. 434 y 435.

³¹⁰ *Ib.*, p. 436.

³¹¹ *Ib.*, p. 438 ss.

En tal sentido, tiene razón Eribon cuando distingue un doble gesto en la política foucaultiana: la resistencia en el interior del campo estratégico y la indagación histórico-crítica que busca inventar *espacios diferentes*³¹². Foucault cree en la *política de uno mismo* como una sublevación permanente que persigue la promoción de la heterotopía, es decir, la apertura de realidades en las que se haga posible la articulación de nuevas experiencias. Todo lo contrario de la utopía o el programa político, que buscan un punto final de la historia en que la experiencia se cierre. Esta descalificación de la utopía no quiere decir que la preocupación por el futuro pierda sentido en la *política del arte de vivir*. Foucault incorpora al futuro en el *cuidado de la libertad*, no con el carácter prescriptivo del relato utópico, sino como una creación que se prepara en el presente. Como él mismo afirma: **«debemos comenzar por reinventar el futuro, sumiéndolo en un presente más creativo»**³¹³.

³¹² Didier Eribon. *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Op. Cit., p. 437.

³¹³ Michel Foucault. «Conversation sans Complexes avec le Philosophe qui Analyse les “Structure du Pouvoir”», en *Dits et Écrits*. Vol. 3: 1976-1979. Op. Cit., p. 678.

CAPÍTULO XI

El Cuerpo y los Placeres

11.1 La desexualización del cuerpo

La estética de la existencia encuentra en la tematización del cuerpo, otro de los elementos claves en su propuesta de un *arte de vivir*. Se puede decir que constituye una necesidad de la ética foucaultiana, iluminar una nueva experiencia del cuerpo que se inscriba en la dinámica del *cuidado de sí*. Esto se explica porque, hasta los escritos sobre el poder de los años setenta, el cuerpo se presentaba únicamente como el centro de las coacciones y las resistencias que se producían en la *situación estratégica*. Así, quedaba en suspenso una reflexión sobre lo que significaría una *práctica de la libertad* en el plano de nuestra corporeidad. Es decir, permanecía sin pensar cuál sería el estatuto del cuerpo en una construcción creativa de nosotros mismos, frente a ese cuerpo disciplinado y sometido que describían obras como *Vigilar y Castigar* o *La Voluntad de Saber*.

En una conversación con Watanabe del año 1978, Foucault identifica tres modalidades de ejercicio del poder político, económico y religioso sobre el cuerpo, que se han desplegado en Occidente hasta el siglo XVII. Primero, una intervención sobre el cuerpo con el fin de que éste produzca signos, que se manifiesten en gestos de respeto, devoción, sujeción o servidumbre³¹⁴. Segundo, un uso del cuerpo como espacio simbólico de expresión de un poder político soberano que tiene derecho sobre la vida y sobre la muerte. Tercero, una utilización del cuerpo en el plano del trabajo³¹⁵.

No obstante, con el desarrollo de la modernidad se constituirán una serie de nuevas técnicas, cuyo fin es adiestrar y vigilar a los individuos en sus comportamientos corporales. Estos procedimientos han sido extensamente analizados por Foucault, en el contexto de la sociedad disciplinaria, concluyendo que la preocupación por el cuerpo se halla ligada a una aceleración de la productividad que deriva en la intensificación de ciertas conductas y en la modificación de los ritmos y los tiempos³¹⁶. Las tecnologías incorporadas en la escuela, la cárcel, los ejércitos o las fábricas demuestran esta estrategia física de los poderes.

El cuerpo, entonces, se convierte en el centro de mecanismos que apuntan a la producción de un tipo de subjetividad. Así se comprende que el castigo,

³¹⁴ Michel Foucault. «La Escena de la Filosofía». *Op. Cit.*, p. 165.

³¹⁵ *Idem*.

³¹⁶ Michel Foucault. «La Escena de la Filosofía». *Op. Cit.*, p. 166.

la disciplina o la vigilancia sean piezas fundamentales en la genealogía del alma moderna, como lo establece *Vigilar y Castigar*. De una anatomía política emergería un modelo de individualidad como docilidad y normalización, y de un *dispositivo de la sexualidad* va a nacer una identidad vinculada al sexo. De un modo o de otro, la singularidad somática es el punto de apoyo en la fabricación de los sujetos, el recurso al que apelan las lógicas de la *biopolítica* o la piedra angular del *biopoder*. Por ende, se debe entender a esta «variable física» como un material *pre-subjetivo*, sobre el cual el poder actúa iniciando un proceso de subjetivación³¹⁷. Esta producción de subjetividad, en que se empeñan las relaciones de poder, no puede ir más allá del cuerpo, ya que es ese su límite y su elemento; de lo que se deduce que el punto de resistencia también debe subsistir allí, en una experiencia radicalmente distinta de subjetivación del cuerpo.

Según Foucault, uno de los rasgos fundamentales de Occidente es que la valoración económica y política del cuerpo que se ha desplegado en nuestra cultura, ha venido acompañada de una devaluación moral cada vez más acentuada del mismo³¹⁸. Si bien, por un lado, el cuerpo ha sido el eje principal de los sistemas de sujeción, por otro ha sido estigmatizado como el mal, el peligro o el pecado. Se genera, de tal modo, una disociación en nuestra experiencia del cuerpo que puede considerarse responsable de trastornos psicológicos y colectivos que se manifiestan desde el siglo XIX en adelante³¹⁹. Esta disyunción, además, evidencia que entre la explotación política del mismo y la inquietud por sus pulsiones o apetitos, la realidad paupérrima del cuerpo parece condenada a una apreciación estratégica o a un desprecio. En tal sentido, el relato genealógico de la ética antigua nos expone la posibilidad de una experiencia más compleja del cuerpo, donde éste es objeto de una ascética de las *aphrodisia*.

En este último antecedente se apoya el proyecto de la estética de la existencia, como esfuerzo por enriquecer nuestra experiencia moral del cuerpo, abriéndonos a otro modelo de subjetivación diferente de los hasta ahora conocidos. Esto significa enfrentarse principalmente al *dispositivo de la sexualidad*, puesto que éste determina una organización del cuerpo que es decisiva en nuestra civilización. En efecto, como ya hemos indicado, el *dispositivo de la sexualidad* impone una discursivización de lo sexual, en que el poder parece abocado a la construcción de un cuerpo como materia deseante y parlante; y, en ningún caso, como una naturaleza que correspondería silenciar.

Dentro de tal lógica, el sujeto va a encontrarse con el hecho de que puede alcanzar una definición de sí mismo a través de su conducta y su deseo sexual. Como explica Foucault, desde el siglo XIX la sentencia «**dime tus deseos y yo te diré quien eres**»³²⁰ adquirirá completa realidad. Ciertamente, con el paso de los siglos, esta asociación entre la sexualidad y lo más secreto de los individuos irá

³¹⁷ Francisco Ortega. «Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade». *Op. Cit.*, p. 160.

³¹⁸ Michel Foucault. «La Escena de la Filosofía». *Op. Cit.*, p. 166.

³¹⁹ *Idem*.

³²⁰ Michel Foucault. «Une Interview de Michel Foucault par Stephen Riggins». *Op. Cit.*, p. 532.

perdiendo su carácter absoluto. Pero aún así, hasta hoy, persiste en nuestros discursos y en nuestras relaciones la idea de que el deseo sexual indica, en mayor o menor medida, algo de la identidad profunda de las personas³²¹.

Por tanto, el *dispositivo de sexualidad* instaura, en primer lugar, una conexión entre una serie de elementos que condicionan una específica experiencia del cuerpo. Estos son: el sexo, el deseo y la identidad. En este orden, además, el *dispositivo de la sexualidad* incrementa especialmente el interés por el sexo. Apuesta por su descubrimiento, su enunciación y su liberación, porque así el deseo alcanzaría la plenitud del goce y, con ello, la identidad obtendría su consuelo. De ahí que toda la importancia y las esperanzas atribuidas al sexo conduzcan a que se convierta en el fundamento de cualquier placer posible.

Para una cultura obsesionada con la idea de un deseo salvaje que se oculta secretamente en la profunda verdad del sexo, no es extraño que el placer más intenso se adjudique a esta liberación mezquina. Sin embargo, Foucault sostiene que **«la idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles (...) es verdaderamente falsa»**³²². Dicho de otra manera, considerar al sexo como modelo del placer implica una genitalización del mismo, cuya gravedad reside en limitar y coartar la posibilidad de otra experiencia del cuerpo y la capacidad de éste para inventar placeres.

Aquí se inscribe la propuesta de una *desexualización del cuerpo*, que aboga por la creación de un nuevo arte erótico no disciplinado. En este contexto, el cuerpo-organismo del *dispositivo de la sexualidad*, que opera como un mecanismo centrado en el sexo, dejaría su espacio a un cuerpo-anárquico, donde la organización y la jerarquía desaparecen. Este *cuerpo sin órganos* se opone, por tanto, a aquél que actúa desenfrenadamente en la erótica genital, jerarquizada y discursiva de Sade³²³. Se trata de un cuerpo, no regido por la normatividad sexual ni por la anatomía del deseo; donde el placer puede volver a desplazarse por toda su superficie, haciendo de cada parte un punto de intensificación inédita. De este modo, no sólo se articula

³²¹ *Idem*. En la presentación de la edición norteamericana de *Herculin Barbin, llamada Alexina B*, Foucault explica en detalle esta cuestión: « (...) la idea de que, al fin y al cabo, se debe tener un sexo verdadero está lejos de haber desaparecido por completo. Sea cual sea la opinión de los biólogos sobre este punto, se mantiene, aunque sea difusamente, la creencia de que entre el sexo y la verdad existen relaciones complejas, oscuras y esenciales –no sólo en la psiquiatría, el psicoanálisis o la psicología, sino también entre la gente de la calle -. Se es, ciertamente, más tolerante con aquellas prácticas que transgreden las leyes. Pero se continúa pensando que algunas de ellas insultan a la «verdad»: un hombre “pasivo”, una mujer “viril”, gente del mismo sexo que se ama entre sí...Puede que se esté dispuesto a admitir que todo esto no constituye un grave atentado contra el orden establecido, pero también se suele considerar con facilidad que existe en ellas algo así como un “error”. Un “error” entendido en un sentido filosófico más tradicional: una manera de proceder inadecuada a la realidad; la irregularidad sexual pertenecería, más o menos, al mundo de las quimeras. Por esta razón, resulta fácil abandonar la idea de que tales conductas son criminales, pero no tanto la sospecha de que se trata de ficciones involuntarias o consentidas, pero en cualquier caso inútiles y que valdría la pena erradicar: ¡Despertad, jóvenes, de vuestros gozos ilusorios; despojaos de vuestros disfraces y recordad que no tenéis más que un sexo, uno verdadero!». Cfr.: Michel Foucault. «El Sexo Verdadero» («Le Vrai Sexe». *Arcadie*, Nº 27, Noviembre 1980), en: Michel Foucault. *Herculin Barbin, llamada Alexina B*. Madrid: Revolución, 1985, p. 14.

³²² Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 420.

³²³ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. *Op. Cit.*, p. 147.

una nueva economía del placer que abre el horizonte de nuestra experiencia, sino que se realiza una operación de resistencia contra la estrategia política del sexo. En efecto, la sublevación del cuerpo no se halla en la liberación del deseo, cuya condición representa de partida una «cárcel» para nosotros mismos. La verdadera revuelta está en la invención de nuevos placeres. Es decir, lo que realmente disgusta al poder es la negación del sexo.

Desde esta perspectiva hay que comprender la conclusión de *La Voluntad de Saber*: **«Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres»**³²⁴. Si la estética de la existencia quiere oponer una forma de vida frente a los procedimientos de subjetivación, es preciso que incorpore esta lucha contra la monarquía del sexo entre las claves de su proyecto. Solamente liberándose del sexo, considera Foucault, resulta posible constituir la imagen de un cuerpo-estético, que sea coherente con el modelo de subjetividad de la *ética del arte de vivir*. En ese sentido, puede señalarse que la *desexualización* es un componente irrenunciable de la estilización.

Sin embargo, en todo esto se corre el peligro de interpretar el «contraataque del cuerpo y los placeres» como la defensa de un nuevo hedonismo. Éste, aunque desligado de la referencia al sexo, consistiría en una recuperación del placer en un estado más puro y esencial. Sería un hedonismo más absoluto que cualquier otro y, evidentemente, más satisfactorio que la pobre experiencia que proporciona el deseo. Se trata, como se observará, de un problema interno de la propuesta ética foucaultiana, que puede resumirse en la pregunta: ¿cuál es el lugar que cabe atribuirle a los placeres del cuerpo?

Para Eribon, los escritos de Foucault sobre la homosexualidad permiten inferir que la economía de los placeres que desplaza al *dispositivo de la sexualidad*, guarda relación con la reivindicación de ciertos gestos más que de determinados actos³²⁵. En otros términos, el «contraataque del cuerpo y los placeres» se sostendría en un específico modo de vida y no tanto en una exploración hedonista de los límites del propio placer. Esto explicaría que el filósofo francés considere que lo verdaderamente intolerable para el poder no es, por ejemplo, las prácticas sexuales de los gay, sino el estilo de vida que las acompaña³²⁶. Como señala en una entrevista de 1978, frente al amor que se profesan dos muchachos **«(...) lo insoportable no es que partan en busca del placer, sino el despertar dichoso»**³²⁷. Entonces, lo que efectivamente se opondría al imperativo del sexo verdadero, sería un movimiento de invención de nuevos modos de placer, de creación de dinámicas relacionales diferentes, de otros vínculos y otras formas de amar. En pocas palabras, cabría entender el «contraataque del cuerpo y los placeres» como la construcción de una cultura alternativa.

³²⁴ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber*. Op. Cit., p. 191.

³²⁵ Didier Eribon. *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Op. Cit., p. 428.

³²⁶ Michel Foucault. «Choix Sexuel, Acte Sexuel». Op. Cit., p. 333.

³²⁷ Michel Foucault. «Le Gai Savoir». Conversación con Jean Le Bitoux, 10 de julio de 1978. *La Revue h.*, Nº 2, otoño 1996, p. 48.

No obstante, aunque aceptemos esta interpretación del alcance cultural que involucraría la intensificación del cuerpo y de los placeres, el papel del erotismo continúa siendo eje central del cuestionamiento al *dispositivo de la sexualidad*. Nos referimos, en concreto, a cómo entender aquella experiencia del placer que «viene a ocupar el lugar» de la experiencia del sexo-deseo. Al respecto, la reflexión que Foucault realiza sobre la *ars erotica* en *La Voluntad de Saber*, puede permitir comprender esta dimensión de un *erotismo desexualizado*.

En efecto, en dicho texto se describe una práctica cultural, aparentemente extraña y ajena a Occidente, donde el placer es puesto en directa relación con la verdad. De tal manera que no se le impone una ley, ni una prohibición, ni se lo valora por su utilidad, sino que se lo remite exclusivamente a sí mismo, a su intensidad, a su calidad o a su duración³²⁸. Esta *ars erótica*, entonces, consistiría en una sabiduría del placer que se dedica a su cultivo, con el fin de hacerlo más agudo y acabado. Todo lo opuesto a nuestra cientifización de la sexualidad; que codifica al placer, recorta analíticamente el cuerpo y pretende descifrar el secreto de las sensaciones.

Así pues, un *erotismo desexualizado* debería, en primer lugar, incorporar esta dinámica artística del placer, que supone una comprensión holística del cuerpo. Pero, además, tendría que responder al modelo relacional que caracteriza toda interacción entre individuos como una relación de poder; porque el espacio del encuentro erótico de los cuerpos es una *situación estratégica*. De esta manera también lo entiende Schmid, cuando afirma que «**a diferencia del comportamiento sexual, el rasgo esencial del comportamiento erótico es su carácter reversible**»³²⁹. El erotismo es un juego de poder donde la reciprocidad tiene un rol decisivo, mientras que la sexualidad impone una experiencia unívoca centrada en el egoísmo de la identidad sexual. Se comprende, por tanto, que la experiencia antigua de los placeres no pueda calificarse desde el ángulo de una *ars erotica*. Su contenido, al limitarse al esquema de la actividad y la pasividad, del *erasta* y el *erómeno*, implica una verticalidad de la figura viril del ciudadano o del hombre libre.

Por otra parte, también es esta concepción del erotismo la que explica el polémico planteamiento foucaultiano sobre el valor de las prácticas sadomasoquistas³³⁰. Según el pensador francés, tales prácticas no tendrían por

³²⁸ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber. Op. Cit.*, p. 72.

³²⁹ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault. Op. Cit.*, p. 313.

³³⁰ Es muy importante tener presente que los planteamientos de Foucault sobre el S/M se hallan en revistas dirigidas al mundo gay y que se inscriben en una apuesta por la creación de un horizonte cultural desde la homosexualidad. En cualquier caso, la hipótesis de Miller, en su biografía sobre Foucault, parece completamente desmesurada; puesto que sitúa la cuestión estrictamente específica del S/M como el sentido último de la obra y de la vida del filósofo. Además, como plantea Eribon, Miller no observa que en el análisis foucaultiano la reivindicación de la cultura S/M implica una crítica al Sadismo que se reitera en números escritos. De hecho, la figura de Sade es bastante denostada por Foucault, llegando a llamarlo «el sargento del sexo». Cfr: James Miller. «La Pasión de Michel Foucault». Santiago de Chile: Andrés Bello, 1995; Didier Eribon. *Michel Foucault y sus Contemporáneos. Op. Cit.*, p. 17 ss. David Halperin ha realizado una crítica lapidaria de la biografía de Miller, centrándose principalmente en la importancia que el biógrafo atribuye a la cuestión del sadismo. Según Halperin, hay un sustrato homofóbico en la argumentación de Miller que al

fundamento el sufrimiento, sino «**la creación real de nuevas posibilidades de placer**»³³¹, en el marco de una *asexualización* y una *desvirilización* del cuerpo. Dicha creación, de una nueva dinámica del placer, supondría un cuestionamiento a las situaciones de dominación y sujeción presentes en el acto sexual³³². Lo que se efectúa mediante la introducción de un principio de reversibilidad. De hecho, el juego S/M consistiría en una *situación estratégica* con reglas abiertas, donde los papeles de los actores participes son intercambiables y los diferentes usos del poder pueden ser invertidos flexiblemente.

Sin embargo, nos parece que esta interpretación de la cultura S/M es francamente ingenua y equivocada, en tanto se la considera como un ejemplo de la *desexualización del cuerpo*. La reversibilidad de las prácticas sadomasoquistas parece más bien una idealización de ellas, que una descripción exacta de una realidad donde existen roles relativamente fijos y que poseen una continuidad con respecto a los roles del acto heterosexual. Además, toda la teatralización que las rodea, los vestuarios y los fetiches, parecen cubiertos de una cierta frivolidad que difícilmente podría asociarse con la construcción de una cultura alternativa.

Habría, entonces, que distinguir las prácticas S/M del proyecto de *desexualización del cuerpo*. Sobretudo porque las primeras producen una confusión evidente respecto a la naturaleza de ese umbral de placer que nacería con la liberación del sexo. ¿Se trataría de un placer ligado a la representación del sufrimiento? ¿Sería un placer que exige la sofisticación de los estímulos para alcanzar esa intensidad inédita que el deseo sexual nos roba? Nuestra hipótesis es que la reivindicación del S/M conduciría irremediabilmente al peligro que ya anunciábamos, es decir, que la propuesta de Foucault articule una nueva modalidad de hedonismo.

En suma, la única manera de salvar el proyecto de la *desexualización del cuerpo* y situarlo en el seno de la estética de la existencia, consiste en asumir que su finalidad no se halla en la recuperación del placer. Deberíamos considerar, por tanto, que el propósito de rescatar el placer del campo normativo de la sexualidad y de sus categorías, no implica entenderlo como el *telos* de nuestra autoconformación ética. El placer tendría que ocupar el lugar de un medio, «**el punto de cristalización de una nueva cultura**»³³³ que hace posible la constitución de otra forma de subjetividad, ya no estructurada bajo el modelo de la identidad. En palabras de Schmid, el concepto de arte de vivir permite observar que el placer no es una meta, sino un instrumento para la configuración y la transformación del yo³³⁴. La estética de la existencia, entonces, busca restituir un espacio de libertad fuera de la prisión

personalizar en extremo el pensamiento de Foucault, lo despolitiza completamente. Cfr.: David Halperin. *San Foucault. Op. Cit.*, p. 183 ss.

³³¹ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 419.

³³² Jurandir Freire Costa. «O Sujeito em Foucault: Estética da Existência ou Experimento Moral?». *Op. Cit.*, p. 135.

³³³ Michel Foucault. «Le Triomphe Social du Plaisir Sexuel», en: Michel Foucault. *Dits et Écrits. Vol. 4: 1980-1988. Op. Cit.*, p. 312.

³³⁴ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault. Op. Cit.*, p. 309.

de la identidad sexual. Para ello no solamente basta con el descentramiento sexual del placer, sino que también es necesaria una creación constante de nosotros mismos o el abandono del universalismo ético³³⁵. Por tanto, lo que se juega en el esfuerzo de Foucault por dibujar las pautas de un nuevo erotismo es, pese a sus equívocos y ambigüedades, un intento de iluminar la experiencia del cuerpo en el orden de la subjetividad ética.

11.2 El peligro de los placeres

La sección anterior nos exponía alguna de las dificultades que vienen aparejadas a la reivindicación foucaultiana de los placeres. Bajo tal problemática, subyace un uso equívoco, por parte del filósofo francés, del término «placer»; de acuerdo a los diferentes contextos discursivos en que se aplica. Así lo observa Jurandir Freire Costa, cuando señala que Foucault construye una gramática del placer en la que la noción encuentra tres sentidos posibles³³⁶. En primer lugar, un *sentido ontológico*, que supone concebir el placer como elemento último del «sujeto» de la estética de la existencia. Esto significaría que, en ese movimiento de constante creación que caracteriza a la subjetividad, el placer corporal constituiría la línea invariable que persiste en dicha dinámica³³⁷. Por otra parte, el placer también tiene un *uso epistemológico*, en tanto que se le define como el criterio que permite reconocer que nos estamos constituyendo de manera libre³³⁸. Desde esta perspectiva, proponer una liberación del sexo como medio para avanzar hacia una práctica de la libertad, equivale a convertir la capacidad de ser susceptible de placeres en un indicador de la libertad.

Finalmente, el tercer sentido de la idea de placer lo reduce a una *experiencia emocional*³³⁹. Éste es el más característico y recurrente en los escritos de Foucault. Así, por ejemplo, el placer se presenta como aquella intensidad que se desliza en el plano de las sensaciones, que subvierte la conciencia y que dispara hacia el goce paroxístico. Podrían incluirse en este nivel, según nuestro autor, la experiencia descrita del S/M o la experimentación con «**buenas drogas**»³⁴⁰. No se trata, entonces, de cualquier placer propio de la vida cotidiana, sino de un género de placer que adquiere la connotación de *placer verdadero*, en tanto resulta ser extremadamente profundo e intenso, al punto de disolver al propio sujeto³⁴¹. Dentro de esta lógica, Foucault termina haciendo del placer una suerte de trance místico,

³³⁵ Jurandir Freire Costa. «Foucault e a Terapêutica dos Prazeres». *Op. Cit.*, p. 11.

³³⁶ *Ib.*, p. 12.

³³⁷ *Ib.*, p. 12 y 13.

³³⁸ *Ib.*, p. 13.

³³⁹ *Idem.*

³⁴⁰ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 420.

³⁴¹ Michel Foucault. «Une Interview de Michel Foucault par Stephen Riggins». *Op. Cit.*, p. 534.

inhabitual e inaudito, aunque lo que pretende es aproximar la experiencia del placer a unos cuerpos regidos por la monarquía del sexo.

Ahora bien, sobre el *sentido ontológico*, cabe indicar que ello implica entender al placer como un material *pre-subjetivo* en el que se apoyan los procesos de subjetivación. Un ejemplo de esto último sería la articulación del sujeto ético a partir de un dominio o un cuidado de las *aphrodisia*. Por eso, en principio, no existe una contradicción entre el *uso ontológico* del término «placer» y la concepción foucaultiana de la subjetividad. No obstante, como plantea Freire Costa, el pensador francés no esclarece cómo somos capaces de reconocer que estamos experimentando placer y no cualquier otro fenómeno físico-mental³⁴².

Este hecho es decisivo, ya que abre solamente dos alternativas de solución: el placer sería algo irreductible a las variaciones históricas, dándose de forma inmediatamente transparente a la conciencia, o el placer se califica en relación con el acuerdo público de una comunidad parlante³⁴³. En el primer caso, existiría una contradicción entre la noción de placer y el historicismo foucaultiano; que, además, haría perder todo su valor a la idea de una nueva economía del placer, ya que éste se hallaría dado en total plenitud. En el segundo caso, el placer sería una variable que puede reconocerse, en mayor o menor grado, en la experiencia y que se discrimina desde determinados patrones culturales.

Así pues, cabría preguntar a Foucault por los criterios que él utiliza para identificar la experiencia del placer como tal, y por los patrones que le permiten relacionarla o no con una *práctica de libertad*³⁴⁴. Ante esto, parece bastante claro que nuestro autor no se interesa por hacer explícitos tales criterios, lo que queda demostrado por la misma equivocidad con que usa el término. Sin embargo, pueden inferirse de sus escritos una serie de calificativos que suelen acompañar las referencias que realiza a una *nueva economía de los placeres*. En tal sentido, palabras como «intensidad», «profundidad», «pasión», «diversidad» o «novedad» podrían ser consideradas como los criterios implícitos que operan en el reconocimiento del placer. De ser así, habría en este punto una notable vaciedad, que haría inconcebible el proyecto de una *ética del cuidado de la libertad*, en tanto en cuanto se acepta e incorpora una noción de placer como mera multiplicación³⁴⁵.

Nos enfrentaríamos, entonces, a la dificultad de decir lo que es un placer libre. Esto no solo desestabiliza el *sentido ontológico* de la noción; sino también el *uso epistemológico* de la misma, ya que es imposible que el placer pueda convertirse en criterio de reconocimiento de la libertad, si no tenemos pautas con las cuales primero calificarlo³⁴⁶. En suma, el énfasis que Foucault coloca a la cuestión

³⁴² Jurandir Freire Costa. «Foucault e a Terapêutica dos Prazeres». *Op. Cit.*, p. 15.

³⁴³ *Idem*.

³⁴⁴ Jurandir Freire Costa. «Foucault e a Terapêutica dos Prazeres». *Op. Cit.*, p. 16.

³⁴⁵ Esta vaciedad queda puesta en evidencia si se considera que la intensificación del placer también puede ser experimentada por quien ejerce el dominio e intenta minimizar la libertad. Además, el referente griego de la ética de los placeres parece bastante antagónico con respecto a esta concepción multiplicadora del placer. Mientras el primero corresponde a una lógica ascética que es selectiva, el segundo parece representar la propuesta de un placer voraz y nada selectivo.

³⁴⁶ Jurandir Freire Costa. «Foucault e a Terapêutica dos Prazeres». *Op. Cit.*, p. 17.

del placer no alcanza a configurarse en una alternativa clara frente al *dispositivo de la sexualidad*.

Con esta afirmación no queremos restarle validez a la crítica que implica el proyecto de *desexualización del cuerpo*. Se trata simplemente de establecer los peligros que subsisten en esta apuesta. Como dice Freire Costa: «(...) **la idea de hacer del placer la medida de la libertad, tal vez, no sea una buena idea o, por lo menos, se trata de una idea que ha de ser manejada con precaución**»³⁴⁷. De todos los peligros y las precauciones que aquí podrían mencionarse, nos parece que lo más significativo es la confusión que introduce la *economía de los placeres* para una comprensión cabal de la *estética de la existencia*.

Ciertamente, en todo esto, la pregunta crucial es: ¿cómo el placer puede convertirse en fundamento de la ética sin que esto refuerce el culto obsesivo y consumista del cuerpo y de las sensaciones que caracteriza a la sociedad actual?³⁴⁸ Hay que recordar que el elogio de la intensidad de los placeres, al inscribirse en el contexto del *arte de vivir*, involucraría la construcción de una cultura alternativa y una forma de lucha contra las lógicas imperantes del *biopoder*. No obstante, esta pretensión parece puesta en entredicho si observamos el lugar que ocupa el cuerpo y los placeres en la cultura narcisista contemporánea.

Se trata, precisamente, de una sociedad que pone en práctica un uso intensivo del placer y un culto del propio cuerpo como coleccionista de sensaciones. Todo ello, como último eslabón de la producción *biopolítica*. Por eso, reafirmando el placer se puede estar legitimando un conjunto de valoraciones culturales que no armonizan con los aspectos éticos, filosóficos y políticos de la estética de la existencia. Si esta última se fundamenta en una *economía de los placeres* podría suponerse equivocadamente que no hay ninguna diferencia entre la propuesta ética de Foucault y los estilos de vida egocéntricos que se articulan en la era del capitalismo tardío.

Para comprender la relevancia de esta dificultad interna del planteamiento de Foucault, es importante vislumbrar cuáles son las características generales de la experiencia del cuerpo que se desarrolla en nuestro presente. Al respecto, Rabinow ha introducido la noción de *biosociabilidad*, que describe las nuevas formas de valoración, producción de identidad y sociabilidad que emergen en nuestras sociedades³⁴⁹. Según este enfoque, asistiríamos en la actualidad a una primacía de un *vocabulario médico-fisicalista* referido a criterios de salud, de desempeño físico, de cuidado del cuerpo, de culto de la juventud o de estética de la imagen; que adquiere un estatus casi moral y que atraviesa la comprensión que los individuos hacen de sí mismos, sus opciones y sus relaciones con los demás³⁵⁰.

Se trataría del más reciente desarrollo de la *medicalización* social que siempre ha acompañado los desplazamientos estratégicos de la *biopolítica*. En este

³⁴⁷ *Idem.*

³⁴⁸ Jurandir Freire Costa. «Foucault e a Terapêutica dos Prazeres». *Op. Cit.*, p. 10.

³⁴⁹ *Cfr.*: Paul Rabinow. «Artificialidade e Iluminismo: da Sociobiologia à Biosociabilidade», en: *Antropologia da Razão*. Río de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

³⁵⁰ Francisco Ortega. «Da Ascese à Bio-ascese». *Op. Cit.*, p. 154.

proceso, la salud ha llegado a convertirse en un valor absoluto, al punto de ser una de las claves en la configuración de la propia identidad. Hay que autoperfeccionarse, ser responsable del propio bienestar, dotarse de una salud que se expresa en una imagen de belleza, fuerza y juventud³⁵¹. Es decir, lo importante es la apariencia, ese yo que se hace uno con el rendimiento del cuerpo, el estilo higiénico o deportivo que uno pueda imprimirle. De ese modo, nuestra cultura de los cuerpos sanos y bronceados, deriva en un imperativo narcisista que consiste en que el individuo se centra exclusivamente en la modelación de sí mismo.

Dadas estas valoraciones, es comprensible que el cuerpo se convierta en el fundamento último de la moral y en la matriz de la identidad personal³⁵². Como señala Francisco Ortega, se produce una somatización de la subjetividad, en la que el cuerpo y el sí mismo se tornan idénticos y, por consiguiente, la sensación de *tener un cuerpo* da lugar a la impresión de *ser un cuerpo*³⁵³. Esto determina que la apariencia se identifique con el yo, que mi apariencia sea la esencia que registra el cuerpo y que se halla expuesta ante los demás. Así se constituye una identidad insegura, puesta a disposición y condicionada por la mirada del otro. No es extraño, entonces, que desconfiar del otro, interpretar la diferencia como amenaza y desear subordinarla, sean los correlatos del *hombre somático*³⁵⁴. Solamente una cultura en que las identidades se configuran desde la fragilidad de la apariencia, persigue tan obsesivamente la incorporación de todos los elementos a una norma. Hay que salvar las identidades expuestas, haciendo a los individuos lo más idéntico posible entre ellos. De hecho, serán los mecanismos del consumo los que cumplirán la doble función de promover estilos de vida sana y bella y, a la vez, de ordenar el menú de las diferencias aceptables.

Ahora bien, en principio, este culto del cuerpo que hemos descrito no parece encajar con la apuesta hedonista por el placer. Por el contrario, parece responder a una suerte de *bioascetismo*, en que la búsqueda de la salud y de la perfección corporal exigen un trabajo riguroso con uno mismo³⁵⁵. Nuestra cultura incorporaría una valoración de la disciplina, la renuncia, el ejercicio y otras mortificaciones, siempre y cuando estén en función del imperativo narcisista. Sin embargo, hay una cierta ambivalencia en esta apuesta, dado que no excluye y, más bien, convive con un discurso consumista que invita a la intensificación de las sensaciones. Por tanto, el disciplinamiento físico de los individuos coexiste con su sumisión frente a los placeres que les ofrece el mercado.

Además, y esto es decisivo, la *bioascesis* moderna tiende, en último término, a un estado de bienestar físico idealizado. Los rigores a los que puede

³⁵¹ En este contexto, cabría situar la cultura de la dieta y del *fitness* tan características de la sociedad contemporánea. De hecho, la industria de la salud es hoy un negocio millonario y fundamental para las lógicas del consumo. Por otra parte, no es extraño que, bajo estas exigencias, surjan trastornos como la anorexia o que se produzca una visión negativa de la vejez y de todas las formas de decrepitud física.

³⁵² Francisco Ortega. «Da Ascese à Bio-ascese». *Op. Cit.*, p. 165.

³⁵³ *Ib.*, p. 166.

³⁵⁴ *Ib.*, p. 169.

³⁵⁵ *Ib.*, p. 162 y 163.

someterse el cuerpo se inscriben en la búsqueda de una satisfacción que superaría a todas las anteriores, un «sentirse bien» que no es otra cosa que el descubrimiento de una dimensión más sofisticada del placer. En este sentido, el culto narcisista del cuerpo no resulta tan diferente de la búsqueda foucaultiana de un nuevo umbral para el placer. Sobretudo, si se considera que en ambos casos opera una mediación ascética.

Por otra parte, y esto es lo que nos parece más grave, el culto contemporáneo del cuerpo y su dislocación del placer al sitio de una aspiración que siempre se retrasa, se fundamenta en un *individualismo* y en una concepción *apolítica* radical. Como comenta Francisco Ortega, la sociedad narcisista nos hace ganar un cuerpo, perdiendo el mundo³⁵⁶. Fagocita todo lo exterior produciendo puras interioridades sin conexión e inventa identidades cerradas y precarias que se hayan abocadas únicamente a sus intereses privados.

Se comprende, entonces, todo el peligro que hay involucrado en atribuirle una excesiva importancia al placer en la ética foucaultiana. Nos referimos al riesgo de no encontrar elementos conceptuales con los cuales establecer una separación entre la estética de la existencia y la sociedad del consumo; y, especialmente, al problema central de que pueda considerarse a la *ética del arte de vivir* como una reelaboración de nuestro individualismo contemporáneo. En esto reside la crítica más significativa que puede formularse a Foucault: no haber advertido la antinomia a la que conduciría, dentro de su propuesta ética, un «contraataque del cuerpo y de los placeres».

No obstante, esta aparente negligencia puede ser disculpada, en atención a dos motivos. En primer lugar, porque las lógicas de la sociedad de consumo, que hemos descrito, corresponden a procesos posteriores a la muerte de Foucault. De tal modo que el filósofo no habría tenido la oportunidad de aquilatar los alcances de este problema. En segundo término, porque en el mismo seno de su investigación se encuentran las herramientas que permiten superar este peligro de caer en un individualismo o de limitarse al culto hedónico del yo, que están muy alejados de la intencionalidad de su trabajo. Podríamos superar, entonces, este problema interno de la ética desde la utilización de otros aspectos presentes en la filosofía foucaultiana.

En efecto, el pensador francés lograría tomar distancia de esta antinomia, cuando introduce la dimensión de la *intersubjetividad* como una de las claves de la estética de la existencia. En otras palabras, *la tematización foucaultiana de la amistad permite salvar el proyecto de la ética del arte de vivir* de las confusiones y equívocos que produciría el uso de la noción de placer. Debemos considerar, por tanto, que la estética de la existencia se hace viable en nuestro presente desde el *cuidado del otro* y no desde una estilización e intensificación de los placeres. Esto puede afirmarse, aunque al respecto Foucault mismo exprese una cierta ambigüedad. Es esa imprecisión la que permite que coexistan en sus escritos la

³⁵⁶ *Ib*, 173.

cuestión filosófica de la amistad y una reivindicación del placer que, en tanto carece de criterios discriminadores, lo conduciría involuntariamente al individualismo³⁵⁷.

En suma, al brindar esta centralidad a la ética de la amistad dentro de la estética de la existencia, se podría vislumbrar con precisión la construcción cultural alternativa que aquí subyace. Mientras la sociedad narcisista centra sus valores y criterios en el monopolio del cuerpo, la estética de la existencia lo tendría que considerar sólo como un elemento más que debe ser objeto del *cuidado de sí*. El cuerpo sería un punto en el interior de la red de relaciones que constituyen el ámbito de nuestra subjetividad. El cuidado, por ende, afectaría la relación que establecemos con nosotros mismos, con la verdad, con el poder y la resistencia; e incluiría nuestra libertad y nuestra experiencia del cuerpo.

No se trataría, en ningún caso, de un movimiento que pueda compararse con la dinámica de la *biosociabilidad*; puesto que la ascesis de la ética foucaultiana se dirige a la constante creación de nuevas formas de subjetividad, y no a la adaptación o a la conformidad con la norma. La *bioascesis* confirma las lógicas y los valores que imperan en el medio cultural, mientras que la estética de la existencia apuesta por la resistencia cultural y por la configuración de modos alternativos de sociabilidad³⁵⁸. Asimismo, en tanto el *cuidado de la libertad* implica un cuidado del espacio en que se establecen las relaciones de uno consigo mismo y con los demás, la estética de la existencia posee un contenido político esencial. De hecho, puede afirmarse que la propuesta de una *ética de la amistad*, representa una lucha contra el individualismo que caracteriza al capitalismo tardío. El espacio central de resistencia no se halla en la *idealizada desexualización del cuerpo*, sino en una *recuperación de lo político* ante el *biopoder*. Este desafío supone un trabajo con uno mismo y con los otros.

³⁵⁷ Cabe insistir en que lo que ponemos en tela de juicio no es la crítica de Foucault al *dispositivo de sexualidad*, ni tampoco su esfuerzo por reelaborar una *erótica del placer*. Todo ello podría ser parte de la estética de la existencia. Lo que nos preocupa es legitimar la actualidad de la estética de la existencia como un modo de lucha política en nuestro presente. En ese sentido, nos parece que la ambigüedad del concepto de placer se hace peligrosa y su lugar al interior de la ética tiene que ser limitado. De lo contrario, no sería posible introducir una brecha entre la propuesta ética y el escenario biopolítico del mundo contemporáneo.

³⁵⁸ Francisco Ortega. «Da Ascese à Bio-ascese». *Op. Cit.*, p. 170.

CAPÍTULO XII

El Cuidado del Otro

12.1 Los rostros de la amistad

Las referencias a la cuestión de la amistad en Foucault son breves, pero muy significativas. En una entrevista de 1982 señala: «(...) **tras haber estudiado la historia de la sexualidad, deberíamos intentar comprender la historia de la amistad o de las amistades**»³⁵⁹. Se establece, de esta manera, una secuencia lógica entre la genealogía, que se despliega en torno a la sexualidad y al sujeto del deseo, y el esbozo de una posible *genealogía de la amistad*. Esta continuidad investigativa se sostiene en un problema que enlaza ambos proyectos: la constitución de la homosexualidad.

Por eso, cuando Foucault critica una interpretación de la cuestión gay y alega: «**nosotros tenemos que esforzarnos en devenir homosexuales y no obstinarnos en reconocer que lo somos**»; posteriormente agrega: «**los desarrollos de la homosexualidad van hacia el problema de la amistad**»³⁶⁰. Es decir, una vez que se ha roto con la concepción de que en la homosexualidad subyace la verdad de un deseo, las búsquedas deberían dirigirse al *modo de ser* homosexual. Lo que implica el retorno de una experiencia de la amistad aparentemente perdida. Habría, entonces, una íntima relación entre homosexualidad y amistad, que una genealogía de esta última debería iluminar.

De dicha genealogía, solamente podemos encontrar algunos trazos en los escritos de Foucault. Una presencia que no guarda relación con la importancia de esta temática para la estética de la existencia y que ha sido bastante olvidada en la recepción de la obra del filósofo. Sin embargo, algunos autores, como Francisco Ortega³⁶¹, han intentado reconstruir esta *genealogía de la amistad* que el filósofo francés solamente alcanzó a anunciar. En tal empresa se logra constatar que, en la civilización occidental, han coexistido dos tradiciones con respecto a la cuestión de la amistad.

La primera de ellas es una tradición de *reflexión teórico-filosófica* sobre la amistad, que parece relativamente constante a través del tiempo y que tematiza la idea de la *amistad verdadera*. La segunda, se corresponde con las *prácticas y el significado social* de la amistad, sufre muchos cambios en la historia y resulta cada

³⁵⁹ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 426.

³⁶⁰ Michel Foucault. «De l'Amitié comme Mode de Vie». *Op. Cit.*, p. 163.

³⁶¹ Junto con Ortega, puede mencionarse el trabajo de Schmid, para quien también la amistad es un tema decisivo dentro del pensamiento de Foucault.

vez más ajena a los discursos sobre la *amicitia vera*³⁶². Si se describe el desarrollo histórico de estas dos tradiciones se llega a la conclusión, anunciada por Foucault, de un declive de la amistad. En el nivel discursivo, ello se debe en gran medida al papel que le ha correspondido jugar a la doctrina cristiana del amor al prójimo; en el nivel de las prácticas, ello se explicaría por la creciente descomposición del espacio público que hace de la amistad un asunto privado y doméstico.

No obstante, como ha observado Foucault, si nos remontamos a la antigüedad grecorromana descubrimos una experiencia intensa y compleja de la amistad y, en general, de la sociabilidad. De hecho, el *cuidado de sí*, elemento nuclear de la cultura antigua, no es un trabajo que se articule en la soledad, sino una práctica social. Como afirma el filósofo francés: **«la inquietud de sí aparece (...) como una intensificación de las relaciones sociales»**³⁶³. Esto se explica porque ese «sí mismo» del que se habla no es una entidad aislada, una unidad delimitada, sino un campo abierto de fuerzas. Entre el yo y su contexto no hay diferencia propiamente tal. Se trata, más bien, de una continuidad, ya que el individuo se autoconforma a partir de la relación con los otros, en una experiencia volcada hacia afuera³⁶⁴.

Por esa razón, puede afirmarse que los griegos no conocían la introspección y que su modelo de subjetivación estaba ligado a una dinámica de la exterioridad. Como hemos analizado anteriormente, la configuración del *sujeto ético* solamente puede hacerse efectiva por medio de las relaciones que establece con el otro. Es en esa interacción donde el individuo puede diferenciarse y, a la vez, hacerse consciente de su propia estilización, gracias al reflejo que aporta la mirada del compañero. Sin esa mirada no se pueden establecer relaciones positivas con uno mismo y se anula la constitución estética de sí. De ahí la importancia crucial de la figura del maestro, del director de conciencia o del amigo en toda la tradición de la *epimeleia heautou*.

La ética socrático-platónica es un buen ejemplo de este valor atribuido al espacio intersubjetivo. En efecto, la primacía del diálogo como forma de filosofar evidencia el papel que le corresponde a la *philia* en el descubrimiento de la subjetividad verdadera. Pero también subyace en esta ética una estrategia, denunciada por Foucault, que busca transformar la relación erótica con los muchachos en una *philia* carente de componentes sexuales³⁶⁵. Hay que recordar el carácter problemático que tenía el *amor pederástico* entre los griegos; dado el natural contrasentido entre la formación del ciudadano como sujeto activo y el papel pasivo del *adolescente erómeno*. Contra dicho problema, Platón diseña una operación teórica que rescata los elementos pedagógicos de la relación con los muchachos, eliminando los peligros eróticos de la misma. Esto lo conduce a desplazar el interés por la relación concreta de la amistad y sus exigencias, en

³⁶² Francisco Ortega. *Genealogías da Amizade. Op. Cit.*, p. 12.

³⁶³ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Si. Op. Cit.* p. 52.

³⁶⁴ Francisco Ortega. *Genealogías da Amizade. Op. Cit.*, p. 42.

³⁶⁵ *Ib.*, p. 29.

beneficio de una preocupación por el amor a lo absoluto y lo universal que se encarna en el filósofo-maestro. Se produce, así, una suerte de hiperbolización de la amistad, en la que ésta solamente tiene valor en tanto supera el nivel imperfecto de lo interpersonal y apunta hacia la trascendencia³⁶⁶.

Por un lado, Platón desea reivindicar el potencial educativo de la relación con los muchachos y para ello introduce una concepción de la amistad sustentada en el *autoperfeccionamiento moral*. Sin embargo, por otro lado, interpreta como decadente el aspecto sexual de dicha relación y, por eso, conjura la proximidad del vínculo, justificándolo mediante la idea inteligible de *Bien*. Si se ama al amigo es por mantener una relación con el bien y por colaborar en mi propio perfeccionamiento moral³⁶⁷. Se establece, de este modo, la idea de una «amistad verdadera y perfecta» que se coloca, en relación a su virtud, por encima de cualquier otro modo de interacción. Este planteamiento será recurrente en la tradición filosófica, como un esfuerzo por definir aquella relación con el otro que es digna de elogio y cultivo.

Cabe destacar que, en toda esta experiencia antigua de la amistad, Foucault encuentra elementos muy significativos para su propia estética de la existencia, pero también otros que merecen su descalificación. Ciertamente, la ética grecorromana aporta un modelo de construcción estética sustentado en la intersubjetividad que correspondería actualizar. No obstante, la relación de amistad y los espacios de sociabilidad en la antigüedad están estrechamente vinculados con instituciones. Esto no se compadece con la voluntad de experimentación que debería enmarcar la estética de la existencia y la ética de la amistad. Además, y esto es lo más problemático para Foucault, la amistad entre los griegos implica una eliminación de las relaciones sexuales. Contra la desaparición del *eros* convertido en *philia*, Foucault enarbola el proyecto de rehabilitar una amistad que pueda incorporar el elemento erótico sin anularlo³⁶⁸.

Lo anterior no quiere decir que el problema contemporáneo de la amistad halle sus raíces exclusivamente en la experiencia que los griegos hicieron de la misma. Hay que considerar también el rol que ha tenido el cristianismo en la *genealogía de la amistad*. Según Francisco Ortega, hasta el siglo XII, existe un elogio cristiano de la amistad que convive con una sospecha y un recelo crecientes frente a las relaciones personales³⁶⁹. Esta ambigua situación se debe, por una parte, a la incorporación elogiosa que el cristianismo hace de la idea de *amistad perfecta*, propia de los pensadores paganos; y, por otra, a la percepción de que el nexo afectivo entre compañeros es una amenaza que puede dividir a una comunidad cuyos lazos solamente estarían en Dios.

Por eso, el elogio de la amistad es bastante engañoso y no se refiere a cualquier vínculo interpersonal. Se trata de una valoración de la *amistad cristiana*

³⁶⁶ *Ib.*, p. 32.

³⁶⁷ *Ib.*, p.33.

³⁶⁸ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 160 y 161.

³⁶⁹ Francisco Ortega. *Genealogias da Amizade*. Op. Cit., p. 62.

como *amistad verdadera*, lo que supone una descalificación de todos aquellos lazos concretos que no tengan como telón de fondo a Dios. Esto queda evidenciado, por ejemplo, en Agustín de Hipona, a través de la sustitución de la noción de *philia* o *amicitia*, por la de *agape* o amor al prójimo³⁷⁰. En dicho contexto, la *amicitia dei* involucra una pérdida de aspectos corporales, afectivos y personales en la concepción de la amistad. Lo que supone, a su vez, un fortalecimiento de la actitud moral respecto a lo trascendente, que se expresa en la comprensión abstracta del otro, dentro de la *caritas christiana*.

Cuando la amistad no se inscribe en el amor a Dios, se convierte en algo inquietante y en un signo del egoísmo humano. Así pues, al poseer toda amistad este sello de la fe, se excluyen otras posibilidades de alianza y unión que escapan a la comunidad eclesial y que no se corresponden con su estructura jerárquica. De esa manera, la doctrina cristiana de la amistad cumple una función política dirigida a recortar el horizonte de las relaciones posibles entre individuos y a afianzar el diagrama vertical del poder.

Sin embargo, como decíamos, esta relación problemática con la amistad no se traduce en su censura directa. Aunque haya un menosprecio, existe también una tolerancia parcial de las relaciones personales que no concuerdan con la *amicitia dei*. Esto explica que en este período no se produzca un rechazo manifiesto de la homosexualidad. Como sostiene Foucault, en tanto la amistad fue aceptada socialmente, con todas las sombras que ello pudiera implicar, la homosexualidad no se configuró como problema social³⁷¹. Boswell, de hecho, ha demostrado que la iglesia no condenó directamente la homosexualidad hasta el inicio del siglo XIII³⁷².

Por tanto, aunque la experiencia intersubjetiva de la amistad siempre ha estado rodeada de inquietudes, ya sea en la antigüedad o en el cristianismo, no es hasta finales del siglo XII cuando se comienza a producir un punto de inflexión fundamental en su genealogía. Desde esa fecha, se genera una pérdida de relevancia social de la amistad, que encuentra en el nacimiento de la intolerancia frente a la homosexualidad una de sus causas más relevantes. Entre los años 1250 y 1300, en efecto, la sodomía se va a castigar como delito en la mayor parte de Europa³⁷³.

Así, la homosexualidad comienza a ser vista como una conducta aberrante, antisocial y pecaminosa que exige la pena de muerte para quienes la practican. A este clima de intolerancia cultural y jurídica, hay que sumar la censura científica y doctrinal que formulará el pensamiento escolástico al atribuirle al homosexual la noción de comportamiento *contra natura*³⁷⁴. Entonces, la amistad

³⁷⁰ *Ib.*, p. 72.

³⁷¹ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 427.

³⁷² John Boswell. *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*. Barcelona: Muchnik Editores, 1997, p. 201 y 202.

³⁷³ Francisco Ortega. *Genealogías da Amizade*. *Op. Cit.*, p. 88.

³⁷⁴ *Idem*. Ortega menciona dos factores más, aparte de la intolerancia frente a la homosexualidad, que explicarían el declive de la amistad desde el siglo XII en adelante. En primer lugar, el surgimiento de la escolástica, por la sustitución que realiza de los nexos interpersonales de la vida religiosa por la disciplina. En segundo término, habría que considerar la aparición de la gramática del amor cortes, que reemplaza la ritualidad de la amistad por el vocabulario del amor. *Cfr.*: Francisco Ortega. *Genealogías da Amizade*. *Op. Cit.*, p. 83 a 86.

tendrá ahora que portar sobre sus hombros una sospecha aún mayor. La homosexualidad se transformará en su sombra amenazante. Por eso, Foucault concluye que: «Una vez desaparecida la amistad, en tanto relación culturalmente aceptada, se plantea la cuestión: “Pero, ¿qué es lo que hacen, pues, los hombres juntos?”»³⁷⁵.

Ahora bien, este remoto declive histórico de la amistad se verá reforzado en la modernidad por una de las dinámicas constitutivas de la misma. Nos referimos a un proceso creciente de descomposición del espacio público, de privatización de lo político, que caracteriza e identifica el desarrollo de la sociedad, principalmente desde el siglo XVIII³⁷⁶. En esto, uno de los factores más determinantes es el papel interventor del Estado que transita del gobierno del territorio al gobierno de las poblaciones. De ese modo, el espacio social queda entregado a las estrategias de individualización y totalización de esta estructura y de los diversos puntos de apoyo institucional que ella encuentra. Lo cual tiene por efecto un empobrecimiento del tejido relacional, que es directamente proporcional al incremento de la normalización de los sujetos y de sus relaciones. Tanto los dispositivos disciplinarios como las estrategias *biopolíticas* de la modernidad requieren para su funcionamiento, de relaciones esquemáticas y de modelos fijos de comportamiento, lo que determina su esfuerzo en pos de minimizar la intensidad y la complejidad de los lazos sociales³⁷⁷.

Por otra parte, en este proceso de privatización de lo social, el surgimiento de la familia burguesa tiene un rol fundamental. Como plantea Francisco Ortega, se despliega una familiarización de lo privado que convierte a la familia burguesa en el criterio moral con que se miden las relaciones en la esfera pública³⁷⁸. El destino de la amistad, entonces, quedará supeditado a la absorción completa de las formas de sociabilidad en la lógica familiar³⁷⁹. Por eso, aunque la amistad se define por una opción que se realiza; seguimos traducéndola a un lenguaje familiarista, que parece ser la única fuente de sentido que nos permite asignarle un valor y una importancia a los amigos y a las amigas. Este análisis sigue siendo legítimo hasta nuestros días, pese a la crisis que la institución familiar sufre desde la segunda mitad del siglo XX. De hecho, la desestructuración parcial de la familia nuclear, no ha arrastrado a los discursos y a las prácticas de una ideología familiarista que permean las instituciones, la retórica política o la vida colectiva en general³⁸⁰. Tal sobrevaloración de la familia, conduce a hacer difícil concebir una

³⁷⁵ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 427.

³⁷⁶ Francisco Ortega. *Genealogías da Amizade*. *Op. Cit.*, p. 103.

³⁷⁷ Foucault establece una clara conexión entre el funcionamiento de las instituciones en la modernidad y la minimización del espacio relacional. Según el filósofo: «El ejército, la burocracia, la administración, las universidades, las escuelas, etc. –en el sentido que hoy tienen esas palabras– no pueden funcionar con amistades tan intensas. Considero que en todas estas instituciones se aprecia un esfuerzo considerable por disminuir o minimizar las relaciones afectivas». *Cfr.*: Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 426.

³⁷⁸ Francisco Ortega. *Genealogías da Amizade*. *Op. Cit.*, p. 105.

³⁷⁹ *Ib.*, p. 106.

³⁸⁰ *Ib.*, p. 158 y 159.

forma de vida fuera de su parámetros y limita, por tanto, cualquier posible creación de modos de vida alternativos³⁸¹.

En este contexto de normalización de los flujos afectivos y de familiarización de la sociabilidad, la constitución de la homosexualidad como objeto científico viene a ser el último factor que explica el declive de la amistad³⁸². En efecto, la homosexualidad se configura como campo de reflexión médica durante el siglo XIX, en el marco de los desarrollos de la *scientia sexualis*. Como hemos argumentado ya, el *dispositivo de sexualidad* introduce una concepción del deseo como verdad de la naturaleza humana, que coloca al homosexual en la tesitura de preguntarse por su identidad y por el desvío de su conducta.

La consecuencia más significativa de esta construcción perversa del homosexual, reside en la desconfianza que promueve en la sociedad respecto a las relaciones de amistad. Ésta se verá reducida o psicologizada en la figura de la sexualidad sublimada, perdiendo todo su contenido político. Se demuestra, de esta manera, lo acertado del enfoque de Foucault: **«(...) la desaparición de la amistad, en tanto que relación social y el hecho de que la homosexualidad haya sido declarada un problema social, político y médico forma parte del mismo proceso»**³⁸³.

Dado esto último, puede entenderse el alcance que posee la lucha homosexual promovida por el pensamiento foucaultiano. Según el filósofo francés, en atención a los mecanismos científicos del *dispositivo de sexualidad*, habría que desconfiar del planteamiento del problema homosexual en términos de «quién soy yo» o «cuál es el secreto de mi deseo». Por el contrario, sería más correcto preguntarse: **«¿qué relaciones pueden ser establecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas a través de la homosexualidad?»**³⁸⁴.

En ese sentido, lo que verdaderamente está en juego en la *cuestión gay* no es la naturaleza de un acto, ni el deseo oculto en una conducta, sino el espacio de la amistad y las nuevas alianzas que se articulan en torno a la homosexualidad. Por eso, según Foucault, la intolerancia afecta más a un modo de vida que a una específica práctica sexual; **«es la idea de que los homosexuales pueden crear relaciones que no podemos prever, lo que muchas personas no pueden soportar»**³⁸⁵. El movimiento homosexual, entonces, no necesita de una ciencia que respalde sus demandas, sino de un *arte de vivir* que instaure nuevas formas de relación, amor y creación³⁸⁶.

Desde tal perspectiva, y teniendo presente el nexo que existe entre el declive de la amistad y la intolerancia al homosexual, Foucault considera que la homosexualidad puede ser una oportunidad histórica de reabrir virtualidades

³⁸¹ *Ib.*, p. 160 y 161.

³⁸² *Ib.*, p. 144.

³⁸³ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 427.

³⁸⁴ Michel Foucault. «De l'Amitié comme Mode de Vie». *Op. Cit.*, p. 163.

³⁸⁵ Michel Foucault. «Choix Sexuel, Acte Sexuel». *Op. Cit.*, p. 333 y 334.

³⁸⁶ Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 419.

relacionales y afectivas³⁸⁷. Esto no quiere decir que el homosexual posea alguna cualidad intrínseca que le otorgue una posición de privilegio. Al contrario, es en atención a su ubicación marginal respecto al repertorio de relaciones legitimadas socialmente, por lo que se puede esperar de él la articulación de líneas diagonales en el tejido social. Es decir, frente a instituciones relacionalmente empobrecedoras que impiden, bloquean o anulan diversos tipos de relaciones, la homosexualidad sería un punto de apoyo para imaginar y crear un nuevo *derecho relacional*³⁸⁸. Hay que efectuar un devenir creativo, del cual los homosexuales pueden ser protagonistas, y que también involucra a los heterosexuales. La apertura de nuevas posibilidades de experiencia, no sólo es el suelo en que se asienta el proyecto de una nueva cultura gay, sino, en un sentido más general, el espacio en que podemos recuperar una *ética de la amistad*.

Según Foucault: «**Al proponer un derecho relacional nuevo, veremos que personas no homosexuales podrán enriquecer su vida modificando su propio esquema de relaciones**»³⁸⁹. Es decir, lo que subyace aquí, es una propuesta que excede con creces la problemática homosexual. Se trata de inventar un sistema relacional, que permita que los individuos escapen creativamente a la sojuzgación de la normalización social. Contra la rigidez y la solidificación de los espacios intersubjetivos, entonces, habría que promover la variedad, la experimentación de formas de vida y la multiplicación de las opciones. Solamente de esta manera podrá revitalizarse el espacio público y recuperarse el atractivo que éste tenía antes de la familiarización de lo privado y del declive de la amistad³⁹⁰. En ese sentido, la estética de la existencia apuesta por la amistad como una forma de sociabilidad que cabe estilizar y enriquecer. Tal vez, intensificando nuestras relaciones de amistad podamos reinventar lo político³⁹¹.

12.2 Intersubjetividad y estética de la existencia

La amistad es concebida por Foucault como un *modo de vida*. Esta última noción sería muy importante, puesto que introduciría una diversificación distinta a la que se fundamenta en las clases sociales, las profesiones o los niveles culturales; y consistiría en una forma de relación transversal a la edad, al estatus o a la actividad social³⁹². Los individuos deberían tener la posibilidad de distinguirse por un *modo de vida*, donde puedan dibujarse tipos de relaciones que no se parezcan

³⁸⁷ Michel Foucault. «De l'Amitié comme Mode de Vie». *Op. Cit.*, p. 165.

³⁸⁸ Michel Foucault. «Le Triomphe Social du Plaisir Sexuel». *Op. Cit.*, p. 310.

³⁸⁹ *Ib.*, p. 311. En la misma entrevista, agrega Foucault: «la cultura gay no será simplemente una elección de homosexuales para homosexuales. Esto va a crear relaciones que son, hasta cierto punto, transferibles a los heterosexuales» (*Idem*).

³⁹⁰ Francisco Ortega. *Genealogías da Amizade*. *Op. Cit.*, p. 161.

³⁹¹ *Ib.*, p. 162.

³⁹² Michel Foucault. «De l'Amitié comme Mode de Vie». *Op. Cit.*, p. 165.

ni se reconozcan en los modelos institucionalizados. Entre los derechos del individuo, opina Foucault, habría que respetar este derecho a crear un nuevo *modo de vida*³⁹³. Dicha demanda, claro está, resulta más urgente si consideramos que **«vivimos en un mundo legal, social, institucional, donde las únicas relaciones posibles son extremadamente poco numerosas, extremadamente esquematizadas, extremadamente pobres»**³⁹⁴. Ciertamente, existen relaciones como el matrimonio o la familia, pero desconocemos otras relaciones que podrían existir y enriquecer nuestra experiencia. Tal derecho, a un nuevo horizonte relacional, es el que reclama la estética de la existencia.

Sin embargo, sería legítimo preguntarse: ¿por qué los dispositivos de poder, en la modernidad, tienen por finalidad esta limitación de las posibilidades relacionales? Foucault responde a este interrogante señalando que la sociedad y las instituciones han empobrecido el mundo relacional **«porque un mundo relacional rico sería extremadamente complicado de gobernar»**³⁹⁵. Esto nos da una pista muy relevante sobre el sentido del control y la administración de los individuos y de las poblaciones. Se trataría de un miedo frente a la formación de alianzas imprevistas, lo que conduce a sofisticar los mecanismos de sujeción con el objetivo de solidificar aquello que se ha hecho flexible. Hay que fracturar los flujos e instaurar la norma; puesto que un crecimiento significativo de las relaciones posibles supondría, para su gestión, un gasto excesivo dentro de la economía del poder. Es un principio de eficacia en el gobierno, entonces, el que rige la restricción de los modos de vida y de las formas de relación.

En ese sentido, la flexible dinámica afectiva de la amistad, representa una amenaza para el funcionamiento armónico de un orden social dado³⁹⁶, en tanto en cuanto ella tendría un devenir muy distinto a las formas de vida vinculadas al derecho, a la familia o a otras instancias sociales. Como plantea Onfray: **«Alguien es amigo antes de ser ciudadano y algunas veces a pesar del estatus de ciudadanía»**³⁹⁷. De ahí sobreviene la radical función de crítica social que cumpliría la amistad, como testimonio de un mundo relacional que ha quedado excluido por el sistema de normalización. La amistad realiza esta interpelación estableciendo redes transversales al orden geométrico de las instituciones. Así, ella ilumina un espacio intersubjetivo que puede funcionar como una válvula de escape y como un desvío ante una sociabilidad que se ve atrapada por esquemas rígidos e imperativos asfixiantes.

Por esta razón, al configurarse la amistad como una estructura refractaria al orden social, el sistema intenta conjurar su peligro. Para la consecución de dicho propósito, se despliegan mecanismos de regulación y de desactivación del potencial transgresivo de la amistad, que la reducen a un asunto privado que corresponde a la

³⁹³ Michel Foucault. «Le Triomphe Social du Plaisir Sexuel». *Op. Cit.*, p. 309.

³⁹⁴ *Idem.*

³⁹⁵ Michel Foucault. «Le Triomphe Social du Plaisir Sexuel». *Op. Cit.*, p. 310.

³⁹⁶ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. *Op. Cit.*, p. 169.

³⁹⁷ Michel Onfray. *La Sculpture de Soi. La Morale Esthétique*. París: Grasset, 1993, p. 235.

esfera individual, eliminando todo su significado político³⁹⁸. La amistad se ve atrapada, entonces, en los parámetros de una forma permitida, que imponen las instituciones sociales. Se convierte en una relación menoscaba, en una experiencia sometida a criterios de estatus social, de clase, de educación o profesión; y a unos valores que proceden de la primacía del modelo familiar.

Dado este contexto, la estética de la existencia viene a ser el esfuerzo por recuperar las posibilidades creativas de la amistad. En la relación con el otro, que ésta implica, subyace la opción de poner en práctica una labor que se dirige a dotar a nuestro tejido relacional de intensidad y pluralidad. Ése es el trasfondo político de la amistad, donde ella aparece como un *punto de resistencia potencial*³⁹⁹. Además, no hay que olvidar, nos recuerda Foucault, que lo que puede sostener a los hombres en medio de la barbarie es la intensa *trama afectiva* de la amistad⁴⁰⁰. Esto último nos muestra hasta qué punto puede existir una conexión entre el trabajo ético de la amistad y la experiencia de lo insoportable.

Ahora bien, si la estética de la existencia supone esta práctica de la amistad, ¿cómo hacer compatible el trabajo sobre uno mismo, para transformarse en una obra de arte, con la reivindicación del otro que se expresa en la valoración de la amistad? Al respecto, habría que decir, en primer lugar, que el concepto de *sí mismo* posee un inminente *sentido re-flexivo*⁴⁰¹. Es decir, cuando hablamos de un *cuidado de sí* describimos un movimiento que, si bien tiene la forma del retorno, no equivale a la conciencia; puesto que involucra un conjunto de prácticas tanto físicas como espirituales.

Ese movimiento, que parte del *sí mismo*, precisa de un encuentro enriquecedor *con el otro y con lo otro*, para producir la diferencia que introduce la modificación. No existe posibilidad alguna de autoconformación, sin que el yo establezca una cierta distancia consigo mismo, que solamente puede instaurarse en la alteridad. La transformación de uno mismo vendría a ser la consecuencia de este encuentro con el otro. En otros términos, la *subjetividad ética* posee una connotación *extrovertida*⁴⁰², se halla volcada hacia la *exterioridad*.

Así pues, el movimiento de *desprendimiento de sí mismo*, que caracteriza la lucha de la estética de la existencia contra un modo de

³⁹⁸ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 169.

³⁹⁹ *Ib.*, p. 157.

⁴⁰⁰ Michel Foucault. «De l'Amitié comme Mode de Vie». Op. Cit., p. 167. En esta entrevista, Foucault cita un ejemplo de este papel de la amistad en medio de las situaciones de destrucción y de miseria humana: «Había soldados, oficiales jóvenes que pasaron meses, años juntos. Durante la guerra del 14, los hombres vivían totalmente juntos, unos sobre otros, y eso no significaba nada para ellos... aparte de algunas frases generales de camaradería y la fraternidad espiritual, de algunos testimonios muy parciales, ¿qué sabemos de los huracanes afectivos, de las tempestades del corazón que pudo haber en aquellos momentos? Y podemos preguntarnos qué es lo que hizo que la gente aguantase, a pesar de todo, en aquellas guerras absurdas, grotescas, en aquellas matanzas infernales. Sin duda fue gracias a un tejido afectivo. No quiero decir que seguían combatiendo porque estaban enamorados unos de otros. Pero el honor, la bravura, no perder la cara, el sacrificio, salir de la trinchera con el compañero, delante del compañero, implica una trama afectiva intensa. No para decir: "¡Ah, aquí tenemos la homosexualidad!" Detesto este género de razonamientos. Pero desde luego ahí reside una de las condiciones, aunque no la única, que permitió aquella vida infernal (...)».

⁴⁰¹ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 233.

⁴⁰² Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 124.

individualización, constituye una experiencia orientada hacia el mundo. Esto es lo que Schmid reconoce como *concepto exotérico del yo*, es decir, como la *orientación hacia fuera y hacia los otros* que representa el centro de interés del *cuidado de sí*⁴⁰³. A diferencia del repliegue sobre sí mismo o de la *hermenéutica de sí*, la ética foucaultiana entiende al yo como algo a crear que en el espacio de la alteridad.

Para «dejar de ser lo que se nos impone que seamos» resulta imprescindible trabajar con la red de relaciones de poder y puntos de resistencia que nos rodean. Pero, también para crear un nuevo modo de ser es necesario el campo de relaciones que posibilita el encuentro con los demás. Por tanto, toda experimentación, como la del *arte de vivir*, contiene un encuentro entre el sujeto que ensaya y el otro que es la prueba; *cara a cara* del cual las partes salen modificadas. Éste es el poder alquímico de la experiencia, que Foucault nos recuerda cuando define el «ensayo» «(...) **como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación (...)**»⁴⁰⁴.

De lo anterior, se deduce que la estética de la propia existencia aparece en los ojos del otro y que sólo puede llegar a ser experimentada en la medida que el otro la refleja⁴⁰⁵. Aquí la mirada del otro deja de ser ese infierno que sustrae mi ser, para presentarse como la condición que hace posible que reconozca el estilo que le imprimo a mi ser. Esto es bastante significativo, si recordamos los problemas que involucraba la consideración del placer como criterio de identificación de las *prácticas de libertad*.

En efecto, ahora podemos despejar esta cuestión y señalar que la *intensificación del espacio intersubjetivo* representa un mejor criterio para discriminar la estética de la existencia que la *intensificación del placer*⁴⁰⁶. Primero, porque no existe una toma de conciencia de la estilización de la propia vida sin la referencia de los demás; y, segundo, porque la producción de una nueva forma de subjetividad solamente tiene sentido en tanto en cuanto rompe con un orden normalizado y, con ello, introduce pluralidad en el plano intersubjetivo. Promover nuevas formas de subjetividad equivale a promover nuevos mundos relacionales.

⁴⁰³ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 348.

⁴⁰⁴ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres*. Op. Cit., p. 12.

⁴⁰⁵ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 317.

⁴⁰⁶ Foucault tenía muy clara esta dificultad de articular el tema del otro y la noción de placer. De hecho, se pregunta: «¿Somos capaces de tener una ética de los actos y los placeres que pudiera tener en cuenta el placer del otro? ¿Es el placer de otro algo que puede ser integrado a nuestro propio placer, sin referencias a la ley, al matrimonio o a no sé qué otra cosa?» (Michel Foucault. «Sobre la Genealogía de la Ética». Op. Cit., p. 194). El filósofo francés intenta resolver esta cuestión, conjugando la cuestión de la amistad con la intensificación del placer. Entonces, define la amistad como «la suma de todas las cosas mediante las cuales se puede obtener un placer mutuo» (Michel Foucault. «De l’Amitié comme Mode de Vie». Op. Cit., p. 164). Sin embargo, aquí persiste la ambigüedad que hemos denunciado. Si se refiere al placer, en un sentido general, como un conjunto de experiencias satisfactorias, ello permitiría rescatar la amistad como producción cultural de nuevos tipos de relaciones. Por el contrario, si entiende el placer únicamente como una intensificación de la experiencia del cuerpo, el papel del otro dentro de esta dinámica se hace muy difuso.

Por otro lado, es preciso destacar que esta experiencia del otro, que se ilumina en la estética de la existencia, no conlleva una reducción de éste a la figura del *sí mismo*. Al contrario, el *cuidado de sí* es una experiencia del otro *en su alteridad*; de ese modo constituye también un *cuidar del otro*. En tal sentido, recordemos que, para Foucault, toda relación social es una relación de poder y que el modelo que mejor las describe es el de la *provocación*. No hay subsunción en el juego del *cara a cara*, las partes no se anulan entre sí; cada una se mantiene en su diferencia irreductible, incitando o provocando a la otra. Así, la amistad no es ajena a las relaciones de poder y de resistencia, su práctica se da en el interior de la *situación estratégica* y obedece a la tarea de un *arte de vivir* que busca la minimización de las situaciones de dominio.

En pocas palabras, la amistad es una ética del juego de poder, una sabiduría de la distancia y la proximidad con respecto al otro. Por eso, tampoco el amor caracteriza correctamente esta relación intersubjetiva. Como afirma Schmid, el encuentro con el otro no se define por la *simbiosis*, es decir, no consiste en la fusión exultante de las partes que sintetiza las diferencias, sino que tiene por propiedad esencial la *epíffisis*⁴⁰⁷. Esto quiere decir que la relación, aunque próxima, preserva la existencia independiente y desarrolla un arte equilibrado de la distancia. Entonces, no se trata de una cercanía excesiva con el otro, en la que se pierda su rostro, ni de una extrema lejanía que haga que se idealice su rastro⁴⁰⁸.

El espacio de la libertad solamente es posible en un campo diversificado de relaciones de poder y de resistencia, donde el encuentro con el otro tiene la tensión de una *relación agonal* que nos abre posibilidades de juego. Para que este espacio se conserve es fundamental la práctica de un encuentro con el otro en la «buena distancia». Esto es lo que Onfray denomina: *eumetría*, para referirse a ese punto en las relaciones humanas, donde no se está demasiado próximo ni demasiado alejado del otro⁴⁰⁹. La amistad, entonces, sería una hospitalidad que se ejerce sobre el otro, salvándolo de esa voracidad de consumirlo que es tan propia de nuestros días. Contra la tiranía moderna de la intimidad, que no permite el cultivo de una distancia necesaria para la amistad⁴¹⁰, la estética de la existencia quiere *cuidar del otro en su diferencia*. Éste es el compromiso último del *cuidado de la libertad*: **«introducir movimiento y fantasía en las deterioradas y rígidas relaciones sociales»**⁴¹¹, lo que equivale a velar y atesorar el nacimiento infinito de los rostros.

Todo esto evidencia que la filosofía de la subjetividad, para Foucault, debería reemplazarse por una *filosofía de la relación*. De hecho, esta importancia de lo relacional, que involucra la *ética de la amistad*, no se encuentra sólo en este nivel, sino que existe una presencia gravitante de la alteridad como un rasgo general

⁴⁰⁷ Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 318. Un vegetal *epífito* es aquel que vive sobre otra planta, sin establecer una existencia parasitaria, como los musgos y los líquenes.

⁴⁰⁸ *Idem*.

⁴⁰⁹ Michel Onfray. *Teoría del Cuerpo Enamorado*. Op. Cit., p. 196.

⁴¹⁰ Francisco Ortega. *Genealogías da Amizade*. Op. Cit., p. 161.

⁴¹¹ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 172.

del pensamiento foucaultiano. Sin ir más lejos, como afirma Schmid, «**el discurso foucaultiano es impulsado una y otra vez por este *páthos de lo otro (...)***»⁴¹². Habría, en nuestro autor, un esfuerzo permanente por destruir las evidencias del presente conduciéndolas a ese *otro modo de ser posible* que describe la genealogía.

Asimismo, la inquietud que se refleja en los análisis sobre los mecanismos de sujeción, guarda relación con *aquello otro* que una civilización excluye como su límite. Entonces, no cabe duda de que, en la obra de Foucault, esa historia de *lo Mismo* de *Las Palabras y las Cosas*, se cruza con una preocupación constante por la *exterioridad*. Es ese *afuera* el que acecha como una sombra al *orden epistémico*, el que pretende ser capturado en la interioridad del alma psiquiátrica, el que corresponde clausurar por medio de la disciplina y del control o el que, finalmente, constituye el ámbito en el que el sujeto realiza la experiencia de su propia autoconformación. El *afuera* es el nombre de la alteridad, de ese rostro sin palabras que desquicia la filosofía de Foucault de un extremo al otro.

Se manifiesta, de este modo, una conexión entre Lévinas y Foucault que no ha sido suficientemente advertida y destacada por los comentaristas⁴¹³. En tal sentido, pueden observarse tres similitudes entre estas dos filosofías y una discrepancia de fondo. La primera semejanza se refiere al esfuerzo de ambos pensamientos por salir de los márgenes de la filosofía del sujeto. En el caso de Lévinas, este proyecto se basa en la *primacía ontológica de la relación con el otro*; mientras que, en Foucault, dicha labor se articula como una *historización de la subjetividad*. El segundo elemento en común, se halla en la génesis de la subjetividad que estos autores proponen. Lévinas entiende que sólo mediante el encuentro con el otro la subjetividad puede surgir⁴¹⁴; y Foucault, como hemos visto, reivindica el papel de la exterioridad en la *formación estética del sí mismo*. Finalmente, los dos enfoques coinciden en la propuesta de una ética no normativa, que en Lévinas nace del *cara a cara* como situación primordial del encuentro; y que en Foucault responde a la situación concreta del *cuidado de sí* como experiencia de la libertad.

No obstante, se observa una discrepancia en la forma en que se concibe el espacio de la relación con el otro. Para Lévinas, la relación intersubjetiva posee un *carácter asimétrico* que determina que en la proximidad del encuentro, el otro aparezca como una presencia absoluta e irreductible. Por el contrario, según Foucault, esta relación tiene una naturaleza *simétrica* e implica la configuración de una *situación estratégica*, en la que las partes están potencialmente en igualdad de condiciones para el ejercicio del poder y de la resistencia.

En cualquier caso, esta cercanía parcial con la filosofía levinasiana, muestra hasta qué punto la intersubjetividad puede entenderse como una dimensión fundamental de la estética de la existencia foucaultiana. *Cuidado de sí y cuidado del*

⁴¹² Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. Cit., p. 321.

⁴¹³ Al respecto, los trabajos de Francisco Ortega y Wilhelm Schmid representan una excepción. Ambos autores mencionan esta cercanía entre estos filósofos.

⁴¹⁴ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Op. Cit., p. 139.

otro son indisociables, y esa unidad de sentido emerge en cada uno de los aspectos éticos, filosóficos o políticos del *arte de vivir*. La amistad, en este contexto, debe ser dotada de estilo, no por mero interés elitista y egoísta, sino porque esa estetización supone la apuesta política que un *arte de vivir* puede proponer en el plano de la sociabilidad. Desde tal perspectiva, la *ética de la amistad* involucra un desafío a una actualidad caracterizada por los modos de producción biopolítica del capitalismo tardío, que precisamente se dirigen a la atomización de los sujetos y a evitar cualquier nexo «peligroso» entre ellos.

Como señala Debord, desde la revolución francesa en adelante, los poderes establecidos no han escatimado medios para mantener el orden, desatando y desarmando todos los posibles espacios de reunión y encuentro entre los individuos. Este proceso incesante ha culminado con *la supresión de la calle*⁴¹⁵, es decir, con el colapso del espacio público. La amistad, por tanto, quiere rescatar la experiencia de un mundo compartido; donde la libertad de crear, la sorpresa y el riesgo tengan su lugar. Ésta es la lucha de la estética de la existencia frente a un poder que hace de cada espacio una prótesis que prolonga la seguridad del hogar⁴¹⁶; un poder que destruye las distancias en la lógica del espectáculo o que anula los riesgos, en beneficio de la comunicación controlada de los ordenadores. El *arte de la amistad* tendría que recuperar la movilidad estratégica de un juego que los poderes intentan transgredir con la violencia y la dominación, porque temen a lo impredecible y a la diferencia que encarna el otro.

En suma, es en el espacio de la amistad donde se halla la oportunidad para superar la tensión entre el individuo y la sociedad, mediante la creación de un *espacio intersticial*⁴¹⁷. Más allá de la subjetivación rígida de los aparatos normalizadores y del peligro de apostar por una subjetivación individualista, se encuentra la opción de una *subjetivación colectiva* que considera tanto necesidades individuales como objetivos colectivos⁴¹⁸. En ese sentido, el proyecto ético de Foucault supera los peligros y equívocos que podrían atribuirse a la empresa de *autoelaboración individual*, para situarla en una inminente dimensión social. De ahí que deba descartarse de raíz la etiqueta de individualismo que se ha pretendido colocar al enfoque teórico del pensador francés. Su ética, por el contrario, se inscribe en la incansable tarea de reinventar y potenciar el ámbito frágil e inestable de la intersubjetividad. Es en ese espacio, tan distante y tan próximo, donde aparece el rostro del otro, verdadero contexto de nuestra propia transformación.

⁴¹⁵ Guy Debord. *La Sociedad del Espectáculo. Op. Cit.*, p. 146.

⁴¹⁶ Francisco Ortega. *Genealogías da Amizade. Op. Cit.*, p. 162.

⁴¹⁷ Francisco Ortega. *Amizade e Estética da Existência em Foucault. Op. Cit.*, p. 171.

⁴¹⁸ *Idem.*

CAPÍTULO XIII

El Vivir y el Morir (epílogo para una ética)

13.1 Desprendimiento y creación de sí mismo

Hasta el momento hemos descrito los principales ejes que sostienen el proyecto de la *ética del arte de vivir*. Sin embargo, consideramos que aún subsisten dos elementos que podrían representar una dificultad interna en la propuesta de una estética de la existencia. El primero de ellos guarda relación con la dinámica de constitución de la subjetividad ética. Nos referimos a la oscilación que puede constatarse entre la apuesta foucaultiana por los *procesos de desubjetivación* y la opción por las *formas de automodelación* propias del *cuidado de sí*⁴¹⁹. Este hecho se ha observado a lo largo de todos los capítulos anteriores y podría conducirnos a considerarlo incorrectamente como una contradicción.

Ahora bien, la importancia que se atribuye a la actividad de *desubjetivación* se evidencia, por ejemplo, en que la severa crítica de Foucault al cristianismo tenga un contrapeso en su interés ambivalente por la práctica del *desprendimiento de sí* de esta doctrina. De hecho, en el autor francés, existe una reiterada tematización de la figura de San Antonio, a la que se refiere especialmente Miller⁴²⁰, y que muestra una aparente fascinación por el ascetismo y el martirio cristiano⁴²¹.

Además, podría afirmarse que entre este modelo de auto-anulación y de renuncia, y la experiencia de aniquilación del sujeto en la literatura moderna, existiría algún grado de relación. Ese nexo permitiría ver la continuidad y la persistencia del interés foucaultiano por aquellas experiencias que involucran una *disolución del yo*. Esto último, resulta bastante evidente en sus estudios de los años sesenta sobre Bataille, Klossowski o Blanchot. Se trata de una interpretación de la literatura moderna que la enlaza con el sacrificio y la negación de sí. Como señala en *¿Qué es un Autor?*: **«la obra que tenía el deber de aportar la inmortalidad ha recibido ahora el derecho de matar, de ser la asesina de su autor»**⁴²².

Por otro lado, si bien Foucault deja de escribir ensayos referentes a la experiencia literaria desde finales de los años sesenta, se mantiene en su pensamiento una valoración de las experiencias límite, los excesos y las formas de

⁴¹⁹ Francisco Ortega. «Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade». *Op. Cit.*, p. 167.

⁴²⁰ James Miller. «La Pasión de Michel Foucault». *Op. Cit.*, p. 458 ss.

⁴²¹ Francisco Ortega. «Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade». *Op. Cit.*, p. 169.

⁴²² Michel Foucault. «¿Qué es un Autor?». *Op. Cit.*, p. 333.

éxtasis que colocan al sujeto en medio de su supresión⁴²³. El lugar de la trasgresión, que arranca al sujeto de *sí mismo* para que ya no pueda sostenerse más en el ser, ahora resulta heredado por experiencias que reverberan en el nivel del cuerpo y de los placeres. Así pues, toda la tematización que Foucault realiza de las prácticas S/M y del proyecto de *desexualización del cuerpo* están vinculadas a un trabajo de fractura del *sí mismo*. Estos serían solamente algunos ejemplos de un imperativo general de «dejar de ser lo que se es», que parece atravesar toda la reflexión del filósofo. La crítica al sujeto y a las formas de subjetivación, entonces, podrían interpretarse desde esta lógica de la pérdida del rostro.

Sin embargo, existe otro movimiento en la filosofía de Foucault, tan relevante y tan presente como el anterior. Se trata de la *actividad autosubjetivante* que busca la producción de determinada relación de uno consigo mismo, es decir, la conquista de un modo de ser y no su eliminación. Aquí el imperativo de la pérdida del rostro será reemplazado por un impulso que promueve la creación de los rostros. Dentro de este horizonte podemos mencionar el análisis de la cultura antigua del *cuidado de sí* y la propuesta de actualización de una ética, que gira sobre la construcción de uno mismo como obra de arte. Pero también pueden considerarse como ejemplos de este movimiento hacia la subjetivación, las reflexiones de Foucault sobre la necesidad de producción de una nueva cultura gay y de una *ética de la amistad*. En pocas palabras, la subjetividad pasa de ser un elemento a disolver, a ser considerada como una forma que debe ser elaborada y estilizada.

Por tanto, ¿cómo pueden coexistir el *desprendimiento* y la *creación de sí mismo* en la constitución del sujeto de la estética de la existencia? Podría responderse a esta cuestión, indicando en qué sentido la *actualización del arte de vivir* marca una diferencia con nuestra herencia cultural griega y cristiana⁴²⁴. Ciertamente, del cristianismo puede rescatarse el componente desubjetivante que le caracteriza, pero no la lógica heterónoma en que ello se realiza, ni la mortificación de la vida que también implica⁴²⁵. De manera similar, en el caso de la ascética antigua, puede recuperarse el componente estético del proceso de autoconformación, pero no la remisión de éste al universalismo, ni a la idea de esencia o de naturaleza humana.

Por ende, puede formularse la hipótesis de que ambos componentes, el desubjetivante y la subjetivación estética, describen la singularidad de un mismo movimiento que define al sujeto ético. Existiría un proceso de creación de sí mismo (fase subjetivante) que tendría una connotación permanente e inacabada (fase desubjetivante). El *cuidado de sí* de la ética foucaultiana no equivale, entonces, a la conquista de un yo definitivo, sino a una labor inconclusa con un *yo-proceso*. Así

⁴²³ Francisco Ortega. «Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade». *Op. Cit.*, p. 168.

⁴²⁴ Según Deleuze, cuando Foucault se ocupa de los griegos y del cristianismo «es para hallar aquello en lo que nosotros no somos griegos, no somos cristianos, el punto en que nos convertimos en algo distinto». *Cfr.*: Gilles Deleuze. «La Vida como Obra de Arte». *Op. Cit.*, p. 154.

⁴²⁵ Mientras el cristianismo practica el desprendimiento de toda adhesión al *sí mismo* como una separación respecto a la carne, la desubjetivación foucaultiana necesita de la intensificación del cuerpo para la disolución de cualquier identidad.

pues, cuando hablamos del trabajo de la libertad nos referimos al ejercicio infinito que despliega el individuo, de *des-identificación* y *reinención* de *sí mismo*⁴²⁶.

La creación de uno mismo, en este contexto, no supone la modelación de una subjetividad más verdadera o más perfecta que las anteriores, y que determine el final de la *actividad de autoconformación*. Por el contrario, el acto de creación de sí como obra de arte necesita darse sobre el fondo de un desprendimiento constante de lo que somos. Se trataría de un movimiento inconcluso de diferenciación sistemática, donde cada innovación representa un momento creativo que desplaza una disposición de la subjetividad, para configurar otra nueva que será tan precaria como la precedente⁴²⁷. En otros términos, el desprendimiento de sí está contenido en cada fase creativa, como un elemento indisociable de la línea de transformación artística, cuyo *telos* se encuentra en el proceso mismo⁴²⁸. Por eso, cuando nos referimos a un sujeto ético designamos, con esta expresión, dicho movimiento y, en ningún caso, una realidad constituida o por constituir. No existe, pues, antagonismo entre la apuesta foucaultiana por la desobjetivación y la opción por la *autoformación estética*, dado que en la *ética del arte de vivir* ambas constituyen dos caras de una misma lógica de estilización.

Dicha dinámica dual puede hallarse también en los diversos tipos de relaciones que el sujeto establece con su *situación presente*. De hecho, en la filosofía foucaultiana coexiste una tarea de irrealización del presente con un trabajo de creación y transformación del mismo. En el primer nivel está el cuestionamiento, que realiza el enfoque genealógico del pensador francés, de todas aquellas evidencias que configuran el paisaje de nuestro conocimiento positivo. Lo cual, como señala De la Higuera, muestra a la *ontología del presente* como una ontología negativa que sustrae toda plenitud al presente, descubriendo que las cosas están sin esencia y que el ser es histórico porque el ser no existe⁴²⁹. Esta *desfundamentación del presente* parece, en principio, sugerir una perspectiva muy contrapuesta a la de

⁴²⁶ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica. Op. Cit.*, p. 199.

⁴²⁷ Dice Foucault: « (...) las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; más bien, han de ser relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy fastidioso ser siempre el mismo». *Cfr.*: Michel Foucault. «Sexo, Poder y Política de la Identidad». *Op. Cit.*, p. 421.

⁴²⁸ Foucault resalta el carácter interminable de esta labor del cuidado de la libertad: «el trabajo que uno mismo realiza sobre sí mismo con el objeto de transformarse o para *dejar aparecer ese yo que afortunadamente nunca se alcanza* ¿no debería ser precisamente éste nuestro problema hoy en día?». *Cfr.*: Michel Foucault. «De l'Amitié comme Mode de Vie». *Op. Cit.*, p. 165. Las cursivas son nuestras.

⁴²⁹ Javier De la Higuera. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica. Op. Cit.*, p. 158. De la Higuera cuestiona la interpretación que Gabilondo realiza de la *historia del presente* y señala que no consistiría en una fundación del presente, sino en una desfundamentación (*Cfr.*: *Ib.*, p. 159). Gabilondo, por su parte, se refiere al esfuerzo foucaultiano por recuperar el presente como suceso filosófico y comprende la pregunta por la actualidad como un modo de *fundar el presente*, como una apertura frente a su presentárenos (*Cfr.*: Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente. Op. Cit.*, p. 183 a 186). No obstante, es preciso entender lo que significa «fundar el presente». Gabilondo usa la expresión en un sentido comparativo y que no posee la carga significativa que De la Higuera pretende atribuirle. La atención al presente, dice Gabilondo, «es tanto como fundarlo» (*Ib.*, p. 184). Esa «fundamentación», por ende, alude a la posibilidad de abrir nuevos espacios de subjetivación, de reconfigurar el escenario de nuestra actualidad a través del *cuidado de sí*. No se trata de dotar al presente de un fundamento en el sentido de una esencia suprahistórica. En suma, considero que, en el fondo, no existe una contraposición entre lo que plantea De la Higuera y lo que afirma Gabilondo; ya que ellos están describiendo dos aspectos de la ontología histórica.

la actitud ilustrada, que Foucault reivindicará en muchos de sus escritos. En este segundo nivel, el presente aparecerá como un espacio que podemos moldear y que, a su vez, nos determina como aquello que somos en este preciso momento de la actualidad. Deja de ser, por eso, una variable meramente vaciada de sentido, para constituirse en ese hoy que exige ser interrogado⁴³⁰.

Se observa, así, que los dos momentos claves del proceso de formación y transformación del sujeto ético tienen su parangón en dos experiencias del presente. Por un lado, estaría un desprenderse del peso metafísico que a éste se la ha atribuido y, por otra parte, se hallaría la necesidad de volver nuestra atención hacia este presente que nos conforma. Sin embargo, en todo esto no hay ninguna contradicción, ya que el sentido último de la *ontología histórica de nosotros mismos* reside en que la destrucción del valor del presente (su irrealización) es una condición *sine qua non* para la creación o la construcción de formas de subjetividad, modos de vida y mundos relacionales.

Recordemos que el gesto heroico e irónico del *ethos moderno*, del que hablaba Baudelaire, se refiere a una doble actitud con la situación presente. Una vez que nos hemos liberado de los obstáculos que saturan al presente de densidad, de las verdades universales o del sujeto suprahistórico, se nos abre la posibilidad de una actualidad más ligera, que nos permite concebir estéticamente la existencia. El presente, entonces, podría definirse como **«este momento tan frágil del que no podemos separar nuestra identidad y que se irá con él»**⁴³¹. Un momento que desnudado de sus falsos ropajes metafísicos, muestra lo efímero y la alegre contingencia de un mundo en el que *todo puede dejar de ser*. Ante ello, la subjetividad ética se instala como un movimiento que sigue la secuencia de esta fugacidad, un arte de habitar ese tiempo puntual y precario que nos sostiene.

13.2 El arte de morir

El segundo aspecto que podría representar una dificultad interna en la propuesta ética foucaultiana, guarda relación con la experiencia de la muerte. En efecto, a la hora de concebir el *arte de vivir*, sobretudo en su dimensión constructiva y creativa, existiría la tentación de asociarlo con una forma de vitalismo. Dada esta impresión, aparentemente resultaría difícil integrar en la dinámica de la configuración estética, el dato de la finitud. ¿Puede articularse coherentemente la estilización de sí mismo con la conciencia trágica del fondo efímero de todos nuestros empeños? Cuando la muerte se presenta como la certeza que envuelve cada uno de nuestros gestos, nos vemos inclinados a restarle cualquier valor a nuestros

⁴³⁰ En este contexto, resulta significativa la cita de Baudelaire que hace Foucault: «No tenéis derecho a despreciar el presente». Cfr.: Michel Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». *Op. Cit.*, p. 343.

⁴³¹ Michel Foucault. «Pour une Morale de l'Inconfort» (*Le Nouvel Observateur*, N° 754, 23-29 de abril de 1979, pp. 82-83), en: Michel Foucault. *Dits et Écrits. Vol. 3: 1976-1979. Op. Cit.*, p. 783.

actos y a hundirlos en un nihilismo sin escapatoria. No obstante, la experiencia de la muerte no tiene una posición periférica con respecto a la estética de la existencia, sino que posee una presencia decisiva en el interior de dicho movimiento de autoconformación artística.

Para comprender esto último, resulta necesario considerar lo que ha llegado a ser la experiencia de la muerte en las sociedades contemporáneas. Al respecto, cabría decir que no es sorprendente que una cultura que se ha centrado en el culto del *cuerpo-apariencia* y que ha prolongado las modalidades de control por toda la superficie de la vida, enfrente la muerte individual como un hecho traumático que es mejor olvidar. La muerte aparece como lo completamente exterior a las políticas de administración y regulación de la vida.

En una sociedad que ha elaborado y procesado cada espacio y cada momento del tiempo, toda ruptura o interrupción de este orden milimétrico será como un horror que se dispara ante el vacío. Curiosamente, somos capaces de presenciar sofisticados espectáculos de destrucción humana, mientras sean parte de la programación televisiva, pero no podemos tolerar aquellos silencios que nos conectan con nuestra propia finitud. No nos apetecen los «tiempos muertos», los espacios que se quiebran y las regulaciones que se desarman, porque todo ello nos conduce al fondo sombrío de nuestras vidas. Esa zona oscura que los *poderes biopolíticos* no pueden iluminar, ya que en ella todo poder desfallece.

Foucault ha afirmado que en la sociedad de hoy **«la muerte se convierte en un no-acontecimiento»**⁴³². Esto quiere decir que la muerte ha sido expulsada del horizonte de la experiencia y reducida, en la perspectiva de la enfermedad, a la opaca virtualidad que caracteriza a una vida medicalizada. Se comprende, entonces, que el morir no se halle asociado a ninguna clase de ritual o de escenificación dramática, ya que se lo asume desde los parámetros del accidente, la catástrofe o lo inesperado. Frente a esto, el pensador francés no se plantea la necesidad de recuperar un ceremonial de la muerte⁴³³; ni tampoco desea aceptar el ocultamiento de la finitud, que explica nuestro desolador y forzado encuentro con ella. Por el contrario, propone que intentemos conferirle sentido y belleza a la dulce tristeza de la muerte desaparición⁴³⁴. Una vez más, aparece aquí el tema foucaultiano de la elaboración estética de la experiencia.

Pero, ¿qué significa dotar de belleza y sentido a la muerte? Y ¿cómo puede llevarse a cabo este trabajo artístico sobre nuestro propio morir? Respecto a lo primero, hay que señalar que el *arte de morir* intenta preparar con cuidado y esmero el abandono que alguien realiza de este mundo, así como el nacimiento fue objeto, en su momento, de cálculos y planificaciones⁴³⁵. Foucault protesta contra la

⁴³² Michel Foucault. «Seguridad Social: Un Sistema Finito frente a una Demanda Infinita» («Un Système Fini face à une Demande Infinie»). Conversación con Robert Bono, en: *Sécurité Sociale: l'Enjeu*. París: Syros, 1983, pp.39-63), en: Michel Foucault. *Saber y Verdad. Op. Cit.*, p. 225.

⁴³³ *Idem*.

⁴³⁴ Michel Foucault. «Seguridad Social: Un Sistema Finito frente a una Demanda Infinita». *Op. Cit.*, p. 225 y 226.

⁴³⁵ Michel Foucault. «Un Placer tan Sencillo» («Un Plaisir si Simple». *Le Gai Pied*, N° 1, abril de 1979, pp. 1-10), en: Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III. Op. Cit.*, p. 200.

reducción de nuestra única certeza a un simple azar o a un hecho repentino y propone la composición, pieza a pieza, de nuestro morir. Esto significaría trabajar e imaginar la muerte **«para hacer de ella una obra sin espectador que existe únicamente para mí, y sólo el tiempo que dure el más breve segundo de la vida»**⁴³⁶.

Es decir, no puede escamotearse la presencia de la muerte, definiéndola como aquella nada ante la cual no es posible ningún gesto. Por el contrario, la muerte considerada como parte de la experiencia, implica algo frente a lo cual podemos actuar. No para evitar la disolución que ella envuelve, sino para construir y dignificar ese punto de máxima tensión en el que la vida se interrumpe. Dicho de otro modo, contra la muerte abrupta o la muerte que horroriza, Foucault propone un *arte de vivir* en el que la existencia incorpora el morir como acontecimiento elemental de ese *sí mismo* que hay que cuidar.

El *arte de vivir* y el *arte de morir*, entonces, no son contrarios; porque la vida y la muerte pertenecen intrínsecamente a un mismo movimiento. Como bien ha observado Deleuze, esta sería la razón que explica el gran concepto que Foucault tenía de la medicina de Bichat⁴³⁷. En efecto, el enfoque que este último desarrolló sobre la muerte conduce a entenderla como una fuerza *co-extensiva* a la vida, como una especie de vitalismo sobre el fondo de la mortalidad⁴³⁸. Foucault admira este pensamiento de la muerte, en tanto en cuanto la describe como una línea que se entrelaza con la vida, y que nosotros afrontamos continuamente en la experiencia de cientos de pequeñas muertes parciales.

En cada palpito existencial, por tanto, respiraría la muerte como un acontecimiento que no cesa de desplegarse junto a la vida. De esta forma, al configurarse el morir como un acto de la vida, la estética de la existencia necesariamente supondrá un *cuidado de la muerte*. De hecho, la oscilación de la subjetividad ética, que hemos descrito, implica esta fugacidad del relato que construimos de nosotros mismos. Nos manifiesta que tras un gesto creativo se esconde la impostergable dimensión de la disolución.

Así pues, la fragilidad de ese *sí mismo* que cabe estilizar en el desprendimiento y en la creación, equivale a la posibilidad inminente de su muerte. En este sentido, el morir se halla en el corazón mismo del *cuidado de sí*. No se trata de una inquietud reflexiva en la que el individuo debe aprisionar su vida bajo la certeza de la idea de la muerte. Al contrario, en este nivel, cuidar de uno mismo quiere decir que el individuo se prepare, por medio de la relación consigo y con los demás, para consumir su relación última con la muerte⁴³⁹. En cada una de sus

⁴³⁶ *Idem.*

⁴³⁷ Gilles Deleuze. «Hender las cosas, Hender las Palabras». *Op. Cit.*, p. 147; «Un Retrato de Foucault». *Op. Cit.*, p. 178. Foucault analiza la obra de Bichat en *El Nacimiento de la Clínica*. Cfr.: Michel Foucault. *El Nacimiento de la Clínica. Una Arqueología de la Mirada Médica*. México. Siglo XXI, 1966, p. 177 ss.

⁴³⁸ Gilles Deleuze. «Hender las cosas, Hender las Palabras». *Op. Cit.*, p. 147.

⁴³⁹ No es lo mismo hablar de una inquietud frente a la muerte, que de un cuidado de la misma. La primera implica un sentido eminentemente intelectual que, en el caso de la muerte, podría asociarse a hacernos conscientes de su realidad o a ponderarla desde un ángulo teórico-racional. En cambio, la noción de cuidado tiene una connotación más práctica y pretende describir una acción o un conjunto de acciones ligadas a la preparación o el entrenamiento. En tal sentido,

prácticas ascéticas, el sujeto ético viajaría por una superficie en la que el vivir y el morir confrontan sus fuerzas. A veces se franquea esta línea de tensión de un lado, otras del otro; hasta que finalmente el movimiento se extingue.

Tal perspectiva del *arte de morir*, recuerda los análisis foucaultianos de la meditación de la muerte en los estoicos; especialmente lo referido a la *praemeditatio malorum*, como ejercicio que persigue la incorporación del hecho de morir a la propia experiencia⁴⁴⁰. ¿Puede hablarse, entonces, de una actualización de esta sabiduría estoica de la muerte? Tal vez sí, sobre todo si concebimos la ética de Foucault como el necesario cuidado que exige un sujeto transido por lo efímero y, especialmente, si añoramos hallar en la muerte el testimonio de una vida convertida en obra de arte.

Sin embargo, en el *cuidado de sí*, no sólo se ejercita y se reinventa la individualidad, ante su irreductible morir. También el *arte de vivir* quiere prepararnos para esa fragilidad que, en cierto sentido, adviene desde fuera. Habitamos una época plagada de peligros, donde la vida se halla amenazada por instrumentos de destrucción y control cada vez más sofisticados, irrefrenables y devastadores. Nuestras existencias penden de un hilo porque a ellas les pertenece esa tensión ineludible de la vida y de la muerte; pero, además, porque los *dispositivos biopolíticos* contemporáneos operan con la variable de la plena prescindibilidad de los individuos. Estamos, por ende, enfrentados a un potencial escenario genocida.

De ahí que no sólo necesitemos un cuidado de nuestra propia muerte, sino también un cuidado de la vida que una civilización de la muerte pretende destruir. En este segundo sentido, la *ética del arte de vivir* sería la búsqueda de un espacio de protección⁴⁴¹, de una morada en la que los hombres no reinen como dioses, sino como instantes fugaces. Habría que *cuidar de la vida*, hoy más que nunca, por esa precariedad que la caracteriza y que representa tanto nuestro dolor como nuestro impulso afirmativo. Si la estética de la existencia quiere convertirse en un gesto heroico, debe ir al encuentro al mismo tiempo de nuestro sufrimiento más amargo y de nuestra esperanza más elevada⁴⁴².

*

la traducción del *souci de soi* como «inquietud de sí», que se ha hecho en el volumen tercero de *La Historia de la Sexualidad*, nos parece desacertada.

⁴⁴⁰ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. Cit.*, p. 454 ss.

⁴⁴¹ En su conversación con Stephen Riggins, el año 1982, Foucault afirma que el núcleo de sus apuestas teóricas se encuentra en la experiencia de sentir la vida amenazada por los acontecimientos políticos. Además, señala que se dedicó a la filosofía porque buscaba en ello un espacio de protección para la existencia individual. *Cfr.*: Michel Foucault. «Une Interview de Michel Foucault par Stephen Riggins». *Op. Cit.*, p. 529.

⁴⁴² Friedrich Nietzsche. *La Ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*. *Op. Cit.*, p. 263.

BIBLIOGRAFÍA

Nota sobre la Bibliografía

La bibliografía de esta investigación se divide en cuatro grupos de textos. En primer lugar, se mencionan las obras principales de Michel Foucault ordenadas de acuerdo a su fecha de publicación y señalando, en caso de existir, su correspondiente traducción al castellano. Consideramos como parte de las obras principales, la edición de los cursos del Collège de France porque el contenido de cada uno de ellos nos parece íntimamente relacionado con los planteamientos centrales de sus libros.

El segundo grupo de textos corresponde a los numerosos artículos, conferencias y entrevistas que el filósofo realizó por todo el mundo. Se ha optado por el criterio de ordenarlos de acuerdo al año de su publicación original. En aquellos casos de publicaciones posteriores a la fecha de la muerte de Michel Foucault se les ha ordenado de acuerdo a la fecha en que se efectuó la entrevista o la conferencia. En todos los casos se menciona el título original con que se efectuó la publicación y, en caso de existir, la traducción al castellano. Cabe destacar, que hemos intentado ofrecer la mayor información posible sobre cada uno de estos textos. Si bien los *Dits et Écrits* organizan un material muy disperso de escritos, la existencia de infinidad de publicaciones en distintas lenguas, de multitud de compilaciones, y de versiones dudosas que circulan por la red, exigen que el lector cuente con datos que le permitan identificar la data o el contexto de cada artículo, entrevista o conferencia.

La tercera parte de esta bibliografía considera las obras y artículos que se han publicado en torno al pensamiento de Foucault. Los escritos que se señalan han sido citados, en la mayoría de los casos, de forma directa en el desarrollo de la investigación. Algunos otros, si bien no han sido utilizados de manera expresa, constituyen una parte fundamental del barrido bibliográfico que ha servido de inspiración para este trabajo. Además, nos ha parecido relevante incorporar aquellas obras que, si bien no refieren expresamente al tema de la ética, pueden colaborar con la labor de cualquier investigador que aborde la obra del filósofo. En cualquier caso, esta bibliografía sobre Foucault representa una mera aproximación al material innumerable que existe respecto a su figura y su pensamiento. Para una revisión más exhaustiva de la bibliografía de y sobre Michel Foucault puede consultarse: Michael Clark. *Michel Foucault. An Annotated Bibliography. Tool Kit for a New Age*. New York: Garland, 1983; James Bernauer, David Rasmussen (eds.) *The Final Foucault*. Cambridge: Mit Press, 1988; Julián Sauquillo. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Se cierra esta bibliografía con una referencia detallada de aquellas obras, no relacionadas directamente con la filosofía foucaultiana, que sirvieron de apoyo a nuestra indagación. Se trata de escritos que han permitido vislumbrar, en el desarrollo de la tesis doctoral, diversos alcances y resonancias del pensamiento del autor francés. Nuestro objetivo, con este recurso, era subrayar la cuestión de la actualidad que se juega en la *ética del arte de vivir*. La denominamos «bibliografía secundaria» no por su menor importancia dentro de nuestro trabajo, sino por su posición más periférica con respecto a los textos de o sobre Foucault.

BIBLIOGRAFÍA MICHEL FOUCAULT

1.- Principales obras publicadas.

- *Maladie Mentale et Personnalité.* Paris: Presses Universitaires de France, 1954 (Trad. cast. *Enfermedad Mental y Personalidad.* Barcelona: Paidós, 1999).
- *Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'Age Classique.* Paris: Plon, 1961 (Trad.cast. *Historia de la Locura en la Época Clásica,* 2 vols. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1967).
- *Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Regard Médical.* Paris: Presses Universitaires de France, 1963 (Trad.cast. *El Nacimiento de la Clínica: Una Arqueología de la Mirada Médica.* Madrid: Siglo Veintiuno, 1966).
- *Raymond Roussel.* Paris: Gallimard, 1963 (Trad.cast. *Raymond Roussel.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973).
- *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines* Paris: Gallimard, 1966 (Trad.cast. *Las Palabras y las Cosas: Una Arqueología de las Ciencias Humanas.* México: Siglo Veintiuno, 1968).
- *L'Archéologie du Savoir.* Paris: Gallimard, 1969 (Trad. cast. *La Arqueología del Saber.* México: Siglo Veintiuno, 1970).
- *L' Ordre du Discours.* Paris: Gallimard, 1971 (Trad. cast. *El Orden del Discurso.* Barcelona: Tusquets, 1973).
- *Ceci n'est pas une Pipe.* Montpellier: Fata Morgana, 1973 (Trad. cast. *Esto no es una Pipa.* Barcelona: Anagrama, 1981).
- *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma Mère, ma Soeur et mon Frère. Un Cas de Parricide au XIX Siècle.* Paris: Gallimard-Julliard, 1973 (Trad. cast. *Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi Madre, mi Hermana y mi Hermano.* Barcelona: Tusquets, 1976).
- *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison.* Paris: Gallimard, 1975 (Trad. cast. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión.* México: Siglo Veintiuno, 1976).
- *La Volonté de Savoir. Histoire de la Sexualité, Tome I.* Paris: Gallimard, 1976 (Trad. cast. *Historia de la Sexualidad. Vol.1: La Voluntad de Saber.* México: Siglo Veintiuno, 1977).
- *Herculine Barbin dite Alexina B.* Paris: Gallimard, 1978 (Trad. cast. *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Madrid: Revolución, 1985).
- *Le Désordre des Familles.Lettres de Cachet des Archives de la Bastille.* Paris: Gallimard/Julliard, 1982.

- *L' Usage des Plaisirs. Histoire de la Sexualité, Tome II.* Paris: Gallimard, 1984 (Trad. cast. *Historia de la Sexualidad. Vol.2: El Uso de los Placeres.* México: Siglo Veintiuno, 1986).
- *Le Souci de Soi. Histoire de la Sexualité, Tome III.* Paris: Gallimard, 1984 (Trad. cast. *Historia de la Sexualidad. Vol. 3: La Inquietud de Sí.* México: Siglo Veintiuno, 1987).
- *Resumé des Cours.* Paris: Julliard, 1989.
- *Dits et Écrits. Vol.1: 1954-1969. Vol.2: 1970-1975. Vol.3: 1976-1979. Vol.4:1980-1988.* Paris: Éditions Gallimard, 1994 (Trad. cast. *Obras Esenciales. Vol.1: Entre Filosofía y Literatura. Vol.2: Estrategias de Poder. Vol.3: Estética, Ética y Hermenéutica.* Barcelona: Paidós, 1999).
- *Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France, 1975-1976.* Paris: Seuil/Gallimard, 1997 (Trad. cast. *Defender la Sociedad. Curso del Colegio de Francia. 1975-1976.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999).
- *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975.* Paris: Seuil/Gallimard, 1999 (Trad. cast. *Los Anormales. Curso del Colegio de Francia.1974-1975.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000).
- *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982.* Paris: Seuil/Gallimard, 2001 (Trad. cast. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Colegio de Francia (1981-1982).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002).
- *Pouvoir Psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974.* Paris: Seuil/Gallimard, 2003.

2.- Principales artículos, conferencias y entrevistas

1954

- «Introduction», en: Ludwig Binswanger. *Le Rêve et l'Existence.* Brujas: Desclée de Bromer, 1954.

1957

- «La Psychologie de 1850 à 1950», en: A. Weber, D. Huisman (eds.) *Histoire de la Philosophie Contemporaine, Vol. 2.* Paris, 1957.
- «La Recherche Scientifique et la Psychologie», en: Georges Hahn (ed.) *Des Chercheurs Français s'interrogent. Orientation et Organisation du Travail Scientifique en France.* Paris: Privat/Presses Universitaires de France, 1957.

1961

- «Alexandre Koyré. La Révolution Astronomique. Copernic, Kepler, Borelli». *La Nouvelle Revue Française*, N° 108, Diciembre 1961.
- «La Folie n'existe que dans une Société». Conversación con Jean Paul Weber. *Le Monde*, 22 de Julio de 1961.

1962

- «Introduction», en: Jean-Jacques Rousseau. *Dialogues*. Paris: Armand Colin, 1962.
- «Un Si Cruel Savoir». *Critique*, N° 182, Julio 1962.
- «Dire et Voir chez Raymond Roussel». *Lettre Ouverte*, N° 4, Agosto 1962.
- «Le "Non" du Père». *Critique*, N° 178, Marzo 1962.

1963

- «Préface à la Transgression». *Critique*, N° 195-196: *Hommage à Georges Bataille*, Agosto-Septiembre de 1963 (Trad. cast. «Prefacio a la Transgresión, en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Le Langage a l'Infini». *Tel Quel*, N° 15, Otoño de 1963.
- «Distance, Aspect, Origine». *Critique*, N° 198, Noviembre de 1963.

1964

- «Pourquoi Réedite-t-on l'Oeuvre de Raymond Roussel? Un Précurseur de Notre Littérature Moderne». *Le Monde*, 22 de Agosto de 1964.
- «Le Langage de l'Espace». *Critique*, N° 203, Abril 1964.
- «L'Obligation d'Écrire». *Arts, Lettres, Spectacles, Musique*, 11 de Noviembre de 1964.
- «La Prose d'Actéon». *La Nouvelle Revue française*, n° 135, Marzo 1964 (Trad. cast. «La Prosa de Acteón», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).

1966

- «La Pensée du Dehors». *Critique*, N° 229, Junio de 1966 (Trad. cast. «El Pensamiento del Afuera», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Michel Foucault». Conversación con Madeleine Chapsal. *La Quinzaine Littéraire*, N° 5, 16 de Mayo de 1966 (Trad. cast. «A propósito de Las

Palabras y las Cosas», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991).

1967

- «Sur les Façons d'Écrire l'Histoire». Conversación con Raymond Bellour. *Les Lettres françaises*, 15 de Junio de 1967 (Trad. cast. «Sobre los Modos de Escribir la Historia», en: *El Libro de los Otros*. Barcelona, Anagrama, 1973).
- «Un "Fantastique" de Bibliothèque». *Cahiers de la Compagnie Renaud-Barrault*, nº 59, 1967 (Trad. cast. «La Biblioteca Fantástica», en: Gustav Flaubert. *La tentación de San Antonio*, Madrid: Siruela, 1988).
- «Che Cos'è Lei Professor Foucault?». Conversación con Paolo Caruso. *La Fiera Letteraria*, año XLII, Nº 39, 28 de Septiembre de 1967.
- «Nietzsche, Freud, Marx». Conferencia del año 1964 en el VII Coloquio Filosófico Internacional de Royaumont sobre Nietzsche, en: *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, VI, 1967 (Trad. cast. *Nietzsche, Freud y Marx*. Barcelona: Anagrama, 1972).

1968

- «Foucault Répond à Sartre». Conversación con Jean-Pierre El Kabbach. *La Quinzaine Littéraire*, Nº 46, 1 de Marzo de 1968 (Trad. cast. «Foucault Responde a Sartre», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «Réponse à une Question». *Esprit*, Nº 371, Mayo de 1968 (Trad. cast. «La Función Política del Intelectual. Respuesta a una Cuestión», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «Réponse au Cercle d'Épistémologie». *Cahiers pour l'Analyse*, Nº 9, 1968 (Trad. cast. «Respuesta al Círculo de Epistemología», en: *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970).

1969

- «Qu'est-ce qu'un Auteur?». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Nº63, Julio/Septiembre, 1969 (Trad. cast. «¿Qué es un autor?», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Ariane s'est Pendue». *Le Nouvel Observateur*, 31 de Marzo de 1969 (Trad. cast. «Ariadna se ha colgado», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Medecins, Juges et Sorciers au XVII Siècle». *Medicine de France*, Nº 200, 1969 (Trad. cast. «Médicos, Jueces y Brujos en el Siglo XVII», en: *La Vida de los Hombres Infames*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1990).

- «Conversazione con Michel Foucault». Conversación con Paolo Caruso del año 1967, en: Paolo Caruso. *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. Milán: Mursia, 1969 (Trad. cast. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama, 1969).

1970

- «La Situation de Cuvier dans l'Histoire de la Biologie». *Thalès*, N° 21, Enero/Marzo, 1970 (Trad. cast. «La Situación de Cuvier en la Historia de la Biología», en: *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1991).

- «Theatrum Philosophicum». *Critique*, N° 282, Noviembre 1970 (Trad. cast. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1972).

- «Kyôki to Shakai». Conferencia pronunciada el 29 de septiembre de 1970 en el Instituto Francojaponés de Kyoto, en: *Misuzu*, Diciembre de 1970 (Trad. cast. «La Locura y la Sociedad», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales- Vol.I*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «Desazón, Bungaku, Shakai». Conversación con T.Shimizu y M.Watanabe. *Bungei*, N° 12, Diciembre 1970 (Trad. cast. «Locura, Literatura y Sociedad», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales- Vol.I*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «Sept Propos sur le Septième Ange», en: Jean Brisset. *La Grammaire Logique sivre de la Science de Dieu*. Paris: Claude Tchou, 1970.

1971

- «Vérité et Pouvoir». Conversación con M. Fontana. *L'Arc*, 70, N° especial, 1971 (Trad. cast. «Verdad y Poder», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire», en: Michel Foucault (*Et. Al.*). *Hommage á Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971 (Trad. cast. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-Textos, 1988).

- «Par-Delá le Bien et le Mal». Conversación con los redactores y lectores de la Revista Actuel. *Actuel*, N° 14, Noviembre 1971 (Trad. cast. «Más Allá del Bien y del Mal», en: *Microfísica del Poder*, Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1978).

1972

- «Sur la Justice Populaire: Débat avec les Maos». *Temps Modernes*, N° 310, 1972 (Trad. cast. «Sobre la Justicia Popular: Debate con los Maos», en: *Un Diálogo sobre el Poder*, Madrid: Alianza, 1981).

- «Les Intellectuels et le Pouvoir». Conversación con Gilles Deleuze. *L'Arc*, Nº 49, 1972 (Trad. cast. «Los Intelectuales y el Poder», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).

1973

- «Archeologie Kara Dynastique He». Conversación con S. Hasumi. *Umi*, Marzo de 1973 (Trad. cast. «De la Arqueología a la Dinástica», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «Entretien avec Michel Foucault à propos de l'Enfermement Penitentiaire». *Pro Justitia*, Nº 1, Octubre 1973 (Trad. cast. «A Propósito del Encierro Penitenciario», en: *Un Diálogo sobre el Poder*, Madrid: Alianza, 1988).

- «Gefängnisse und Gefängnisrevolten». Conversación con B. Morawe. *Dokumente: Zeitschrift für Übernationale Zusammenarbeit*. Año 29, Nº 2, Junio 1973 (Trad. cast. «Prisiones y Motines en las Prisiones», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).

1974

- «Human Nature: Justice versus Power». Discusión con Noam Chomsky y Fons Elders, en: Fons Elders (Comp.). *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*. Londres: Souvenir Press, 1974 (Trad. cast. «De la Naturaleza Humana: Justicia contra Poder», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales-Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «A Verdade e as Formas Jurídicas». Conferencias en la Universidad Católica de Río de Janeiro entre el 21 y el 25 de Mayo de 1973. Río de Janeiro: Cuadernos da PUC, Nº 16, Junio 1974 (Trad. cast. «La Verdad y las Formas Jurídicas», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).

1975

- «Pouvoir et Corps». *Quel corps?*, Nº 2, Septiembre/Octubre 1975 (Trad. cast. «Poder, Cuerpo», en: *Microfísica del Poder*, Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1978).

- «Entretien sur la Prison: le Livre et sa Methode». Conversación con JJ. Brochier. *Magazine Litteraire*, Nº 101, Junio 1975 (Trad. cast. «Entrevista sobre la Prisión: el Libro y su Método», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «Hospícios, Sexualidade, Prisões». Conversación con M.Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M. Taffarel-Faerman. *Revista Versus*, Nº 1, Octubre 1975 (Trad. cast. «Asilos, Sexualidad, Prisiones», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Radioscopie de Michel Foucault». Conversación con J. Chancel, 10 de Marzo de 1975. París: Ed. Radio France, 3 de Octubre de 1975.

1976

- «Questions à Michel Foucault sur la Géographie». *Herodote*, Nº 1, Enero-Marzo 1976 (Trad. cast. «Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «La Politique de la Santé au XVIIIe Siècle». *Les Machines à Guérir. Aux Origines de l'Hôpital Moderne: Dossiers et Documents*. Paris: Institut l'Environnement, 1976 (Trad. cast. «La Política de la Salud en el Siglo XVIII», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «¿Crisis de un Modelo de Medicina?». Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, Nº3, Enero-Abril, 1976.
- «L'Occident et la Verité du Sexe». *Le Monde*, 5 de Noviembre de 1976.

1977

- «Le Jeu de Michel Foucault». Conversación con Jacques-Alain Miller y miembros del Département de Psychanalyse de la Universidad de Vincennes. *Revista Ornicar*, Nº 10, Julio de 1977 (Trad. cast. «El Juego de Michel Foucault», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1999).
- «Non au Sexe Roi». Conversación con Bernard-Henri Lévy. *Le Nouvel Observateur*, 12 de Marzo de 1977 (Trad. cast. «No al Sexo Rey», en: *Diálogo sobre el Poder*, Madrid: Alianza, 1981).
- «L'Angoisse de Juger». Conversación con Jean Laplanche y Robert Badinter. *Le Nouvel Observateur*, 30 de Mayo de 1977 (Trad. cast. «La Angustia de Juzgar. Debate sobre la Pena de Muerte», en: *Saber y Verdad*, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «Enfermement, Psychiatrie, Prision: Dialogue avec Michel Foucault et David Cooper». *Change*, Nº 22/23, Octubre 1977; resumido en: *La Quinzaine littéraire*, 16 de Octubre de 1977 (Trad. cast. «Encierro, Psiquiatría, Prisión», en: *Un Diálogo sobre el Poder*, Madrid: Alianza, 1988).

- «Pouvoirs et Stratégies». *Les Révoltes Logiques*, N° 4, invierno 1977 (Trad. cast. «Poderes y Estrategias», en: *Microfísica del Poder*, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1978).
- «Préface», a: Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Anti-Oedipus*, New York: Viking Press, 1977 (Trad. cast. «Prefacio a *El Antiedipo*», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Les Rapports de Pouvoir passent a l’Intérieur des Corps». Conversación con Lucette Finas. *La Quinzaine Littéraire*, N° 247, 1977 (Trad. cast. «Las Relaciones de Poder penetran en los Cuerpos», en: *Microfísica del Poder*, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1978).
- «La Vie des Hommes Infâmes». *Les Cahiers du Chemin*, N° 29, 15 de enero de 1977 (Trad. cast. «La Vida de los Hombres Infames», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «El Nacimiento de la Medicina Social». Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, N°6, Enero-Abril, 1977.
- «Préface», en: M. Debard, J.L. Hennig. *Les Juges Kaki*. París: A. Moreau, 1977.

1978

- «Sei to Kenryoku». Conferencia en la Universidad de Tokio el 20 de abril de 1978. *Gendaishiso*, Julio 1978 (Trad. cast. «Sexualidad y Poder», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales- Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Tetsugaku no Butai». Conversación con Moriaki Watanabe. *Sekai*, Julio 1978 (Trad. cast. «La Escena de la Filosofía», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Dialogue on Power», en: S. Wade (comp.). *Chez Foucault*. Los Ángeles: Circabook, 1978 (Trad. cast. «Diálogo sobre el Poder», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- « Qu’est-ce que la Critique?». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84° année, N° 2, Abril-Junio 1990 (Trad. cast. «Crítica y Aufklärung», en: *Revista de Filosofía Universidad de los Andes*, 8, 1995).
- «La Governamentalità». *Aut-Aut*, N°167-168, Septiembre-Diciembre 1978 (Trad. cast. «La Gubernamentalidad», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales: Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «La Incorporación del Hospital en la Tecnología Moderna». Conferencia de 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, N°10, Mayo-Agosto 1978.
- «Nuevo Orden Interior y Control Social». Intervención en la Universidad de Vincennes, 1978, en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1999.

- «La Vie, l'Experience et la Science» («Georges Canguilhem: Philosopher of Error», en: Georges Canguilhem. *On the Normal and the Pathological*. Boston: Dordrecht Reidel, 1978). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90^o Année, N^o 1, Enero-Marzo de 1985 (Trad. cast.«Georges Canguilhem: Filósofo del Error», en: Ramón Maiz (Comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987).
- «Gendai no Kenryoku wo Tou». Conferencia pronunciada en Tokio el 27 de abril de 1978. *Asahi Jaanaru*, 2 de Junio de 1978 (Trad. cast. «La Filosofía Analítica de la Política», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Le Gai Savoir». Conversación con Jean Le Bitoux, 10 de julio de 1978. *La Revue h.*, N^o 2, otoño 1996.
- «Conversation sans Complexes avec le Philosophe qui Analyse les “Structures du Pouvoir”». Conversación con J. Bauer. *Playmen*, año 12, N^o 10, Octubre de 1978.

1979

- «Inutile de se Soulever? *Le Monde*, 11 de Mayo de 1979 (Trad. cast. «Es inútil sublevarse?», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales: Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of "Political Reason"». Lección del 10 y 16 de octubre de 1979, en la Universidad de Stanford. *Le Débat*, N^o 41, Septiembre-Noviembre 1986 (Trad. cast. «Omnes et Singulatim. Hacia una Crítica de la Razón Política», en: *La Vida de los Hombres Infames*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1990).
- «Pour una Morale de l'Inconfort. L'Eure des Ruptures». *Le Nouvel Observateur*, 23 de Abril de 1979.
- «Un Plaisir si Simple». *Gai Pied*, N^o 1, Abril, 1979.
- «Power and Norm: Notes», en: Meghan Morris, Paul Patton (Ed.) *Michel Foucault: Power, Truth, and Strategy*. Sidney: Feral Publications, 1979 (Trad. cast.«El Poder y la Norma», en: Ramón Maiz (Comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987).

1980

- «Débat avec Michel Foucault. Table Ronde du 20 Mai 1978», en Michelle Perrot (Ed.). *L'Impossible Prison*. Paris: Seuil, 1980.
- «Le Philosophe Masqué». Texto anónimo, conversación con Christian Delacampagne. *Le Monde*, 6 de Abril de 1980 (Trad. cast. «El Filósofo Enmascarado», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales: Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «Le Vrai Sexe». Prefacio a la edición americana de *Herculine Barbin, dite Alexina B. Arcadie*, Nº 27, Noviembre 1980 (Trad. cast. «El Sexo Verdadero», en: *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid: Revolución, 1985).

1981

- «De l'Amitié comme Mode de Vie». Conversación con René de Ceccotty, Jean Danet y Jean Le Bitoux. *Gai Pied*, Nº 25, Abril 1981.
- «As Malhas do Poder». Conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía en el año 1976. *Barbárie*, Nº 4, verano de 1981; *Barbárie*, Nº 5, verano de 1982 (Trad. cast. «Las Mallas del Poder», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Sexuality and Solitude». *London Review of Books*, Vol. III, Nº 9, 21 de Mayo-5 de Junio 1981 (Trad. cast. «Sexualidad y Soledad», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Colloqui con Foucault». Conversación con Duccio Trombadori. Salerno, 1981.
- «Est-il donc Important de Penser?». Conversación con Didier Eribon. *Libération*, Nº 15, 30-31 de Mayo de 1981.

1982

- «Le Combat de la Chasteté». *Communications*, Nº 35, Mayo 1982 (Trad. cast. «El Combate de la Castidad», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «The Subject and Power», en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982 (Trad. cast. «El Sujeto y el Poder», en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1988).
- «Technologies of the Self». Conferencias en la Universidad de Vermont, Octubre de 1982, en: P. Hutton, H. Gutman y L. Martín (Comps.). *Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault. 1982*. Amherst: University of Massachussets Press, 1988 (Trad. cast. *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1990).
- «Truth, Power, Self». Conversación con Rux Martin en 1982, en: P. Hutton, H. Gutman y L. Martín (Comps.). *Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault. 1982*. Amherst: University of Massachussets Press, 1988 (Trad. cast. «Verdad, Individuo y Poder», en: *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1996).

- «Sexual Choice, Sexual Act». Conversación con James O'Higgins. *Salgamundi*, Nº 58-59: *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, invierno 1982.
- «The Social Triumph of the Sexual Will». Conversación con G. Barbedette, 20 Octubre de 1981. *Christopher Street*, Vol. 6, Nº 4, Mayo de 1982.

1983

- «L'écriture de Soi». *Corps Ecrit*, Nº 5, 1983 (Trad. cast. «La Escritura de Sí», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Un Système Fini face a une Demande Infinie». Conversación con Robert Bono, en: *Securité Sociale. L'Enjeu*, Paris: Editions Syros, 1983 (Trad. cast. «Seguridad Social: un Sistema Finito frente a una Demanda Infinita», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress». Conversación con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983 (2ª edic.). (Trad. cast. «Sobre la Genealogía de la Ética», en: Tomás Abraham (Ed.) *Foucault y la Ética*. Buenos Aires: Biblos, 1988).
- «Structuralisme et Post-structuralisme: Remise en Perspective». Conversación con Gérard Raulet, Mayo 1982. *Telos*, Vol. XVI, Nº 55, primavera de 1983 (Trad. cast. «Estructuralismo y Postestructuralismo», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Barcelona, Paidós, 1999).
- «Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins». *Ethos*, Nº2, Vol.1, otoño 1983.
- «Fearless Speech». Seminario dictado en la Universidad de Berkeley, Octubre- Noviembre de 1983. Editado por Joseph Pearson. Los Ángeles: Semiotext(e), 2001 (Trad. cast. «Coraje y Verdad», en: Tomás Abraham (pres.) *El Último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003; Michel Foucault. «Discurso y Verdad en la Antigua Grecia». Barcelona: Paidós, 2004).

1984

- «Des Espaces Autres». Conferencia pronunciada el 14 de Marzo de 1967. *Architecture, Mouvement, Continuité*, Nº 5, Octubre de 1984 (Trad. cast. «Espacios Diferentes», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «L'Éthique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté». Conversación con Helmut Becker, Raúl Fornet-Betancourt y Alfred Gomez-Müller, 20 de

- Enero de 1984. *Concordia: Revista Internacional de Filosofía*, N° 6, 1984 (Trad. cast. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Foucault». Escrito bajo el seudónimo de Maurice Florence, en: Denis Huisman(Comp.) *Dictionnaire des Philosophes*. Paris: PUF, 1984 (Trad. cast. «Foucault», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999).
 - «Polemics, Politics, and Problematizations». Conversación con Paul Rabinow y Thomas Zummer, Mayo 1984, en: Paul Rabinow (Ed). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1986 (Trad. cast. «Polémica, Política y Problematizaciones», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999).
 - «Le Souci de la Vérité». Conversación con François Ewald. *Magazine Littéraire*, N° 207, 1984 (Trad. cast. «El Cuidado de la Verdad», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999).
 - «Une Esthétique de l'Existence: Faire de sa Vie une Oeuvre d'Art». Conversación con Alessandro Fontana. *Le Monde*, 15 de julio de 1984.
 - «What is Enlightenment?», en: Paul Rabinow (Ed.) *The Foucault Reader*. Nueva York: Pantheon Books, 1984 (Trad. cast. «¿Qué es la Ilustración?», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales- Vol.III*. Barcelona: Paidós, 1999).
 - «Le Retour de la Morale». Conversación con Gilles Barbedette y André Scala. *Les Nouvelles Littéraires*, N°2.937, 28 de Junio-5 de Julio 1984 (Trad. cast. «El Retorno de la Moral», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Barcelona: Paidós, 1999).
 - «La Fobie d'État». *Libération*, 30 de Junio-1 de Julio 1984 (Trad. cast. «La Fobia al Estado», en: *La Vida de los Hombres Infames*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1990).
 - «Un Cours Inédit: Qu'est-ce que les Lumières?» Resumen del curso del 5 de enero de 1983 en el Collège de France. *Magazine Littéraire*, N° 207, Mayo 1984 (Trad. cast. «¿Qué es la Ilustración? (Curso Inédito)», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991).
 - «Sex, Power and the Politics of Identity». Conversación con B. Gallagher y A. Wilson. *The Advocate*, N° 400, 7 de Agosto 1984 (Trad. cast. «Sexo, Poder y Política de la Identidad», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Barcelona: Paidós, 1999).
 - «Face aux Gouvernements les Droits de l'Homme». Texto leído en Ginebra en 1981. *Libération*, 30 Junio-1 Julio 1984.
 - «Politics and Ethics: An Interview». Conversación con Paul Rabinow, Charles Taylor, Richard Rorty, Leo Lowenthal y Martín Jay, Abril 1983, en: Paul Rabinow (Ed.) *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*. New York: Panteon Books, 1984.

- «Archaelogy of a Passion». Conversación con C.Ruas, 15 de septiembre de 1983, en: Michel Foucault. *Raymond Roussel, Death and the Labyrinth*. New York: Doubleday, 1984.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE MICHEL FOUCAULT

- ABRAHAM, T. *Los Senderos de Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.
- *Foucault y la Ética*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
 - *Pensadores Bajos: Sartre, Foucault, Deleuze*. Buenos Aires: Catálogos, 1987.
- ABRAHAM, T. (pres.) *El Último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.
- ÁLVAREZ-URÍA, F. «Capitalismo y Subjetividad. La Teoría Política y Social de Michel Foucault», en: Pablo López, Jacobo Muñoz (eds.). *La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo Político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- ÁLVAREZ-URÍA, F; VARELA, J. *La Crisis de los Paradigmas Sociológicos: El Papel de la Teoría de Michel Foucault*. Valencia: Cuadernos, 1994.
- *Genealogía y Sociología*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1998.
- ÁLVAREZ YÁGUEZ, J. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995.
- AMIOT, M. (et. al.) *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970.
- ARIÉS, PH; BEJÍN, A; FOUCAULT, M. *Sexualidades Occidentales*. Barcelona: Paidós, 1991.
- ARTIÈRES, PH; DA SILVA, E (dirs.). *Michel Foucault et la Médecine : Lectures et Usages*. París : Kimé, 2001.
- BALL, SJ (comp.). *Foucault y la Educación. Disciplinas y Saber*. A Coruña: Morata, 1993.
- BARTHES, R. «Savoir et Folie». *Critique*, N° 174, Noviembre 1961.
- BAUDRILLARD, J. *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- BEER, D. *Michel Foucault: Form and Power*. Oxford: University of Oxford, European Humanities Research Centre, 2002.
- BERMÚDEZ I ROSES, JA. *Foucault, un Il-lustrat Radical?*. Valencia: Universidad de Valencia, 2003.
- BERNAUER, J. «Más Allá de la Vida y de la Muerte: Foucault y la Ética después de Auschwitz», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- BLANCHOT, M. *Michel Foucault: Tal y Como Yo lo Imagino*. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- BOYNE, R. *Foucault and Derrida : the Other Side of Reason*. London: Unwin Hyman, 1990.

- BRATICH, J; PACKER, J; McCARTHY, C (eds.). *Foucault, Cultural Studies, and Governmentality*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- BURKE, S. *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- BUTLER, J. «Foucault, Herculine e a Política da Descontinuidade Sexual», en: Judith Butler. *Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão de Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CANGUILHEM, G. «Sur l'Histoire de la Folie en tant qu'Événement». *Le Débat*, N° 41, Septiembre-Noviembre de 1986.
- CANO, G. «Nietzsche y Foucault: La Exploración Genealógica como Condición de Posibilidad de Nueva Historia», en: *Revista de Filosofía Anábasis*, Año III, N°4, 1996.
- «El Teatro de la Verdad. Sujeto y Poder en Nietzsche y Foucault», en: Pablo López, Jacobo Muñoz (eds.). *La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo Político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- CARUSO, P. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama, 1969.
- CASTRO, E. *Pensar a Foucault: Interrogantes de la Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- CASTRO, R. «Biopoder y Nuevas Formas de Subjetividad», en: Manuel Alcántara (ed.) *Política en América Latina*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.
- «El Poder sobre la Vida o la Muerte a la Vuelta de la Esquina». *Revista El Rapto de Europa*, N° 4, Mayo 2004.
- CORVEZ, M. *Los Estructuralistas: Foucault, Lacan, Lévi-Strauss, Althusser y otros*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.
- COUZENS, D. (comp.) *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- CHÁTELET, F. «L'Homme, ce Narcisse Incertain». *La Quinzaine Littéraire*, 2, 1966.
- CHEVALLEY, C. «Réinventer la Sexualité: Remarques sur les Derniers Écrits de Michel Foucault». *Revista de Filosofía - Universidad Complutense de Madrid*, Vol. 27, N° 1, 2002.
- DAVIDSON, A. «Arqueología, Genealogía, Ética», en: David Couzens (comp.) *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- DÁVILA, J. «Una Exégesis del Texto “¿Qué es la Ilustración?” como Testamento Intelectual de M. Foucault», en: Jorge Dávila. *Literatura y Conocimiento*. Mérida: Ediciones de la Universidad de Los Andes, 1999.
- DE LA HIGUERA, J. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*. Granada: Comares, 1999.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995.

- «¿Qué es un Dispositivo?», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
 - «Post-scriptum sobre las Sociedades de Control», en: Gilles Deleuze. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995
 - «La Vida como Obra de Arte», en: Gilles Deleuze. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995
 - «Un Retrato de Foucault», en: Gilles Deleuze. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995
 - «Hender las cosas, Hender las Palabras», en: Gilles Deleuze. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995
- DELRUELLE, E. *Métamorphoses du Sujet: l'Éthique Philosophique de Socrate à Foucault*. Bruxelles: De Boeck Université, 2004.
- DERRIDA, J. «"Il Faut Bien Manger" ou le Calcul du Sujet». *Cahiers Confrontation*, N°20, Invierno 1989.
- «Cogito e Historia de la Locura», en: *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- DESCOMBES, V. *Lo Mismo y lo Otro*. Madrid: Cátedra, 1982.
- DÍAZ, E. *La Filosofía de Michel de Foucault*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- DONNELLY, M. «Sobre los Diversos Usos de la Noción de Biopoder», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1988.
- «¿Qué es la Madurez? Habermas y Foucault acerca de "Qué es el Iluminismo"», en: David Couzens (comp.) *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- ELDEN, S. *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of Spatial History*. New York: Continuum, 2001.
- ERIBON, D. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1992.
- *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Barcelona: Anagrama, 2001.
 - *Michel Foucault y sus Contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
 - (pres.) *El Infrecuente Michel Foucault: Renovación del Pensamiento Crítico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2004.
- EWALD, F. «Un Poder sin un Afuera», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- FERNÁNDEZ AGIS, D. *Después de Foucault : Ética y Política en los Confines de la Modernidad*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1995.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. *Sin Vigilancia y Sin Castigo: Una Discusión con Michel Foucault*. Madrid: Libertarias, 1992.

- FREIRE COSTA, J. «Foucault e a Terapéutica dos Prazeres». *Ágora*, N° 1, Enero- Junio 1999.
- «O Sujeito em Foucault: Estética da Existência ou Experimento Moral?». *Tempo Social*. Revista de Sociología de la Universidad de Sao Paulo, Vol. 7, N° 1-2, Octubre 1995.
- GABILONDO, Á. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- «Monstruos y Fósiles: Diferencia e Identidad en Michel Foucault». *La Balsa de la Medusa*, 4, Otoño de 1987.
 - «El Final de la Escritura y el Final de la Modernidad». *E. R. Revista de Filosofía*, 4, Mayo de 1987.
 - «Introducción», en: Michel Foucault. *De Lenguaje y Literatura*. Barcelona: Paidós, 1996.
 - «Introducción», en: Michel Foucault. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2004.
- GAUNA, A. *El Proyecto Político de Michel Foucault: Estrategias para la Cultura Venezolana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2001.
- GLÜCKSMANN, A. «El Nihilismo de Michel Foucault», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*et. al.*). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- GÓMEZ PARDO, R. «La Problemática Ética en la Obra de Michel Foucault». *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, N° 87-88, Abril 1992.
- GROS, F. «Situación del Curso (1982)», en: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- *Michel Foucault*. Paris : Presses Universitaires de France, 1996.
 - (coord..) *Foucault: le Courage de la Verite*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- GROS, F; DÁVILA, J. *Michel Foucault, Lector de Kant*. Mérida: Centro de Publicaciones de la Universidad de los Andes, 1997.
- GUEDEZ, A. *Lo Racional y lo Irracional. Introducción al Pensamiento de Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 1976.
- HABERMAS, J. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- «Con la Flecha en el Corazón de la Actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: “Was ist Aufklärung?”», en: Ramón Máiz (comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
- HACKING, I. «Mejora de Uno Mismo», en: David Couzens (comp.) *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- HADOT, P. «Reflexiones sobre la Noción de Cultivo de Sí Mismo», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*et al.*). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.

- *Philosophy as Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. New York: Blackwell, 1995.
- HALPERIN, D. *San Foucault*. Buenos Aires: Ediciones Literales, 2004.
- HOPENHAYN, M. *Después del Nihilismo: De Nietzsche a Foucault*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1997.
- HOY, D. (comp.) *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- HUISMAN, D (comp.) *Dictionnaire des Philosophes*. París: PUF, 1984, t.1.
- HURTADO VALERO, P. *Michel Foucault: un Proyecto de Ontología Histórica*. Málaga: Ágora, 1994.
- JALÓN, M. *El Laboratorio de Foucault: Descifrar y Ordenar*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- JARA, J. «De Nietzsche a Foucault, Un Peligroso Tal Vez». *Revista de Filosofía - Departamento de Filosofía, Universidad de Chile*, LV-LVI, 2000.
- JARAUTA, F. *La Filosofía y su Otro*. Valencia: Pre-Textos, 1979.
- KELLY, M (ed.). *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. London: MIT Press, 1998.
- KENDALL, G. *Using Foucault's Methods*. London: SAGE, 2000.
- KURZWEIL, E. *Michel Foucault: Acabar la Era del Hombre*. Valencia: Teorema, 1979.
- LANCEROS, P. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996.
- LARRAURI, M. *Anarqueología: Teoría de la Verdad en Michel Foucault*. Valencia: Ediciones Episteme, 1999.
- LE BLANC, G; TERREL, J (dirs.). *Foucault au Collège de France: un Itinéraire*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.
- LE BLANC, J. *L'Archeologie du Savoir de Michel Foucault pour Penser le Corps Sexue Autrement*. Paris: Harmattan, 2004.
- LEBRUN, G. «Nota sobre la Fenomenología contenida en *Las Palabras y las Cosas*», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- LECLERCQ, S. *L'Abécédaire de Michel Foucault*. Paris: Vrin, 2004.
- LECOURT, D. *Para una Crítica de la Epistemología*. México: Siglo XXI, 1973.
- «Sur l'Archéologie du Savoir». *La Pensée*, 152, 1970.
 - (et. al.) *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1993.
- LÓPEZ, C. «Aproximación a la Cuestión del Sí Mismo en el Pensamiento Foucaultiano». *Revista Agora*, Vol 17, Nº 1, 1998.
- LÓPEZ; P; MUÑOZ, J. (eds.) *La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo Político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- MACEY, D. *Las Vidas de Michel Foucault*. Madrid: Cátedra, 1995.
- MACHEREY, P. «Sobre una Historia Natural de las Normas», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.

- «Foucault: Ethique et Subjectivité». *Autrement*, N° 102, Noviembre 1988.
- MAIZ, R (comp) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
- «Sujeción/Subjetivación: Analítica del Poder y Genealogía del Individuo Moderno en Michel Foucault», en: Ramón Máiz (comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
- MARI, E. *La Problemática de Jeremy Bentham y Michel Foucault*. Buenos Aires: Hachette, 1983.
- MARTÍNEZ, FJ. *Las Ontologías de Michel Foucault*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 1995.
- McWORTHER, L. *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization*. Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- MERQUIOR, JG. *Foucault o el Nihilismo de la Cátedra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- MICIELI, C. *Foucault y la Fenomenología : Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires : Biblos, 2003.
- MILLER, J. *La Pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1995.
- MILLS, S. *Michel Foucault*. New York: Routledge, 2003.
- MOREY, M. *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus, 1983.
- «Sobre el Estilo Filosófico de Michel Foucault: Una Crítica de lo Normal», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- «La Cuestión del Método», en: Michel Foucault. *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1996.
- «“Erase una vez..”: Michel Foucault y el Problema del Sentido de la Historia», en: Ramón Máiz (comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
- MOSS, J. (ed.) *The Later Foucault*. Londres: Sage, 1998.
- MURILLO, S. *El Discurso de Foucault: Estado, Locura y Anormalidad en la Construcción del Individuo Moderno*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1996.
- NILSON, H. *Michel Foucault and the Games of Truth*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- O' LEARY, T. *Foucault: the Art of Ethics*. New York : Continuum, 2002.
- OLIVEIRA, N. *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*. New York: Nova Science Publishers, 2003.
- ORTEGA, F. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- «Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade», en: Benilton Becerra Jr, Carlos Alberto Plastino (org.). *Corpo, Afeto, Linguagem*. Rio de Janeiro: Ríos Ambiciosos, 2001.

- «Da Ascese à Bio-ascese», en: Margareth Rago, Luiz Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- PAPONI, M. *Michel Foucault: Historia, Problematización del Presente*. Buenos Aires: Biblos, 1997.
- PARDO, JL. «Máquinas y Componentas: La Filosofía Política de Deleuze y Foucault», en: Pablo López, Jacobo Muñoz (eds.). *La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo Político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- PÉREZ SOTO, C. *Adversus Foucault, Laclau, Bataille, Benjamin*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS, Centro de Investigaciones Sociales, 1997.
- PIZZORNO, A. «Foucault y la Concepción Liberal del Individuo», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*et. al.*). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- POPKEWITZ, T; BRENNAN, M (comp.) *El Desafío de Foucault: Discurso, Conocimiento y Poder en la Educación*. Barcelona : Pomares-Corredor, 2000.
- POSTER, M. *Foucault, Marxismo e Historia*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- PROCACCI, G. «Il Governo del Sociale», en: *Effetto Foucault*. Milan: Feltrinelli, 1986.
- QUEVEDO, A. *De Foucault a Derrida, pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- RABINOW, P (ed.) *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*. New York: Panteon Books, 1984.
- RAGO, M; LACERDA ORLANDI, L; VEIGA-NETO, A (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. Río de Janeiro: DP&A, 2002.
- RAJAN, T. *Deconstruction and the Reminders of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- RAJCHMAN, J. «Foucault: la Ética y la Obra», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*et. al.*). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- *La Liberté de Savoir*. París: PUF, 1987.
- RANSOM, JS. *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity*. Durham: Duke University Press, 1997.
- RASSAM, J. *Michel Foucault: Las Palabras y las Cosas*. Madrid: Magisterio Español, 1978.
- REVEL, Ja. «Foucault et les Historiens». *Magazine Littéraire*, N° 101, Junio de 1975.
- REVEL, Ju. *Le Vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses, 2002.
- ROCHLITZ, R. «Estética de la Existencia. Moral Posconvencional y Teoría del Poder», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*et al.*) *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- RODRÍGUEZ, RM: *Foucault y la Genealogía de los Sexos*. Barcelona: Anthropos, 1999.

- ROJAS OSORIO, C. *Foucault y el Pensamiento Contemporáneo*. Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995.
- RORTY, R. «Identidad, Moral y Autonomía», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- ROUDINESCO, E (et. al.) *Pensar la Locura: Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 1996.
- ROVATTI, P (ed.). *Effetto Foucault*. Milan: Feltrinelli, 1986.
- SÁNCHEZ, M. *Foucault: la Revolución Imposible*. San Juan, Argentina: Universidad de San Juan, 1997.
- SARTRE, JP. «Jean Paul Sartre Répond». *L'Arc*, N° 30, 1966.
- SAUQUILLO, J. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- SCHMID, W. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir: La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- SCHULD, J. *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.
- SCHÜRMAN, R. «Se Constituer Soi-Même comme Sujet Anarchique». *Les Études Philosophiques*, Octubre-Diciembre 1986.
- SERRANO, A. *Michel Foucault. Sujeto, Derecho, Poder*. Zaragoza: Secretariado de Publicaciones Universidad de Zaragoza, 1986.
- SHAPIRO, G. *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- SMART, B. *Michel Foucault*. New York: Routledge, 2002.
- STROZIER, R. *Foucault, Subjectivity and Identity: Historical Constructions of Subject and Self*. Detroit: Wayne State University Press, 2002.
- TAYLOR, C. «Foucault, la Liberté, la Verité», en: *Michel Foucault. Lectures Critiques*. Bruxelles: Éditions Universitaires, 1989.
- TRIGO, B (ed.). *Foucault and Latin America: Appropriations and Deployments of Discursive Analysis*. New York: Routledge, 2002.
- VÁZQUEZ, F. «La Construcción del Sujeto Deseante: Confesión y Técnicas de Subjetividad», en: Pablo López, Jacobo Muñoz (eds.). *La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo Político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- «Cómo Hacer Cosas con Foucault». *Revista de Filosofía ER*, Sevilla, 28, 2000.
- *Foucault y los Historiadores*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1988.
- *Foucault*. Barcelona: Montesinos, 1994.
- VV.AA. *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- VV.AA. *Anabasis*. Revista de Filosofía, Madrid, N° 9, 1996.
- VEYNE, P. *Cómo se Escribe la Historia: Foucault Revoluciona la Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

- «Foucault y la Superación (o Remate) del Nihilismo», en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.) *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- «El Último Foucault y su Moral», en: *Anabasis*. Revista de Filosofía, Madrid, Nº 9, 1996.

WAHL, F. *¿Qué es lo que es el Estructuralismo?*. Buenos Aires: Losada, 1975.

WUTHNOW, R (et. al.). *Análisis Cultural. El Trabajo de Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*. Buenos Aires: Paidós, 1984.

ZARKA, Y. *Figures du Pouvoir: Études de Philosophie Politique de Machiavel à Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- ÁLVAREZ URÍA, F; VARELA, J. *Arqueología de la Escuela*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991.
- ARIÉS, PH; DUBY, G (dir.). *Historia de la Vida Privada. T.1: Imperio Romano y Antigüedad Tardía. T.2: La Alta Edad Media. T.3: Poder Privado y Poder Público en la Europa Feudal*. Madrid: Taurus, 1989.
- BAUMAN, Z. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 1997.
- *La Globalización. Consecuencias Humanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- BECERRA JR, B; PLASTINO, CA (org.) *Corpo, Afeto, Linguagem*. Río de Janeiro: Ríos Ambiciosos, 2001.
- BERMAN, M. *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire*. Madrid: Siglo XXI, 1988.
- BLANCHOT, M. *El Espacio Literario*. Barcelona: Paidós, 1992.
- BOSWELL, J. *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*. Barcelona: Muchnik Editores, 1997.
- CASIANO. *Instituciones Cenobíticas*. Madrid: Rialp, 1957.
- CASTEL, R. «De la Peligrosidad al Riesgo» *Actes de Recherche en Sciences Sociales*, Nº 46, 1983.
- CASTRO, I. «Según Deleuze: Una Cuestión Preliminar a todo Acercamiento posible a la Obra de Arte». *Revista de Artes para Internet: Art-Es*, febrero 2004.
- DEBORD, G. *La Sociedad del Espectáculo*. Valencia: Pre-Textos, 1999.
- DELEUZE, G. *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona: Paidós, 1987.
- *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1980.
- DELUMEAU, J. *La Confesión y el Perdón: Las Dificultades de la Confesión, Siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- *El Miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una Ciudad Sitiada*. Madrid: Taurus, 2002.
 - *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. París: Presses Universitaires de France, 1971.
- DONZELOT, J. *La Policía de las Familias*. Valencia: Pre-Textos, 1990.
- ECO, U. *La Estructura Ausente. Introducción a la Semiótica*. Barcelona: Lumen, 1978.
- HARDT, M; NEGRI, A. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2002.

- GABILONDO, Á (*et. al.*) *Filosofía y Poesía*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, 1994.
- *Menos que Palabras*. Madrid: Alianza, 1999.
 - *La Vuelta del Otro: Diferencia, Identidad y Alteridad*. Madrid: Trotta, 2001.
- GIDDENS, A. *La Transformación de la Intimidad: Sexualidad, Amor y Erotismo en las Sociedades Modernas*. Madrid: Cátedra, 1995.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. E. *Lévinas: Humanismo y Ética* Madrid: Editorial Cincel, 1988.
- «Humanismo Fantástico. La Conjunción Hermenéutica de Ética y Estética en la Obra de Fray Luis de León», en: Chantal Maillard, Luis E. De Santiago Guervós (eds.) *Estética y Hermenéutica*. Suplemento 4, *Revista Interdisciplinaria de Filosofía: Contrastes*, año 1999.
- HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. París: Études Augustiniennes, 1987.
- HORKHEIMER, M; ADORNO, T. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie Structurale*. París: Plon, 1974.
- *Mythologiques I*. París: Plon, 1964.
- LÉVINAS, E. *Humanismo del Otro Hombre*. Madrid: Editorial Caparrós, 1993.
- LIFTON, R. *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*. Nueva York: Basic Books, 1986.
- NIETZSCHE, F. *Así Hablaba Zaratustra*. Madrid: EDAF, 1968.
- *Aurora. Pensamientos sobre los Prejuicios Morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
 - *La Ciencia Jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
 - *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
 - *Más Allá del Bien y del Mal*. Madrid: Edaf, 1968.
- MÂLE, E. *L'Art Religieux de la Fin du Moyen Age en France*. París: Armand Colin, 1995.
- MÜLLER, D. «L'Accueil de l'Autre et le Souci de Soi». *Revue de Théologie et de Philosophie*, 123, 1991.
- ONFRAY, M. *Teoría del Cuerpo Enamorado*. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- *La Sculpture de Soi. La Morale Esthétique*. París: Grasset, 1993.
- ORTEGA, F. *Genealogias da Amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002
- OYARZÚN, P. *El Dedo de Diógenes. La Anécdota en Filosofía*. Santiago de Chile: Dolmen, 1996.
- PARDO, JL. *Las Formas de la Exterioridad*. Valencia: Pre-Textos, 1992.
- «Espectros del 68. Prólogo a *La Sociedad del Espectáculo*», en: Guy Debord. *La Sociedad del Espectáculo*. Valencia: Pre-Textos, 1999.
- PIAGET, J. *Le Structuralisme*. París: PUF, 1974.

- RABINOW, P. «Artificialidade e Iluminismo: da Sociobiologia à Biosociabilidade», en: *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- RORTY, R. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- VATTIMO, G. *El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Postmoderna*. Barcelona: Paidós, 1986.
- VÁZQUEZ, F; MORENO MENGÍBAR, A. *Poder y Prostitución en Sevilla (Siglos XIV al XX)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998.
- *Sexo y Razón. Una Genealogía de la Moral Sexual en España*. Madrid: Akal, 1997.
- VERNANT, JP. *L'Individu, la Mort, l'Amour: Soi-Même et l'Autre en Grèce Ancienne*. París: Gallimard, 1989.

Rodrigo Castro Orellana
Galiza, 20 de Agosto de 2004.

