

Michel Foucault 30 años consiste en la recopilación de más de una docena de artículos, productos de investigación, presentados en el marco de un congreso internacional organizado en Barranquilla por la Universidad del Atlántico y la Universidad de Paris 8 Vincennes Saint-Denis mediante un convenio interinstitucional. Los autores, docentes investigadores y estudiantes de maestría y doctorado, provienen de Francia y de varios países de América Latina. Los capítulos aquí consignados han sido guiados por tres ejes, pensamiento del filósofo francés —gubernamentalidad, subjetivaciones y trabajos de sí— buscando responder a la pregunta ¿Qué podemos hacer con el pensamiento de Michel Foucault hoy? Estos trabajos consisten en una exégesis de la obra foucaultiana, “aplicaciones” contextualizadas a partir de postulados foucaultianos y tareas para estos tiempos que corren. El total se presenta organizado a partir de las nociones de poder y exclusión, neoliberalismo, justicia, tortura; sujeto, sujeción, subjetivación; educación, cine, escritura ensayística. En una atmósfera de “pesimismo alegre”, se abordan aquí algunos conceptos que renuevan de alguna manera el trabajo crítico contemporáneo que se ha hecho a partir del autor.



UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO

ISBN 978-958-5525-83-2



9 789585 525832 >

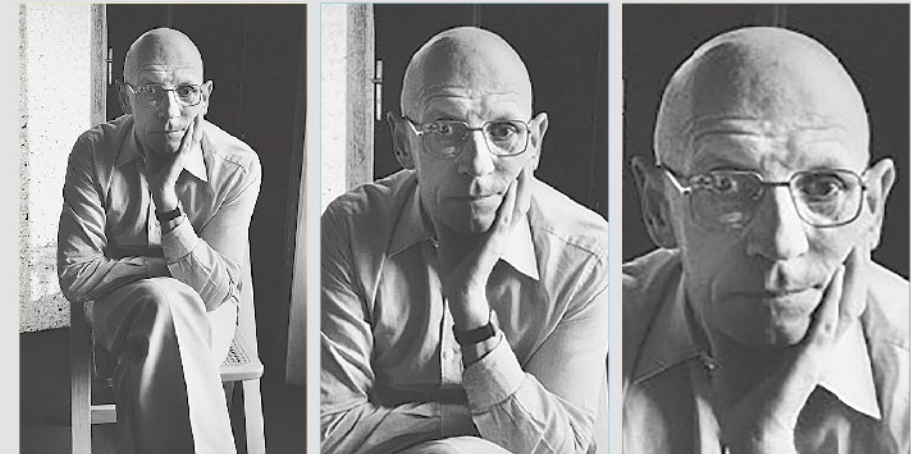
Compiladores / editores: **Alfonso Rodríguez Manzano - Luz María Lozano Suárez**

MICHEL FOUCAULT 30 AÑOS

Patrice Vermeren - Luz María Lozano Suárez - Marie Cuillerai
Luis Daniel Pico Páez - Mariela Cecilia Ávila - Fidel Negrete Estrada
Lucas Andrés Restrepo Orrego - Tuillang Yuing Alfaro - Senda Sferco
Gina Jihoana Celia Córdoba - Rodolfo Wenger Calvo
Alfonso Rodríguez Manzano - Víctor Florián B. - Numas Armando Gil Oliveira

Compiladores / editores:

Alfonso Rodríguez Manzano - Luz María Lozano Suárez



MICHEL FOUCAULT

30 AÑOS

Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de Sí



Sello Editorial
UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO

UNIVERSITÉ
PARIS8
VINCENNES-SAINT-DENIS



UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO



MICHEL FOUCAULT

3 0 A Ñ O S

Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de Sí

Patrice Vermeren - Luz María Lozano Suárez - Marie Cuillerai
Luis Daniel Pico Páez - Mariela Cecilia Ávila - Fidel Negrete Estrada
Lucas Andrés Restrepo Orrego - Tuillang Yuing Alfaro - Senda Sferco
Gina Jihoana Celia Córdoba - Rodolfo Wenger Calvo
Alfonso Rodríguez Manzano - Víctor Florián B. - Numas Armando Gil Oliveira

Compiladores / editores:

Alfonso Rodríguez Manzano - Luz María Lozano Suárez



Sello Editorial
UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO

Catalogación en la publicación. Universidad del Atlántico.
Departamento de Bibliotecas
Michael Foucault 30 años: Gubernamentalidad,
Subjetivaciones, Escrituras de Sí / Compilado por, Alfonso
Rodríguez Manzano y Luz Marina Lozano Suárez. – 1ª ed. -
Barranquilla: Sello Editorial Universidad del Atlántico, 2018.
194 páginas.
Incluye referencias bibliográficas.
ISBN 978-958-5525-83-2
1. Filosofía francesa – Siglo XX – Investigación. 2. Michael
Foucault (1926-1984) – Crítica

Michel Foucault 30 años:

Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí

Autoría: Patrice Vermeren - Luz María Lozano Suárez - Marie Cuillerai - Luis
Daniel Pico Páez - Mariela Cecilia Ávila - Fidel Negrete Estrada - Lucas
Andrés Restrepo Orrego - Tuillang Yuing Alfaro - Senda Sferco - Gina Jihoana
Celia Córdoba - Rodolfo Wenger Calvo - Alfonso Rodríguez Manzano - Víctor
Florián B. - Numas Armando Gil Olivera
Compiladores y Editores: Luz María Lozano Suárez • Alfonso Rodríguez Manzano

© Universidad del Atlántico, 2018

Edición:

Sello Editorial Universidad del Atlántico
Km 7 Vía Puerto Colombia (Atlántico)
www.uniatlantico.edu.co
publicaciones@mail.uniatlantico.edu.co

Université Paris 8
2rue de la liberté-93526
Saint-Denis
Univ-paris8.fr

Producción editorial e Impresión:

Calidad Gráfica S.A.
Av. Circunvalar Calle 110 No. 6QSN-522
PBX: 336 8000
lsalcedo@calidadgrafica.com.co
Barranquilla, Colombia

Tiraje: 200 Ejemplares
Barranquilla (Colombia), 2018

Nota legal: Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su
transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros
medios conocidos o por conocerse) sin autorización previa y por escrito de los titulares de los derechos
patrimoniales. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.
La responsabilidad del contenido de este texto corresponde a sus autores.
Depósito legal según Ley 44 de 1993, Decreto 460 del 16 de marzo de 1995, Decreto 2150 de 1995 y
Decreto 358 de 2000.

Cómo citar este libro:

Lozano Suárez, L. M., y Rodríguez Manzano, A. (2018). *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subje-*
tivaciones, Escrituras de sí. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

PRESENTACIÓN

Patrice Vermeren
Universidad Paris 8

Michel Foucault es uno de los filósofos franceses más referenciados en la actualidad. Su obra ha sido publicada en la Pleyade. Bien podría decirse que “el siglo es foucaultiano”, para copiar sobre él mismo su frase lanzada hacia Guille Deleuze. Las temáticas desarrolladas a partir del legado dejado por Michel Foucault nutren muchos ámbitos de investigación más allá de la filosofía y cubren el campo de la historia, el derecho, la pedagogía y el psicoanálisis, hasta llegar al teatro, la literatura y el mundo empresarial. Podremos decir que hoy existe un nuevo Michel Foucault. Textos inéditos han sido publicados: cursos del Collège de France, emisiones de radio transcritas, conferencias en universidades alrededor del mundo. Se descubren nuevos temas y nuevas metodologías para abordar su obra. La recepción de Foucault en el mundo tomó un rumbo inesperado; sus conceptos circulan por varias vías. Sin embargo, no es seguro que sea comprendido de la misma manera que es leído. Resulta así pertinente y vigente vincularse al diálogo que se pueda establecer alrededor de su obra.

En el coloquio sobre Foucault realizado en noviembre de 2014 en Barranquilla, conmemoramos los 30 años de su muerte, dialogando con las posibles lecturas que se han venido desarrollando. La Universidad del Atlántico y la Universidad París 8 a través de un convenio interinstitucional invitaron a investigadores latinoamericanos y franceses a presentar los trabajos en las líneas foucaultianas que hoy nutren este libro. ¿Qué hacer hoy con el pensamiento de Foucault? ¿Cuál es su coherencia o su pertinencia? El libro se organiza a partir de las nociones de gubernamentalidad, sujeción, subjetivación y experiencias literarias planteadas por

Foucault, lo cual nos sumerge en problemáticas que nos muestran a un autor más allá del diálogo sobre el poder. Siguiendo esta empresa, este libro se alimenta con trabajos de investigación de filósofos reconocidos en su trayectoria, pero también con productos de investigación de masters y de doctorados que realizan nuevas lecturas de Foucault.

La idea del libro es hacer un balance crítico, honesto y fecundo a partir de la obra de Foucault, además de los trabajos que se adelantan hoy en día acerca de sus últimos escritos, y otros de un Foucault corregido y rediseñado, dedicándole una atención especial a la recepción de su obra en América Latina.

Contenido

Presentación 3

Prólogo 7

“¿Qué es un loco?”: ¿definir la norma por exclusión de lo que no es ella? 11

Patrice Vermeren

Constitución del sujeto ético en Michel Foucault: subjetivación y de-subjetivación 27

Luz María Lozano Suárez

De la gubernamentalidad a las contra-conductas. Lectura cursiva de los tres cursos de Michel Foucault sobre la evolución del liberalismo 43

Marie Cuillerai

Coaching: Neoliberalismo y subjetividad. Nuevos mecanismos disciplinarios..... 63

Luis Daniel Pico Páez

Entre los posibles usos (y abusos) de Foucault: claves analíticas para pensar la tortura dictatorial en América Latina..... 75

Mariela Cecilia Ávila

Educación, normalización y represión 85

Fidel Negrete Estrada

Justicia: trascendencia, inmanencia, infamia. Notas para escapar de un mal debate a propósito del Derecho en Michel Foucault	95
---	-----------

Lucas Andrés Restrepo Orrego

Filosofía y diagnóstico del presente: la historia como límite	111
--	------------

Tuillang Yuing Alfaro

Pharmakon y producción de verdad en Michel Foucault.....	127
---	------------

Senda Sferco

La cuestión del espacio en el pensamiento de Michel Foucault	139
---	------------

Gina Jihoana Celia Córdoba

Los dispositivos en M. Foucault como “cine” de la filosofía	149
--	------------

Rodolfo Wenger Calvo

El ensayo como texto en Michel Foucault: rasgos discursivos, relación, implicaciones	163
---	------------

Alfonso Rodríguez Manzano

Aproximaciones: filosofía y literatura	177
---	------------

Víctor Florián B.

Michel Foucault, lector de Kant.....	187
---	------------

Numas Armando Gil Olivera

Índice Onomástico	193
--------------------------------	------------

Prólogo

Alfonso Rodríguez Manzano
Universidad del Atlántico

Hay pues, no uno sino varios, al menos un Foucault argentino o brasileño, como hay uno o varios otros Foucault franceses o de cualquier parte del mundo.

(P. Vermeren)

¿Qué podemos aprender de Michel Foucault hoy en día, más de 30 años después de su fallecimiento? Este es un interrogante que ha sido abordado de diversas maneras en las reflexiones del coloquio internacional celebrado en Barranquilla en 2014 que ahora prologamos. Aquí nos dedicaremos a mostrar los hilos conductores mayores y aledaños encontrados, las tensiones y ausencias palpadas, los por hacer planteados.

En este libro que compila las intervenciones recibidas y seleccionadas, en las versiones enviadas y autocorregidas por sus autores, según la retroalimentación de los pares evaluadores, encontramos mayormente exégesis de la obra foucaultiana, “aplicaciones” contextualizadas a partir de los postulados foucaultianos, tareas para estos tiempos que van; todo en una atmósfera que se nombra con la expresión retomada del “pesimismo alegre” con el que se aborda “el diagnóstico del presente”.

Como exégesis, encontramos aquí reconstitución de un concepto, de una noción, de una relación en Foucault, ya sea en un momento o en toda su obra: la locura (P. Vermeren), el derecho (L. Restrepo), el sujeto (L. Lozano), el espacio (G. Celia), el ensayo como texto (A. Rodríguez), filosofía y literatura (V. Florián), cine y filosofía (R. Wenger) puestos en paralelo, así como Foucault-Kant (N. Gil). Podemos considerar como trabajo de aplicación, de extrapolación, “la función” de un concepto como el de la tortura referido a

un país de América Latina (M. Ávila). El núcleo de las nociones más trabajadas gira alrededor de neoliberalismo, sujeto, poder que son asociadas aquí a globalización, competencia, coaching (M. Cuillerai, L. Pico, F. Negrete, T. Yuing, G. Celia, P. Vermeren, L. Lozano), a veces desde visiones opuestas, y otras, mostrando las “evoluciones”, las “contradicciones” en Foucault, o sobre el “contenido” y la “forma” de su obra (L. Lozano, A. Rodríguez) y los modos de producción de los saberes y discontinuidades (S. Sferco). Se marcan aquí los aportes, hay denuncias, se plantean tareas.

El núcleo central de los textos que siguen, decimos, gira alrededor de las nociones gubernamentalidad, sujeto, poder; asociadas a las de globalización, competencias, *coaching*. En ellos se plantea la manera como Foucault puso los pilares, explícitamente o no, para la descripción de los estados actuales de nuestras sociedades (en Occidente). En todos los casos, esas consideraciones están atravesadas por una crítica encarnizada a los nuevos dispositivos propios del neoliberalismo. Las reflexiones centradas en la noción de sujeto, en un caso, lo considera en referencia a una de las acepciones de locura reseñadas por Foucault, el Otro (P. Vermeren); o al Nuevo sujeto de derecho moderno (L. Restrepo); o se recuerda la conocida crítica a la noción de sujeto y se plantea que Foucault construye otra noción de sujeto (L. Lozano).

La hipótesis que plantea M. Cuillerai en este libro, buscando resaltar el vínculo con el saber y no lo que de alguna manera pudiera aclarar nuestro presente, es que el principio de Foucault en los tres libros dedicados al liberalismo, y lo que constituye la unidad de los tres cursos, es sobre todo proponer un análisis de las relaciones entre economía y política. Uno de los hilos conductores de esa unidad lo constituiría la gubernamentalidad, entendida como el dispositivo que remite a la manera de conducirse uno mismo y de conducir a los otros. Diversas lecturas, como las de Pierre Dadot, sustentarán a partir de ahí que en adelante se debe hablar de “sociedad neoliberal” y no ya solamente de capitalismo neoliberal “en razón de la penetración de esta forma de racionalidad, la competencia, en todos los campos de acción de lo social”.

L. Pico, por su parte, al resaltar la actualidad del aporte foucaultiano, a partir de las mencionadas relaciones de poder en Foucault, se referirá a las que llama “formas de gobierno neoliberales” y “las nuevas técnicas de gobierno de la conducta individual”, con lo que estamos ante nuevos mecanismos disciplinarios y nuevas formas de ejercicio del poder. Es el caso del *coaching*: manera actual de subjetividad neoliberal, técnica de gobierno de la conducta individual que exhorta a entenderse con sus clientes según

la inteligibilidad de resultados medibles, cuantificados, comparables en una rejilla de competencias, nueva función del cuerpo: No se trata ya de cuidar el cuerpo para ser saludable, se trata más bien de cuidarlo para trabajar con un mejor desempeño estandarizable.

Y para F. Negrete, a su vez, en el caso de la educación infantil, estamos así mismo ante el postulado foucaultiano según el cual lo moral se articula por elevación de lo normal a lo normativo. La escuela sería así lugar de la represión, estrategia extrema del poder que no se diferencia mucho de la tortura. Y, en esta normalización de los sujetos, el lenguaje de la psicopedagogía moderna, los manuales de psicología, las obligaciones académicas instauradas asumen un lugar definitivo: normalizar, homologar, estandarizar: aquí la anormalidad significa una competencia no alcanzada. Pero frente a esto hay varios trabajos por hacer, ya figurados en Foucault.

La alusión a la noción de sujeto en el caso del texto de P. Vermeren viene por referencia a la del Otro, una de las consideraciones que aparece en la descripción foucaultiana a la pregunta ¿qué es un loco? Según ese recorrido, Foucault ha mostrado cómo el loco no siempre ha estado encerrado, a veces fue tratado como un niño en contexto familiar, a veces desempeñaba tareas subalternas (socialmente). Con esta visión del “sujeto loco”, Foucault se distancia de las visiones contemporáneas de su época como las de Hegel, Sartre y el existencialismo, la de una consciencia crítica de la locura: ¿quién es la medida del Otro: la locura o la razón?

El trabajo de L. Lozano sí se centra en la noción de sujeto: en Foucault no habría solamente una crítica a la noción de sujeto sino también una noción otra de sujeto que se base en ciertos autores, tiene ciertas fundamentaciones, plantea ciertas proyecciones. Freud, Lacan y Nietzsche, de manera expresa o no, contribuirían a sus fuentes, pero la noción de azar de Canguillem tendría ahí un papel fundacional. Este sujeto subjetivado no sería un sujeto absoluto, oscila entre lo normal y lo anormal, busca des-subjetivarse, desprenderse de sí. Este ser experiencial está incluso asociado a un tipo de texto, el ensayo: la autoconstitución, la escritura, ser origen de poder. Por oposición al sujeto moral cartesiano, este sujeto ético “se preocupa y se constituye por medio de prácticas individualizantes al estilo de las éticas griegas”.

Hay, pues, nociones mayores y nociones aledañas que se abordan aquí en forma de ejercicios exegéticos, de extrapolaciones, de tablas para saltar a partir de ahí. Esos abordajes, hemos podido anunciar, traen consigo denuncias, proyecciones, trabajos por hacer. Mencionábamos la denuncia

generalizada a las nuevas formas de subjetividad de la sociedad neoliberal (L. Pico); la normalización de sujetos producto de la represión como estrategia extrema del poder en la educación primaria (F. Negrete); la violencia infame del derecho contra indios que hay que civilizar, negros que hay que disciplinar, Estados fallidos que hay que intervenir (L. Restrepo). Frente a esto, se plantea que la infamia del derecho se reactuale permanentemente bajo la hipótesis de la desregulación, la desobediencia, el caos; descubrir, recuperar el pensamiento crítico, deconstruir dogmas y construir comunidad (L. Pico); delimitar y acorralar este presente que somos nosotros mismos y forcejearlo para pensar de otro modo (T. Yuing).

Podemos también encontrar la crítica de una verdad producida presentada en la noción *pharmakon* (S. Sferco). Hoy, se han podido ver, pues, hilos conductores mayores, nociones centrales potentes que se trabajan aquí, así como temas, campos del saber, nociones aledañas también abordadas. Tenemos aportes faro, actualidad, vigencia de la obra foucaultiana: la problemática de Foucault está muy cerca del cine contemporáneo (nos cita R. Wenger); el vigor filosófico del trabajo que se entromete con la historia... arqueología o genealogía... pensamiento sobre sí mismo que sacude certezas (T. Yuing); género ensayístico, metodología ensayística, escritura de sí: buscar la transformación de los otros transformándose (A. Rodríguez).

Pero hay aquí también menciones que apenas se soslayan, nociones-tareas que apenas son consideradas. Es el caso de la procedencia y la “aplicación” de lo Occidental, lo europeo, lo blanco, presentes en la crítica y los postulados foucaultianos... a Occidente. Se lo ha aludido en el caso del derecho, de la práctica de la tortura, de la noción de gubernamentalidad: el inevitable “lugar de enunciación” en el que se han producido los postulados del autor estudiado en este coloquio latinoamericano.

¿Foucault eurocéntrico, Foucault y la noción de postcolonialidad, Foucault y el giro descolonial?: he aquí, ya, temáticas, centrales o periféricas, para futuros encuentros internacionales en Nuestra América como este que presentamos/prologamos aquí.

19/sep/2017

“¿Qué es un loco?”: ¿definir la norma por exclusión de lo que no es ella?¹

Patrice Vermeren
Université Paris 8 - Vincennes Saint-Denis

Partiré de dos paradojas, en el sentido propio del término: «quien va contra la *doxa*». La primera se referirá a la manera de abordar la sinrazón y su historia. Se podrá notar que Michel Foucault es el autor en 1970 de un prefacio a la reedición de un libro totalmente sinrazón, la *Grammaire logique* [Gramática lógica], seguido de *La Science de Dieu ou la création des grenouilles* [La Ciencia de Dios o la creación de las ranas], bajo el título: «Siete propósitos sobre el séptimo ángel». Su autor, Jean-Pierre Brisset, probaba ahí que el hombre desciende de la rana mediante el análisis del lenguaje. Foucault ya había consagrado en 1962, en la *Nouvelle revue française*, una reseña a *La Science de Dieu ou la création des grenouilles*, aparecido en 1900, que muestra cómo Brisset «es puesto en la punta extrema del delirio lingüístico, ahí donde lo arbitrario es recibido como la alegre e infranqueable ley del mundo». Pues para él Todas las ideas que uno puede expresar con un mismo sonido, o una seguidilla de sonidos parecidos, tienen un mismo origen y presentan entre ellas una relación cierta, más o menos evidente, de cosas que existen en todo tiempo o que hayan existido antes de una manera continua o accidental. Se puede ver el interés con el que Foucault otorga a Brisset la misma idea reguladora que lo lleva a leer y a comentar a Raymond Roussel. Pero también, a causa de la proximidad de este último artículo con la salida de *l'Histoire de la folie à*

1. Traducción de Alfonso Rodríguez Manzano y Luz María Lozano, Universidad del Atlántico.

l'âge classique [*Historia de la locura en la época clásica*], lo que Canguilhem escribe en 1986: “Foucault atribuía al loco una libertad de su ser que no anulaba su libertad de ser loco” (Canguilhem, 1986, p.39).

La segunda paradoja, sería aquella de las lecturas sucesivas, pasadas, presentes y por venir, de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, [*Historia de la locura en la época clásica*] como de toda la obra de Foucault. Robert Castel, con ocasión del segundo aniversario de la muerte de Foucault en 1986, había mostrado que *La historia de la locura* ya había conocido al menos tres lecturas sucesivas: 1) una lectura académica que la resitúa en la línea de los trabajos de Brunschvicg, Bachelard y Canguilhem, y sus condiciones de posibilidad: ya sea una interrogación sobre la originalidad y la radicalidad del trabajo de Foucault en esta tradición francesa, aplicada a un nuevo objeto, que abre un campo posible a una teoría general del sistema psiquiátrico, y de la producción de regulación y de control social asumido por la medicina mental de la que Castel producirá los prolegómenos de *L'ordre des choses* [*El orden de las cosas*], y también la restitución de una palabra ocultada del loco, tal como la literatura de Lautréamont y de Artaud podían hacerse eco. 2) Una lectura militante en la situación de mayo de 1988, que da a *La historia de la locura* la paternidad de los paradigmas para alimentar el análisis y las luchas de la subjetividad y de los deseos reprimidos no solamente en los asilos y las prisiones, en las relaciones familiares y sexuales, sino también que da la clave del encerramiento como modelo explicativo de todas las exclusiones, y que viene a legitimar todos los grupúsculos que apuntan a la destrucción de las «instituciones totalitarias». 3) Una lectura que apuntaría a no resignarse a la exclusión de una parte maldita de la humanidad y a sugerir transformaciones y reformas que, sin tener por meta implementar una «mejor» psiquiatría, acogería a la locura sin someterla a la dominación de la ideología y de las estructuras médicas. lo que es también el sentido de la participación a menudo mesurada de Michel Foucault en el GIA (Grupo de Información Asilos) y en los movimientos antipsiquiátricos, y su apreciación sobre las reformas de la política de salud mental (Castel, 1986, p.41). Pero, en realidad, lo que caracteriza a la filosofía de Michel Foucault es que no se sabría encerrar en una genealogía, ni en una aplicación jurídica o política alguna, y que ninguna interpretación puede

pretender agotar su riqueza. Jacques Rancière lo ha señalado en Brasil y en Francia (Rancière, 2005, p.183) con ocasión del vigésimo aniversario de la muerte de Foucault:

si todo el recorrido de Foucault ha sido colocado bajo el signo del desvío y del contratiempo, entonces no podría haber relación de deducción entre el conocimiento del sistema de relegación y de disciplina y la toma de consciencia que llevaría a la revuelta:

Lo que la historia materialista de las condiciones de nuestro pensamiento y de nuestra acción nos enseña no es la necesidad del orden de las cosas ni la libertad de los sujetos, [Sino] el intervalo entre los dos, intervalo que solo llenan sentimientos como «lo intolerable» que no traducen ninguna necesidad e indican una libertad que es simple capacidad de actuar, y no dominio de sí. Entre el conocimiento y la acción, la filosofía no funda ninguna deducción. Abre solamente un intervalo en el cual nos es permitido hacer vacilar las señales y las certezas en las cuales se apoyan las dominaciones. (Rancière, 2004, p. 183)

La dialéctica de lo Mismo y de lo Otro, consiste en que cada lectura pasada, presente o por venir, permite descubrir en *La Historia de la locura en la época clásica* un nuevo libro. De ello da testimonio, por ejemplo, la recepción en Brasil de la obra de Michel Foucault, que comienza desde cuando estaba vivo. Pienso singularmente en las cinco célebres conferencias que pronunció en la Universidad Pontificale de Río de Janeiro, para proseguir hasta hoy con los coloquios de ustedes, y los libros que se publican alrededor: y ahí también la dialéctica de lo Mismo y lo Otro trabaja, si se piensa, por ejemplo, en las interpretaciones tan originales que hacen los brasileños de la relación Foucault–Deleuze, o en aquellas de la lectura de Heidegger por Foucault emprendida por Salma Tannus Michael, o aun más en las prolongaciones inesperadas que Marco Alves da Fonseca da de los análisis foucaultianos sobre el derecho. De ello dan testimonio también las lecturas de Foucault en Argentina: la de Oscar Terán, quien utiliza las categorías de Foucault para pensar el positivismo

latinoamericano, y singularmente de José Ingenieros, así como de Jorge Salessi en *Médicos, maricas y maleantes* las pone a prueba en un *corpus* argentino para una historia de la diferencia (Foucault, 1966, p.135), o incluso más allá de las divisiones, de la exclusión o de la segregación social, en una historia del poder o de la represión (Foucault, 1976, p.136); o la de Edgardo Castro, quien quiere restituir el dispositivo especulativo de Foucault, sus herramientas de trabajo y el mapa alfabético de su pensamiento; o aun la que le da la paternidad de los estudios biopolíticos de Marcelo Raffin a Mariela Ávila, con el riesgo paradójico de regresar el dispositivo foucaultiano (análisis de la biopolítica como transformación del poder soberano, del poder de vida y muerte al poder como gestión de la vida) en un enraizamiento vitalista de la política (Rancière, 2000, p.89); sin prejuicio de Thomas Abraham, más bien centrada en la cuestión de la ética. Hay, pues, y habrá si no varios, al menos un Foucault argentino o brasileño, como hay uno o varios otros Foucault franceses o de cualquier parte del mundo.

14

¿Qué es un loco? Para plantear esta pregunta, se puede partir de los discursos, de las teorías médicas que pretenden dar cuenta de los diferentes tipos patológicos, nombrarlos y clasificarlos, y de las representaciones comunes, teatrales o literarias que las ponen en palabra, en escena o en escritos. Otra manera de plantear esta pregunta sería partiendo de las prácticas y de las instituciones.

¿Por qué habría que partir de las prácticas y de las instituciones que acogen y retienen los locos más que de las teorías y de los discursos? Se podría decir, siguiendo a Stéphane Douailler: primero, porque todos los usos metafóricos de la locura, todos los lugares cerrados en donde la locura puede darse libre curso, están subordinados, en última instancia, a la forma del asilo. El poeta o el filósofo inspirados son encerrados en un cenáculo, y a partir de la superación de un cierto umbral, tales como Nietzsche o Artaud, terminan en el asilo. El sabio genial opera en un laboratorio hasta que sus invenciones lo conducen fuera de lo real del mundo, hasta el asilo. El revolucionario radical es reconocido primero en el espacio restringido de una secta o de un partido político, y termina también encerrado. Se puede, por lo tanto, decir que para intentar definir

la locura es mejor pasar por el loco encerrado en el asilo que por todas sus imitaciones. Otro argumento, más esencial, se podría avanzar: si la locura existe un poco por todas partes, y en cada uno de nosotros, al menos ya en el momento de la pasión amorosa, cuando se le confiesa al otro: «estoy loco por ti», existe en la más grande intensidad en el loco internado en el asilo. Si se quiere responder a la pregunta: ¿Qué es un loco?, es mejor buscar responderla no ahí donde el loco es más o menos loco, sino donde él es completamente loco: en el asilo.

La pregunta: «¿Qué es un loco?», se convierte entonces en la de las prácticas que se han desarrollado en relación con los locos. Foucault muestra que no siempre se les ha encerrado, Durante mucho tiempo el loco del pueblo era tratado como el niño, viviendo en el seno de la comunidad, pero desenvolviéndose en tareas subalternas. Se podía excluirlo de la ciudad, pero darle de comer y dejarlo a la deriva en libertad sobre las aguas del Rin, como lo testimonia al cuadro de Bosch «La nave de los locos». Hasta el gran encierro, cuando los locos se encuentran en hospitales generales con los vagabundos, los mendigos, los sin trabajo y las prostitutas. Y la definición del loco se transforma: si el loco es aquel que está encerrado, entonces, para responder a la pregunta: ¿Qué es un loco? se trata de saber quién está encerrado.

15

Durante largo tiempo el loco ha sido pensado como impensable, siendo el otro radical de la razón. Va finalmente a convertirse en una razón que sinrazona, según el modelo sobre el cual el monstruo en el siglo XVIII se convierte en una naturaleza desnaturalizada. ¿Qué es un monstruo? Georges Canguilhem mostró cómo el monstruo siempre ha sido un ser orgánico: no hay monstruo mineral ni monstruo mecánico. Es el vivo valor negativo. En la historia primero fue divinizado (oriente), o sacrificado (en Grecia o en Roma). Después fue diabolizado, consecuencia de un carnaval de los animales después de beber. El monstruo es el símbolo del fallo de la razón: «El sueño de la razón engendra monstruos», escribe Goya en leyenda de su estampa. Pero con el nacimiento de la teratología, ciencia de los monstruos, el monstruo ya no es pensado como una aberración de la naturaleza, ahora es pensable, una naturaleza desnaturalizada, un desvío en relación con un funcionamiento biológico tipo. En

El sueño de d'Alembert de Diderot, y en su *Carta sobre los ciegos para el uso de quienes ven*, el ciego innato de Saunderson es calificado de monstruo, pero es a partir de él que puede operar el análisis y la descomposición del origen de las ideas en los hombres. “Trátase de embriología, de sistemática o de fisiología, el siglo XVIII hizo del monstruo no solamente un objeto, sino un instrumento de la ciencia” (Canguilhem, 1992a, p.179)», escribe Canguilhem, quien muestra que la anomalía puede desde entonces explicar la formación del normal, porque lo patológico no es sino lo normal impedido o desviado.

Del mismo modo, la locura llega a ser pensable: ya no es el otro radical de la razón, es una razón que sinrazona. Y entonces, si el loco ya no es impensable, llega a ser susceptible de un discurso racional: la ciencia psiquiátrica, y de prácticas de reducción del desvío en relación con la norma: la terapéutica. Se vuelve posible la liberación de los locos de sus cadenas por Pinel, quien los separa de las prostitutas, de los ladrones y de los mendigos, para recluirllos de mejor manera en el asilo de alienados. ¿Qué es un loco? La exclusión ya no se opera en nombre de su alteridad radical con la razón (que esté poseído del demonio, como las brujas, o sin razón, como en Descartes). Pero se convierte en loco, con el nacimiento de la psiquiatría, aquel que es excluido a partir de un funcionamiento biológico tipo: aquel a quien, en sentido propio, le falta un tornillo, en el caso de los trabajos de Broca sobre las localizaciones cerebrales. Como se sabe, esta definición psiquiátrica de la locura puede perdurar hasta hoy. O ser reemplazada por una definición freudiana, si se quiere considerar que en la imposibilidad de encontrar un sustrato anatómico en el caso de la histeria, al remitirla la psiquiatría a la simulación, el psicoanálisis daría otra definición de loco: el loco es aquel que no ha liquidado su Edipo.

Frédéric Gros ha mostrado que no hay progreso en esta historia de la locura, ni evolución en el conocimiento del loco por la aproximación reflexiva de la esencia de la locura, la cual al término de la odisea de la definición de la esencia de la locura se perfeccionaría con la psicología llamada científica y sería finalmente revelada en su verdad para el espíritu positivo del psiquiatra (Gros, 1997, p.28). Los tres momentos de esta historia: El renacimiento o la locura como una obsesión imaginaria, la época clásica

o la locura como sinrazón, la época clásica o la locura como enfermedad mental, combinarían consciencias de locura (donde la locura no es sujeto sino objeto límite), que son consciencias de no estar loco y maneras propias de la razón de aprehender la locura guardándose de modos de limitación. Foucault enumera así los elementos de la combinatoria: 1) una consciencia crítica de la locura (en la que la razón reconoce y designa la locura, pero con el mismo gesto se da la reversibilidad de la oposición: ¿Quién es la medida del otro? ¿La locura o la razón?), 2) una consciencia práctica de la locura (que designa a los locos como transgresores de las normas establecidas de la sociedad, que presupone la percepción de un peligro para la sociedad, pero, en lugar de reaccionar para defenderse inmediatamente, reactiva los ritos inmemoriales de conjuración), 3) una consciencia enunciativa de la locura (denuncia de la existencia del loco, lo que supone la consciencia de no estar loco), 4) una consciencia analítica de la locura (que despliega una explicación con pretensión racional de los mecanismos y especies de la locura) (Foucault, 1972, p.39). Cada época se definiría por una configuración singular de esas formas de consciencia. El Renacimiento ve la desaparición de la experiencia trágica de la locura, lo que permite a la consciencia crítica implementar una estructura de exclusión. La época clásica en los siglos XVII-XVIII procede a internar a los locos, consciencia práctica que se apoya en una consciencia crítica (el loco es aprehendido como el otro) y una consciencia analítica (implementación de la separación radical entre los locos y los seres de razón). La época moderna (siglos XIX-XX) asigna a la consciencia analítica la tarea de dar la verdad total de la locura, en el olvido de la división.

Foucault, según la lectura de Frédéric Gros, puede así mostrar cómo Occidente no puede hacer posible una historia de la división razón/sinrazón, donde lo Mismo y lo Otro se divorcian (en el Renacimiento), se dividen trágicamente (en la época Clásica) y olvidan lo trágico de su separación (el discurso positivo y médico de la época Moderna). Y que la historia de esa división sobre fondo de consideraciones diseñadas por el estallido de las consciencias de locuras, que son tanto rechazos como limitaciones de la locura, modalidades de separación, remite a experiencias de locura. El análisis de Frédéric Gros lleva a esta conclusión: lo que Foucault arruina es la idea de que la locura sea un objeto médico, una unidad positiva, una

sustancia inteligible, una entidad supra-histórica. Para él, no se trata de definir la esencia de la locura, sino mostrar cómo el sistema del internamiento es primero y ordena la constitución de la locura como enfermedad mental. La experiencia médica de la locura se hace bajo condición de esta exclusión y la transferencia del loco, del hospital al asilo; es también la de sus dos componentes propios: la reclusión del silencio y la condena moral. No hay, en la historia de la locura, la exposición de una progresión hacia la verdad natural de la locura, sino que la exclusión impone a la experiencia médica sus propios modelos de representación. Lo que Pierre Macherey formula también así:

Recordemos que hablando de una historia de la locura, Foucault quería significar su decisión de arrancar la locura, o más bien lo que él llamaba “la experiencia de la locura”, del estatuto pretendidamente natural que le había asignado la medicina psiquiátrica que, con su positivismo espontáneo e ingenuo, había identificado la locura con una especie de fatalidad orgánica definida una vez por todas por sus rasgos inmutables. La idea de entrada de Foucault era en el fondo muy simple: retomando la tesis de Nietzsche según la cual no hay hechos sino sólo interpretaciones, la idea consistía en recusar la hipótesis según la cual la locura es un hecho objetivo dado previamente a sus interpretaciones, lo que conducía a explicar en función de la mirada dirigida a ella, mirada necesariamente histórica, por lo tanto sometida a las condiciones propias de un cierto estado de civilización y de cultura, y por eso mismo también determinado a transformarse cuando ese estado es modificado. (Macherey, 2002, p. 1)

¿Cómo llega Foucault a escribir una historia de la locura? En una entrevista con Roger Pol Droit, responde con la anécdota siguiente: porque había publicado en los años cincuenta algunos trabajos sobre la psicología y la enfermedad mental, un editor le solicitó redactar una historia de la psiquiatría: “Pensé escribir una historia que no aparecía nunca, la de los propios locos. ¿Qué es ser loco? ¿Quién lo decide? ¿A nombre de

qué? Aquí hay una primera respuesta posible”. Y cuando su interlocutor le pregunta si hay otras, evoca estudios de psicopatología y su estupefacción de que tan poco saber pueda dar tanto poder; sus estadías en Sainte Anne donde observaba el poder psiquiátrico y su experiencia personal con un sentimiento de exclusión a causa de su homosexualidad transformada en una especie de amenaza: si no eres como todo el mundo, es que eres anormal, y si eres anormal es que estás enfermo. Dice también que le parecía paradójico plantear el problema del funcionamiento político del saber a partir de ciencias nobles y elaboradas como las matemáticas – confrontan Tran Duc Thao o Desanti –, la física y la biología, mientras que ciencias apenas formadas y contemporáneas como la psiquiatría ofrecían un campo en el cual ligeras películas de saber eran absolutamente ligadas a formas analizables de poder. Foucault dice una vez más, en esta entrevista, que él solo ha querido retomar un problema que era de los marxistas: la formación de una ciencia en el interior de una sociedad dada, pero que no había comprendido que violaba la ley comtiana de la dignidad de las ciencias, y que ponía el dedo en el funcionamiento de la psiquiatría en la Unión Soviética, lo que explicaba el silencio total de los marxistas sobre su libro, el cual, además, no hace ninguna referencia a Marx. Más bien son los literatos, Blanchot y Barthes, quienes le prestan atención.

Otro que le presta atención, y antes que todos los otros es Georges Canguilhem, a quien Jean Hyppolite le pidió mirar el manuscrito, ya leído por Dumézil, y quien será comentador (*rapporteur*) de esta tesis. Canguilhem fue de 1924 a 1926 el discípulo de Daniel Lagache en la Escuela Normal Superior (con Raymond Aron, Paul Nizan y Jean-Paul Sartre). Siguió con él lecciones y presentaciones de enfermos en el hospital Sainte Anne de Georges Dumas, fue su colega en la Facultad de Letras de Strasbourg en Clermont-Ferrand, después criticó su obra *La unidad de la psicología*, en una conferencia en el Collège Philosophique el 18 de diciembre de 1956, la que se convirtió en un artículo vigoroso en la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1958, bajo el título: ¿Qué es la psicología?². Canguilhem es también el autor de una tesis de medicina sobre lo normal y lo patológico publicada en 1943 en la cual cita a Jaspers, Minkowski y

2. Ver los análisis de Jean-Francois Braunstein, Alejandro Bilbao, Rachid Dehdouh et Aurore Jacquard en *La Formation de Georges Canguilhem: un entre-deux guerres philosophique* bajo la dirección de Louise Fertet, Aurore Jacquard et Patrice Vermeren, Paris, Hermann, 2013.

Henri Ey; es amigo de Lucien Bonnafe y de François Tosquelles. Incluso, en julio de 1944, en calidad de médico resistente cuidó y escondió heridos en el hospital psiquiátrico Saint Alban, en Lozère, donde inventa un tratamiento comunitario de la locura que tomará el nombre, diez años más tarde, de psicoterapia institucional. Como profesor en la Sorbona (donde sucedió, en 1955, a Gaston Bachelard), recibe el manuscrito de 943 páginas de las manos de Foucault y confesando que esta lectura lo había apasionado, revelándole sus propios límites, propone la sustentación para acceder a título de doctor y escribe en abril de 1960 su informe de tesis:

El señor Foucault selectivamente se ha interesado por la psicopatología y su historia. Yo no sé si el señor Foucault tenía, al escribir su tesis, la menor intención o la menor consciencia de contribuir a una historia de lo que se llamaría hoy “la psicología social del anormal”. Me parece sin embargo que lo ha hecho. Me parece también que, al hacerlo, ha contribuido a reanudar un diálogo fructífero entre psicología y filosofía, en un momento en el que muchos psicólogos aceptan separar su técnica de una interrogación sobre los orígenes y el sentido de sus técnicas. (Canguilhem, 1960)

Más tarde dirá:

Aprendí a conocer otra figura de lo anormal diferente de la patología orgánica. Y Foucault me enseñaba a reconocer la existencia histórica de un poder médico equivocado. (Canguilhem, 1992b, p.40)

Un Canguilhem que celebrará la aparición de *La Historia de la locura* en 1986, diciendo que para él “Foucault no ha cesado de seguir una línea: investigar del lado del poder la explicación de ciertas prácticas de las cuales se habían afanado en buscar el aval del lado de los valores específicos de la ciencia” (Canguilhem, 1986, p.37). Foucault ha querido mostrar que la psicología del siglo XIX solo buscó fundar en verdad la delimitación del “normal” para legitimar prácticas de establecimiento de la incapacidad jurídica de los individuos: es, desde siempre, el denunciante de la norma-

lidad de las normas anónimas, lo que lo hace cómplice de Freud. Hizo una historia de la locura, es decir, de la exclusión y del internado, tomando por objeto un poder de relegación, y no una historia de la enfermedad mental, centrada en el asilo, la asistencia y el cuidado, que tiene por objeto un saber de identificación. Es a la psicopatología lo que Raymond Aron fue a la historia: uno puso a la luz del día los límites de la filosofía de la historia; el otro, los límites de la cientificidad en psicología. En fin, aclarando con una luz nueva la manera como una técnica de normalización se presenta como un saber, abre la puerta a la desacralización y al cuestionamiento de las instituciones de normalización.

Quisiera indicar ahora brevemente cómo Foucault nace, después de Canguilhem, en un suelo que lo confronta a una exigencia de ruptura con la filosofía de su tiempo, y singularmente con el hegelianismo. Los retos mayores de la filosofía en 1949 son centralmente el regreso a Hegel y al existencialismo: “La filosofía hegeliana conoció un verdadero renacimiento, o mejor, resurrección, y lo cede sólo al existencialismo, con el cual, además, busca unirse” (Koyré, 1961; Wahl, 1946), escribe Alexandre Koyré (1961), quien ve ahí tres causas: la evolución normal, cíclica o en forma de espiral del pensamiento científico, que hace reaparecer a Hegel después de un regreso a Kant, a Schelling y a Fichte; la aceleración de la historia promovida –con Hegel– como juez supremo de su acción; en fin, – *last not least* (por último pero no menos importante) –, la emergencia de la Rusia soviética como potencia mundial y las victorias de los ejércitos y de la ideología comunista... Hegel se arrodilla a Marx, Marx se arrodilla a Lenin, Lenin se arrodilla a Stalin. Pero el neo-hegelianismo de la pos-guerra es diferente de los que lo han precedido y vigorosamente centrado en la *Fenomenología del espíritu* que Jean Hyppolite tradujo en francés en 1939-1941, y que comentó en su tesis de doctorado en 1946 (*Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, París, Aubier, 1946); mientras que Kojève (1947) publica sus *Lecciones sobre la fenomenología del espíritu* dictadas de 1933 a 1939 (*Introduction à la lecture de Hegel* (1947), París; Gallimard, 1947). Canguilhem, condiscípulo de Jean Hyppolite en la Escuela Normal Superior, lo describe así: “Uno de los que han hecho más para introducir a Hegel en Francia, en la universidad, y, primero emprendiendo la traducción, es Jean Hyppolite,

quien entró a la Escuela un año después que Aron y yo. Escribió en 1948, en su *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*:

Para nosotros, franceses, la visión del mundo de Hegel, cualquiera que sea el juicio que debíamos tener sobre ella, es indispensable conocerla. Según Hegel, razón e historia se interpretan una por la otra... De Descartes a Bergson nuestra filosofía parece rehusarse a la historia, es más bien dualista y busca la libertad en la reflexión del sujeto sobre sí mismo.” (Hyppolite, 1946, p.94)

A lo cual hace eco Aron, en sus *Mémoires* (Aron, 1983), a propósito del neo-kantismo que él prestaba de Léon Brunschvicg y del cual dice que “se integraba cómodamente en el universalismo (a)histórico del pensamiento francés, por lo menos tal como se expresaba en la Sorbona” (Canguilhem, 1989, p.11).

22

Se comprenderá entonces la importancia de la conferencia de Jean Hyppolite en el Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza, que tuvo como título: Del bergsonismo al existencialismo. Se trata nada menos que de evaluar un itinerario del pensamiento francés que lo conduce al éxito de la renovación de todos los problemas por el bergsonismo antes de la guerra del 14, a ese nuevo suceso del existencialismo (que es más una atmósfera común en pensadores muy diferentes, que una cierta filosofía particular. Hyppolite señala también las influencias de la filosofía alemana) (Husserl, Heidegger, Jaspers y también la Fenomenología de Hegel) en los existencialistas franceses. Pero toda la sutileza del análisis de Hyppolite consiste en cernir el éxito del existencialismo relacionándolo con insuficiencias del pensamiento bergsoniano que generaron las críticas hechas en su contra, para aclarar mejor mediante el señalamiento de sus insuficiencias las exigencias que solicitan el pensamiento existencial actual y la crisis de la filosofía actual que esas exigencias representan. Mientras que el bergsonismo desconocía la angustia e iba más allá de la existencia humana, los existencialismos hacen de ello su punto de partida: Sartre para mostrar que el proyecto del hombre de ser Dios tiene la estructura de una imposibilidad, y que la realidad humana no puede llegar a esa

trascendencia (y en esto está muy inspirado por la Fenomenología del espíritu y la consciencia infeliz hegeliana), Jaspers descubre detrás del fracaso del hombre una esperanza trascendente revelable por una cifra, Gabriel Marcel, un misterio al umbral del cual nos conduce a una reflexión sobre la reflexión.

En los dos casos, la filosofía no puede ir más allá de la existencia humana, desaparece en una acción, o termina en una fe, consecuencias que hacen manifiesta una crisis de la especulación filosófica ya percibida por Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Bergson no conoce ni la angustia del existencialista ateo ni el pecado del existencialista cristiano. La idea seminal de Bergson era que “la filosofía debería ser un esfuerzo por superar la condición humana”.

Por el contrario, el existencialismo no conoce nada que pueda superarla, sino para algunos una fe injustificable por la sola filosofía. ¿Cómo entonces superar esta crisis de la propia filosofía? Ese es sin duda el reto de la cuestión del sentido de la historia, el problema que divide a existencialistas, marxistas y cristianos en el campo agonístico de la filosofía contemporánea.

Se tiene quizás una visión retrospectiva de Jean Hyppolite, esa que está contenida en sus textos posteriores, y singularmente por *Lógica y existencia* aparecido en 1954, que invalida toda lectura antropológica o humanista de Hegel y que Guilles Deleuze, su exalumno, ha resumido así: “La filosofía debe ser ontología, no puede ser otra cosa, pero no hay ontología de la esencia, no hay ontología sino del sentido” (Deleuze, 2002, pp.7-9). También la de Michel Foucault, otro alumno, quien dice que el horizonte de su formación universitaria a comienzos de los años 50, era Hegel y la fenomenología, y cómo después de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial y los grandes trastornos que la habían precedido, la revolución rusa, el nazismo, etc..., el hegelianismo – descubrimiento reciente en Francia después de los trabajos de Jean Wahl y de Hyppolite, y fuertemente penetrado de fenomenología y existencialismo, centrado en el tema de la consciencia infeliz – era lo que la universidad francesa podía ofrecer mejor como forma de comprensión, la más vasta posible, del mundo contemporáneo:

23

Si el hegelianismo se presenta como la manera de pensar racionalmente lo trágico, vivido por la generación que nos había precedido inmediatamente y siempre amenazante fuera de la universidad, Sartre era quien estaba en boga con su filosofía del sujeto. Ningún punto de reencuentro entre la tradición universitaria y la fenomenología, Merleau-Ponty desarrollaba el discurso existencial en un terreno particular como el de la inteligibilidad del mundo, de lo real. (Foucault, 2001, p.867)

Un panorama intelectual que comandará las propias escogencias de ruptura de Foucault: con la historia de la filosofía de sus profesores, con el existencialismo, por la lectura de Bataille, de Blanchot, y a través de ellos, de Nietzsche.

Una de las últimas preguntas que dejaré en suspenso sería la de dar cuenta de la manera como Michel Foucault, con *La Historia de la locura en la época clásica*, consume o no su ruptura con el hegelianismo y la fenomenología³. Una interrogación de la cual se encontraría ya un esbozo de formulación contemporánea desde la publicación del libro leído por Louis Althusser como “un libro sobre la razón tanto como sobre la locura: la sinrazón es lo contrario de la razón” (Althusser, 1962, p.160), que intentaría definir una cultura a partir de sus gestos de exclusión y de rechazo, en la herencia sin testamento del *Nacimiento de la tragedia* de Nietzsche y de la *Crisis* de Husserl. Otra pregunta, pero quizás es la misma pregunta, sería (re) pensar lo que se jugó en esta filiación, siempre reafirmada, de Michel Foucault con Georges Canguilhem. Una tercera pregunta, planteada siguiendo a Jacques Rancière, sería la de evaluar la medida de una deuda debida a Michel Foucault, una actitud que consiste en preguntarse ya no lo que es necesario pensar, sino lo que hace que algo es pensable, que tal enunciado es formulable: la idea de que lo interesante es el pensamiento que trabaja en las prácticas, y desunir teoría y práctica – no haciendo las articulaciones ya bajo el modo de un saber teórico que se aplicaría y se transformaría en acción de la sociedad, sino bajo la forma de encuentros

entre formas de discursos y prácticas que se elaboren en lugares diferentes – (Rancière, 2012)⁴.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L. (1962). Foucault et la problématique des origines, séminaire 1962-1963, Archives IMEC, fonds Louis Althusser, cité par Philippe Artières et Jean-François Bert: Un succès philosophique. *L'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*. Caen: PUC.
- Aron, R. (1983). *Mémoires*. Paris: Julliard.
- Canguilhem, G. (1960). Rapport en vue de l'autorisation d'imprimer comme thèse principale au doctorat en lettres, daté du 9 avril 1960. *Archives de l'Ecole Normales Supérieure*, fonds Georges Canguilhem, GC. 19.4.
- Canguilhem, G. (1986). Sur l'Histoire de la folie en tant qu'évènement. *Le Débat*.
- Canguilhem, G. (1989). *Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire*. *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*. Paris: Editions ENS rue d'Ulm.
- Canguilhem, G. (1992a). *Qu'est-ce qu'un monstre?*, La connaissance de la vie. Paris: Vrin.
- Canguilhem, G. (1992b). *Ouverture, dans Penser la folie*. Paris: Galilée.
- Castel, R. (1986). Les aventures de la pratique. *Le Débat* 41:41-50.
- Deleuze, G. (2002). Jean Hyppolite, Logique et existence. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (7-9), juillet-septembre 1954, 457, repris dans *L'île déserte* et autres textes.
- Ferté, Louise, Jacquard, Aurore, Vermeren, Patrice. (2011) La formation de George Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique. Paris; Urin.
- Foucault, M. (1966). Michel Foucault, Les mots et les choses, entretien avec Raymond Bellour, 1966, cité par Philippe Artières et Jean-François Bert: Un succès philosophique. *L'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*. Caen: PUC.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Entretien avec Michel Foucault, 1976, Dits et écrits*. Paris: Gallimard.

3. Ver Jean Hyppolite: *Entre structure et existence, sous la direction de Giuseppe Bianco*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2013.

4. Ver Patrice Vermeren: Michel Foucault, les Révoltes logiques et la baiser Lamourette de la vaste indignation de toutes les persécutions du monde, *Actas del Coloquio Internacional Michel Foucault y América Latina*, Universidad Nacional Tres de Febrero, Buenos Aires, 13, 14 y 15 de agosto de 2014.

- Foucault, M. (2001): «Entretien avec Michel Foucault», Il Contributo, 1980, retomado en *Dits et Ecrits*, París: Gallimard seconde édition 2001, tomo II, p. 867.
- Gros, F. (1997). *Foucault et la folie*. París: Puf.
- Hyppolite, J. (1946). *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. París: Aubier.
- Hyppolite, J. (p. 29) (1983). *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. París: Gallimard.
- Hyppolite, J. (1991). *Logique et existence*. París: Puf.
- Hyppolite, J. (2013). *Entre structure et existence, sous la direction de Giuseppe Bianco*. París: Editions Rue d'Ulm.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard.
- Koyré, A. (1961). *Les études hégéliennes en France, Etudes d'histoire de la pensée scientifique*. París: Armand Colin.
- Macherey, P. (2002). *Querelles cartésiennes* (2). Le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve, séminaire à l'Université Lille 3 du 13/11/2002.
- Rancière, J. (2000). *Biopolitique ou politique ? Entretien avec Jacques Rancière . Multitudes*, (1), mars, 89.
- Rancière, J. (2004). "Foucault. Les philosophes sans porte-voix", En: L'héritage de Michel Foucault, publicado en la Folha de Sao Pablo en junio de 2004.
- Rancière, J. (2005). Foucault. Les philosophes sans porte-voix. En: *Libération*, vendredi 24 juin 2004, y «L'héritage difficile de Michel Foucault, publié dans la Folha de Sao Paulo en juin 2004 et repris dans Chronique des temps consensuels. París: Seuil.
- Rancière, J. (2013). *La méthode de l'égalité*. París: Bayard.
- Vermeren, P. (2008). 1949: ¿Decadencia y muerte del bergsonismo?. En: ¿Inactualidad del Bergsonismo?. H. Gonzalez y P. Vermeren (comp.), Buenos Aires: Colihue.
- Vermeren, P. (2010) El error, el concepto, lo viviente. Georges Canguilhem en el momento filosófico francés de la segunda mitad del siglo veinte. *Pensamiento de los confines*. (26), invierno-primavera. Buenos Aires.
- Vermeren, P. (2014). Michel Foucault, les Révoltes logiques et le baiser Lamourette de la vaste indignation de toutes les persécutions du monde. *Actas del Coloquio Internacional Michel Foucault y América Latina*. Universidad Nacional Tres de Febrero, Buenos Aires, 13, 14 y 15 de agosto.
- Wahl, J. (1946). *Tableau de la philosophie française*. París: Fontaine.

Cómo citar este capítulo:

Vermeren, P. (2018). "¿Qué es un loco?": ¿definir la norma por exclusión de lo que no es ella? En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 11-26). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Constitución del sujeto ético en Michel Foucault: subjetivación y de-subjetivación

Luz María Lozano Suárez
Universidad del Atlántico

Michel Foucault es catalogado frecuentemente como el filósofo del poder, sin embargo, en una entrevista realizada por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (1984) anotan que más que la preocupación por la noción de poder, su principal inquietud ha sido el concepto de sujeto. Si bien Foucault negó una cierta noción de sujeto, al mismo tiempo se embarcó en una reelaboración de una teoría del sujeto. Es por ello que nos preguntamos si podría quizás extraerse una teoría del sujeto en los trabajos de Foucault.

En el presente trabajo se intentará mostrar cómo Foucault construye su concepción del sujeto a partir de la relación entre lo normal y lo anormal, para luego llegar al sujeto ético de las éticas antiguas. Es otras palabras, iremos desde su visión heredada de Canguilhem sobre el concepto de vida, hasta llegar al bios en el cinismo, y, a través de este recorrido se analizará su idea de subjetivación y de-subjetivación como problematización de la teoría del sujeto ético. Para dar cuenta de una posible teoría del sujeto en Foucault se tentará establecer una relación entre los conceptos "errar", "experiencia", "de-subjetivación" y "desprenderse de sí". Primero estableciendo la posible relación entre estos conceptos para luego analizar el tema de la libertad y del sujeto ético en las éticas greco-romanas.

En 1978, Foucault redacta una introducción para la edición en inglés del libro de G. Canguilhem *Le normal et le pathologique*. Aquí encontramos la idea del ser humano como ser vivo, como ser biológico:

La vida, es eso que es capaz de error. Y tal vez esta determinación o más bien a esta eventualidad fundamental es a la que hay que pedirle cuenta del hecho que la cuestión de la anomalía atraviesa de par en par toda la biología. A ella también hay que pedirle cuenta de las mutaciones y de los procesos evolutivos que induce. A ella hay que pedir cuenta de esta mutación singular, de este “error hereditario” que hace que la vida con el hombre ha terminado convirtiéndose en un viviente que no se encuentra nunca totalmente en su lugar, en un viviente condenado a errar y destinado finalmente al “error”. (Foucault, 1978, p.441, traducción del autor como en el resto de este texto)

28

Lo que propone Foucault a partir de su lectura de Canguilhem es el azar, la anomalía, y, a través de esta concepción de la vida, nuevos modos de vida. No hay finalidad, no hay teleología, es decir, la naturaleza no tiene un fin. Para Canguilhem el error es el azar permanente alrededor del cual se articula la historia y el devenir de los hombres. Este concepto del error humano atraviesa toda su filosofía. Desde esta perspectiva se sitúa la crítica foucaultiana a la teoría del sujeto que ha sido constituida en la modernidad de Descartes a Husserl, cuestionando cómo sería posible una teoría del sujeto auto-constituido, auto-controlado, si la biología muestra que no hay nada terminado, acabado, y que todo es devenir. De aquí también podría problematizarse la cuestión de la libertad, pues, ¿cómo puede explicarse el ejercicio de la libertad lejos de la idea de sujeto? Recordemos que la libertad para Foucault es algo así como la resistencia al poder/saber; la resistencia es un control del poder entendida como poder vital, de eso que será el camino que lo llevaría a pensar en el sujeto ético.

Lo importante es resaltar que el azar hace que la historia de la humanidad sea arbitraria, lo que nos plantea la idea de un devenir, no de finalidad. Todo lo humano, como ser viviente es arbitrario, por lo tanto, desde esta

perspectiva, toda idea de finalidad es un absurdo. Estamos condenados al error; si habláramos de un ser humano sería lo mismo que decir: “un ser errante”. De aquí es comprensible la crítica de Foucault a la normatividad o a una moral establecida tan fuertemente determinada como el cristianismo o la del humanismo por ser concepciones centradas en la felicidad como finalidad humana sin tener en cuenta el azar.

En su libro publicado en 2015, *La normativité du droit* [La normatividad del derecho], Simone Goyard-Fabre expresa con respecto a Foucault que el rechazo de la normatividad es una especie de “salvajismo” muy próximo del cinismo. Goyard-Fabre nos muestra a Foucault como un cínico, es decir, un anti-normativo. En realidad, esta idea sobre Foucault se extrae no solo a partir de la lectura de sus trabajos sobre el cinismo y la exaltación de la parresia en Diógenes el cínico o Sócrates; desde los primeros trabajos de Foucault, siguiendo los pasos de su maestro G. Canguilhem, está presente la anormalidad como fuerza de su pensar. Y es de notar que todo este recorrido fue una crítica a la teoría del sujeto.

Con relación a la filosofía del error de Canguilhem, Foucault concibe que es necesario reelaborar la teoría del sujeto: “¿Toda teoría del sujeto, no debe ser reformulada, puesto que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, se arraiga en los errores de la vida?” (Foucault, 1978, p.442). Jorge Dávila, en una conferencia presentada en París, el 9 de diciembre de 2015, nos dice que el error para Foucault consiste en un movimiento histórico de la humanidad comprendido como sucesión de los modos de subjetivación; sin embargo, sin la idea de de-subjetivación, de experiencia y de desprendimiento, no podría hablarse de historia de la humanidad en el sentido en que la concibe Foucault. Ahora bien, será necesario explicitar qué es lo que Foucault concibe sobre subjetivación para luego entrar en los términos que proponemos.

Paul Veyne (2008), en el libro *Foucault: sa pensée, sa personne*, nos recalca que la palabra subjetivación es utilizada por el pensador Francés para eliminar toda posibilidad de un sujeto metafísico-empírico-trascendental. Para Foucault la subjetivación es la constitución de una subjetividad. Su punto de partida es el de salir de la filosofía de la subjetividad haciendo

29

una genealogía del sujeto moderno, para ubicarlo dentro del azar de la historia, y de allí esta idea de un individuo que tiene posibilidad de transformarse, de no ser el mismo.

Para emprender el trabajo sobre el sujeto, Foucault elimina toda posibilidad de este como constituido, incluso propone eliminar y analizarlo dentro de la trama de la historia. Este es el trabajo de la genealogía, para Foucault, descrito de la siguiente manera:

Historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como emergencia de interpretaciones diferentes. Se trata de hacerlas aparecer como acontecimientos en el teatro de actuaciones. (Foucault, 1971, p.147)

Foucault analiza la función del sujeto, es decir, analiza las condiciones en las cuales un individuo llega a tener una función como sujeto. Una precisión en el campo en el que el sujeto es sujeto y sujeto de qué. Pues puede ser un sujeto del discurso, del deseo, de procesos económicos, etc.; no hay un sujeto absoluto (Foucault, 1982, p.223). Por lo tanto, su análisis histórico del discurso científico debería surgir de una teoría de las prácticas discursivas y no de una teoría del conocimiento.

El sujeto, por lo tanto, tiene una historia. No puede hablarse de un sujeto originario. Foucault, Freud y Lacan lo hacen aparecer claramente. Lejos de ser soberano o libre, el sujeto es constituido. En este proceso natural, el sujeto es para Foucault tal como lo expresa P. Veyne: “Él es modelado en cada época por el dispositivo y los discursos del momento, por las reacciones de su libertad individual y por sus eventuales estetizaciones” (Veyne, 2008, p.172). El interés de Foucault como filósofo será el de indagar cuáles son las condiciones que hacen que los sujetos puedan tener un rol o sentido en un momento histórico determinado, respondiendo a un sistema. El cambio es evidente, pues la sistematicidad es independiente de la conciencia de los hombres y tiene una existencia propia e independiente de la existencia de los sujetos. La subjetividad es derivada, es decir, no es originaria, fundamento o principio. Una historia de la subjetividad

para Foucault depende del análisis de las instituciones o de las formaciones del saber, porque preceden y constituyen la conciencia o los tipos de conciencia que los hombres toman de ellos mismos.

Se sabe que para Foucault, la constitución de los sujetos no es un proceso simple en el cual los individuos serían simplemente pasivos y modelados del exterior, simples materiales y resultados de una fabricación. Los individuos son tomados en un proceso de objetivación, que los codifica y los define como locos, delincuentes, pecadores, etc., pero los individuos realizan un movimiento activo de subjetivación por el cual se constituyen al mismo tiempo como locos, delincuentes, pecadores, según los modos que no son estrictamente previstos por los códigos que los objetivan, por las estructuras institucionales que los sujetan (Foucault, 1982, p.223). Por ello, la definición de subjetivación que hace Michel Foucault es la siguiente: “Llamaré subjetivación el proceso mediante el cual se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que es evidentemente una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí” (Foucault, 1984b, p.706.).

Esta manera en que Foucault piensa la subjetividad le permitió llegar entonces a la de-subjetivación, al desprenderse de sí mismo, su verdadero interés filosófico. La subjetividad, tal y como la concibe Foucault, designa muchas más modalidades para desprenderse de sí como maneras de regresar o de retornar al sujeto. La de-subjetivación puede entenderse entonces como una manera de desprenderse de sí, una pérdida, una ruptura de sí. En una entrevista con Claude Bonnefoy en 1980, Foucault dice que su trabajo ha sido el de experimentar. Afirma que sus libros son experiencias en el sentido pleno de la palabra. Le han permitido salir transformado. La experiencia es definida como una transformación del sujeto. Foucault nos dice:

La experiencia en Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene por función arrancar al sujeto de él mismo, de hacerlo salir y él no pueda ser más el mismo o que él sea llevado a la nada o a su disolución. Esta es una empresa de de-subjetivación. La idea de una experiencia límite, que arranca al sujeto de él

mismo; he ahí lo que ha sido importante para mí en la lectura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, y que hace que, por muy aburridos, por muy eruditos que sean mis libros, yo los he concebido siempre como experiencias directas apuntando arrancarme de mí mismo, impedirme ser el mismo. (Foucault, 1980, p.43)

Estos autores le dieron la posibilidad de entender la experiencia como metamorfosis, una transformación en la relación con las cosas, con los otros, consigo mismo, con la verdad. En este caso podemos pensar sus trabajos sobre la locura, la prisión, la sexualidad.

La noción de experiencia lleva a Foucault al límite invivible de la vida. No la experiencia posible, sino la experiencia imposible. La experiencia tal y como es concebida por Foucault, no permite un sujeto fundador. La experiencia límite permite la de-subjetivación. Ella hace desaparecer el sujeto, cambiarlo, perder su identidad. "Sus análisis se proponen como experiencias y no como teorías a estudiar. Esta dimensión es profundizada a través de las problematizaciones inéditas de sus últimos cursos." (Lorenzini, Revel et Sforzini, 2013, p.13).

Foucault nos dice en una entrevista 1978:

No pienso nunca completamente la misma cosa por la razón que mis libros son para mí experiencias, en un sentido que yo quisiera el más lleno posible. Una experiencia es algo de lo cual uno mismo sale transformado [...] yo soy un experimentador y no un teórico. Llamo teórico a aquel que construye un sistema general sea de deducción, de análisis, y lo aplica de manera uniforme a unos campos diferentes. Este no es mi caso. Yo soy un experimentador en el sentido que yo escribo para cambiarme a mí mismo y ya no pensar la misma cosa que antes. (Foucault, 2001, p. 861)

Es una concepción muy particular de experiencia, ya que en general la experiencia es remitida a un sujeto que la vive, pero las preguntas de

Foucault serían: "¿No habría experiencias a lo largo de las cuales el sujeto no fuera dado en sus relaciones constitutivas, en aquello que él tiene de idéntico a sí mismo? ¿No habría experiencias en las cuales el sujeto pueda disociarse, romper su relación consigo, perder su identidad?" (Foucault, 2001, 869). De esta manera el filósofo francés cuestiona el estatuto del sujeto, incluyendo el cuestionamiento al sujeto de una experiencia.

Foucault nos afirma que cada libro suyo surgió de una experiencia personal. En el caso de la locura, dice: "He tenido una relación personal, compleja con la locura y con la institución psiquiátrica" (Foucault, 1980, p.46). Sin embargo, no se trata de una autobiografía. La paradoja: ¿Cómo un libro nace de una experiencia personal, pero desemboca en la abolición de este autor que las vivió? El libro parte de lo personal, pero no constituye una afirmación del sujeto que lo escribe. El libro es en sí mismo una experiencia en un sentido más radical, es una transformación de sí y no como reproducción de una experiencia vivida. No es su trasposición directa. El libro permite vivir la experiencia y esa experiencia, como cualquier otra, no es ni verdadera ni falsa. Foucault afirma:

Una experiencia es siempre una ficción, algo que se fabrica para sí mismo, que no existe antes y que se encontrará existiendo después. Es la relación difícil con la verdad, la manera como esta última se encuentra comprometida en una experiencia que no está ligada a ella y que, hasta cierto punto, la destruye. (Foucault, 1980, p.45)

Por ejemplo, antes de escribir cada libro, Foucault ignora el método que utilizará: "Cada uno de mis libros es una manera de disección de un objeto y de forjar un método de análisis... lo que he escrito no es jamás prescriptivo para mí ni para los otros. Es algo más instrumental y fantástico." (Foucault, 1980, p.42). No hay la intención de hacer teorías en la propuesta de Foucault. Según sus afirmaciones, no podríamos encontrar una teoría del poder; tampoco podríamos decir que hace una teoría del discurso, mucho menos entonces podríamos hacer una teoría del sujeto, incluso su concepto de sujeto sería todo lo contrario a constituir una teoría. Desde la perspectiva foucaultiana, una teoría podría resultar un

discurso que viene del exterior de los sujetos: “Hacer la ley para los otros, decirles dónde está la verdad, cómo encontrarla” (Michel Foucault, 1984a, p.16).

La cuestión para Foucault no es ¿quién soy yo?, o ¿cuál es mi identidad?, sino cómo cambiar la relación consigo mismo y la relación con los otros y cómo desprenderse de su identidad propia y de eso que han dicho sobre lo que yo soy. Se trata de escapar de las asignaciones identitarias. Esta es la de-subjetivación o desprenderse de sí. El hacer teorías está entonces enmarcado dentro de los sistemas filosóficos de los que tanto ha huido. Observemos la siguiente cita:

Cuando Kant pregunta, en 1784, ¿A qué se llama ilustración?, quiere decir: “¿Qué pasa en este momento? ¿Qué nos sucede? ¿Cuál es este mundo, este período, este momento preciso en el que vivimos?”. O por decir las cosas de otra manera: ¿Quiénes somos? ¿Quiénes somos en cuanto ilustración, en tanto testimonios de este siglo de las Luces? Comparemos con la pregunta cartesiana: ¿Quién soy? ¿Yo, en tanto que sujeto único, pero universal y no histórico? ¿Quien soy yo? yo, pues Descartes es todo el mundo, donde sea y a todo momento (Foucault, 1982, p.231).

Para Foucault, Descartes dejó a un lado la cuestión del sujeto moral, y un sujeto moral es un sujeto histórico. Es solo un sujeto que accede a la verdad sin tener en cuenta el azar. Por eso destruir ese tipo de subjetividad, ya no se trata de develar verdades desde el punto de vista trascendente. Bien lo recalca Riahi (2011), que Descartes presupone en las *Méditations métaphysiques* que el mundo puede no existir, pero a pesar de esto, no podremos negar la existencia del sujeto. Es decir, el sujeto puede existir independientemente del mundo y de la historia. Para Foucault, el sujeto está implantado en el mundo y en la historia y se constituye a partir de esta referencia (Riahi, 2011, p.144).

Foucault deseaba ser otro, completamente otro. Dejar de ser él mismo. Este es tema de la discontinuidad. La salida del hegelianismo y de la

identidad del sujeto. Entonces tenemos que la de-subjetivación es la crítica a nuestro propio presente. El desprenderse emerge en un contexto como una práctica ética de sí frente a la asignación identitaria y como una modalidad de transformación del campo de organización subjetiva. Precisamente, la práctica del desprenderse de sí engendra la desactivación de cualquier tipo de identidad. Esta noción problemática que se encuentra en el trabajo de Foucault no puede ser analizada como una subjetivación comprendida como condición histórica de las formas singulares del sujeto, sino, por el contrario, el desprenderse de sí es un proceso de de-subjetivación que está inmerso en el campo histórico-político de las prácticas de resistencia.

La de-subjetivación podemos verla también en su visión de ensayo y la relación de este con la tarea de la filosofía.

El ensayo –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora de otro con fines de comunicación– es el cuerpo viviente de la filosofía, si al menos ésta es todavía ahora lo que era antes, es decir, un “ascesis”, un ejercicio de sí en el pensamiento. (Foucault, 1984a, p.16)

Miremos también la siguiente afirmación de Foucault en *L'usage des plaisirs*: “Filosofar, es desprenderse de sí mismo” (Foucault, 1984a, p.15). Para él “el ensayo es la práctica de la filosofía, el cuerpo viviente de la filosofía” (Foucault, 1984, p.16). Es decir, sus escritos que han sido ensayos no han sido otra cosa que un desprenderse de sí.

Es decir, el trabajo filosófico de Foucault se puede llamar un desprendimiento de sí mismo, devenir otro. La filosofía y la vida de quien hace filosofía no podrían ser dos cosas distintas. La filosofía para Michel Foucault, tal y como lo explica en *Uso de los placeres*, es un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo. Lejos de legitimar eso que se sabe de antemano, la filosofía busca saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo. Siguiendo esta idea, resulta irrisorio el discurso filosófico cuando quiere del exterior, hacer la ley a los otros, decirles dónde está su

verdad, y cómo encontrarla (Foucault, 1984a, p.16). Sería algo así como una filosofía infecunda. Para Foucault, “Es la curiosidad –la única curiosidad– en todo caso, que valga la pena ser practicada con un poco de obstinación, no aquella que busca asimilarse a lo que conviene conocer, sino la que permite desprenderse de sí mismo” (Foucault, 1984a, p.15).

Por medio de la escritura –y de otros ejercicios– el sujeto es capaz de alterarse para tomar otra forma, para cambiar su estilo de vida. En el cristianismo el estilo de vida podía ser transformado, sin embargo, en las prácticas del estoicismo, el cinismo o el epicureísmo, la manera de transformarse era mucho más libre. Este fenómeno resulta fascinante a Foucault, pues esta es la impaciencia de la libertad. Foucault trata de buscar cuáles son las prácticas históricas en las que la de-subjetivación ha sido una forma de resistencia al poder–este es un trabajo al estilo de Montaigne–, es decir, el estilo del ensayista. El trabajo foucaultiano ha sido para él mismo como el de Montaigne en sus ensayos: no ha realizado un trabajo para darle una forma de liberación a los otros. Foucault no es un teórico de la filosofía. El filósofo francés desconfía de todo tipo de filosofía que tenga la pretensión de dar la salvación a la humanidad (Adorno, 1996).

De la subjetivación, hay que distinguir un proceso diferente que Foucault llamaba estetización. Esta estetización podría estar emparentada entonces con el ejercicio de de-subjetivación. Foucault constata, en 1980, que algunas sociedades como en la antigüedad greco-romana, han conocido ciertas técnicas que trabajan sobre el yo como especie de artes de la existencia. Hablar de estetización le servía para señalar la espontaneidad de esta iniciativa, opuesta a la subjetivación (Deyfrus, H. et Ravinow, 1984, p.1984).

¿Qué son las artes de la existencia? Prácticas voluntarias de reflexión mediante las cuales los hombres se fijan reglas de conducta, pero buscan transformarse ellos mismos, modificarse en su ser singular, hacer de su vida una obra que tiene ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. Es decir, que evidentemente esa estetización o arte de la existencia de los antiguos puede ser equiparada a la de-subjetivación que

propone Foucault, sin embargo, no podría pensarse que es la misma cosa, pero sí lo que se acercaría a esta práctica.

Hay que tener muy presente lo que nos dice Foucault:

El sujeto se constituye de una manera activa; por las prácticas de sí, esas prácticas no son sin embargo algo que el individuo inventa por sí mismo. Son esquemas que encuentra en su cultura y que son propuestas, sugeridas por su cultura, su sociedad y su grupo social. (Foucault, 1984c, p.719)

No cabe duda de que Foucault se sintió finalmente atraído por las prácticas del estoicismo. Más que conocerse a sí, es el ocuparse de sí. En una entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en la que Foucault es interrogado sobre sus proyectos, exclama: “Oh, voy primero a ocuparme de mí”.

La filosofía está por eso emparentada con la ascesis. La ascesis es entendida por Foucault en *Historia de la Sexualidad* como: “el trabajo ético que se efectúa sobre sí mismo, no solamente por responder su comportamiento o a una regla dada, sino para intentar transformarse en sujeto moral de su conducta” (Foucault, 1984a, p.41). De ahí, por ejemplo, radica su crítica a la invención del sujeto de Descartes:

Lo extraordinario en los textos de Descartes, es que logró sustituir un sujeto fundador de las prácticas de conocimiento a un sujeto constituido gracias a las prácticas de sí... Pienso que Descartes rompió con esto diciendo: “para acceder a la verdad, es suficiente que yo sea cualquier sujeto que pueda ver lo que es evidente”. La evidencia sustituyó a la ascesis en el punto de unión entre la relación consigo y la relación con los otros, la relación con el mundo. La relación consigo no necesita la ascética para estar en relación con la verdad. (Foucault, 1984d, p.630)

P. Hadot (1981) nos dice en *Exercices spirituels et philosophie Antique*, que la filosofía era la especulación según Foucault. Es decir, la filosofía como una ascesis. Según P. Hadot, esta concepción de la filosofía que tenía Foucault alrededor del fin de su vida era una estética de la existencia, un trabajo sobre sí, explicada como un arte de vivir, un estilo de vida que compromete toda la existencia, con la intención de ver en la estética el amor de la belleza del ser.

El desprenderse de sí es devenir otro para Foucault. En esta idea de devenir podemos encontrar la idea de hombre errante. No hay lugar de llegada, no hay subjetividad deseada. Es siempre el cambio que funciona a través del azar. Es la filosofía del devenir y no una filosofía sistemática. Es la vida filosófica y no el maestro de verdad como el caso de Diógenes el cínico o de Sócrates. Esta es otra concepción del *bios* del cinismo que no tiene una referencia ontológica sino una referencia ética.

Siguiendo a Nietzsche, Foucault se inclinó a buscar en los griegos una ética individual que le permitiera hacer de su existencia una obra de arte.

La obra de Foucault es una continuación de la genealogía de la moral nietzscheana: busca mostrar que toda concepción que creemos eterna tiene una historia, es transformada y que sus orígenes no tienen nada de sublime. Entonces, cómo no estaría Foucault del lado del escéptico? En sus notas íntimas, Nietzsche hubiera deseado un día unos discípulos como él. (Veyne, 2008, p.184)

Foucault no hace el trabajo de historia sino un ejercicio filosófico: el esfuerzo es saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar el pensamiento de eso que ella piensa silenciosamente y permitirle pensar de otro modo. Es esta la intención de la genealogía del sujeto moderno.

Cabe anotar que a partir de esos últimos trabajos de Foucault, la cuestión principal es la manera como el sujeto se puede constituir como sujeto

ético. La preocupación pasa así de un sujeto a un sujeto ético. Frédéric Gros define al sujeto ético de Michel Foucault de la siguiente manera:

Por «sujeto ético» sin embargo no hay que entender un sujeto confrontado a unos problemas de valores morales: hay que entender el sujeto en la instancia de su auto-constitución (las técnicas, las prácticas por las cuales, se instituye una relación consigo determinada). (Gros, 1996, p.94)

Foucault preferiría hablar de individuo que de sujeto propiamente dicho, sin embargo, resulta un poco complicada esta visión cuando él afirma que nunca ha pretendido negar al sujeto. La pretensión no era la de negar el sujeto, sino la de analizar la forma en que se constituye y se reconoce un individuo como sujeto. De esta manera, seguimos la idea de P. Veyne:

Él no fue el enemigo del hombre y del sujeto humano que se ha creído; estimaba simplemente que ese sujeto no podía hacer descender del cielo una verdad absoluta ni actuar soberanamente en el cielo de verdades; que él no podía sino reaccionar contra las verdades y realidades de su época o innovar sobre ellas. (Veyne, 2008, p.10)

Parece ser que la crítica a la soberanía del sujeto moderno realizada por el filósofo Michel Foucault, ha dado como resultado el regreso al sujeto ético, es decir, se da el paso de un sujeto como sujeto de conocimiento a uno que debe pensarse en términos de moral. Según Foucault, Descartes logró sustituir un sujeto constituido gracias a las prácticas de sí, por un sujeto fundador de las prácticas de conocimiento y acabó con este problema diciendo: “Para acceder a la verdad, es suficiente que yo sea no importa qué sujeto que pueda ver lo que es evidente... antes de Descartes, no se podía ser impuro, inmoral, y conocer la verdad”(Foucault, 1984d, p.411). Es decir, antes de Descartes no se podía ser impuro o inmoral y tener el conocimiento. Pero para Foucault, Kant es quien reintroduce el tema del sujeto moral en su proyecto crítico. Sin embargo, al parecer, la razón pura práctica no interesa a Foucault. La reivindicación kantiana de Foucault será solamente la *Aufklärung*.

A Foucault le interesaba un sujeto ético, que obviamente implica una relación con la libertad. La libertad es la condición ontológica de la ética. Será este el sujeto que tenga el coraje, el sujeto que se atreva a pensar. Uno de los trabajos encontrados sobre esta temática es el de Naima Riahi (2011): *Michel Foucault: subjectivité, pouvoir, éthique*, en los que Riahi nos hace notar que el sujeto kantiano ha sufrido unas racionalizaciones alienantes durante los dos últimos siglos, y que Foucault plantea la posibilidad de su libertad retornando a la experiencia original griega. El nuevo poder es ahora el del sujeto creando una relación consigo mismo, forjando por sí mismo su verdad. El sujeto ético elabora una nueva realidad espiritual subjetiva donde el saber no es una crítica o una clínica, sino un ejercicio espiritual, definido positivamente por la expresión griega, *parresia*. El poder así no es un poder exterior al sujeto, sino que se determina por un dominio de sí y una práctica de la franqueza y del decir la verdad sobre sí mismo. El sujeto así no sufre el poder, sino que es él mismo el origen del poder. El sujeto ético permite trascender toda alienación o toda coerción.

La de-subjetivación debe ser vista como crítica de nuestro propio presente. He allí donde se podrá encontrar la relación con los textos *¿Qué es la ilustración?* y *¿Qué es la crítica?*, en referencia a Kant. Foucault finalmente no propone una teoría acabada del sujeto, solo simples elementos para encontrar otro tipo de subjetividad que resista al poder como un sujeto ético que se preocupa y se constituye a sí mismo por medio de prácticas individualizantes al estilo de las éticas griegas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, F. (1996). *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*. Paris: Editions Kimé.
- Deyfrus, H. et Rabinow, P. (1984). *Michel Foucault, un Parcours philosophique*. Paris: Editions Gallimard.
- Lorenzini, Revel et Sforzini (dir.). (2013) Michel Foucault: éthique et vérité: 1980-1984. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Foucault, M. (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Hommage à Jean Hyppolyte. En *Dits et Ecrits 1954-1988*. (p. 136-156). Tomo II: 1970-1975. Editions établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Editions Gallimard, 1994.

- Foucault, M. (1978). Introduction par Michel Foucault [Introduction by Michel Foucault. G. Canguilhem, On the Normal and the Pathological. En *Dits et Ecrits 1954-1988*. (p.p. 429-442) Tomo III: 1976-1979. Editions établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1980). Entretien avec Michel Foucault («Conversazione con Michel Foucault»). Entretien avec D. Trombadori. En *Dits et Ecrits 1954-1988*. (p.p. 41-95) Tomo IV: 1980-1988. Editions établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1982). Le sujet et le pouvoir. («The subject and power»), («Le sujet et le pouvoir». Trad. F. Durand-Bogaert), in H. Deyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. En *Dits et Ecrits 1954-1988*. (p.p. 222-243) Tomo IV: 1980-1988. Editions établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1984a). *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris. Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1984b). Le retour de la moral (entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984). En *Dits et Ecrits 1954-1988*. (p. 696-707). Tomo IV: 1980-1988. Editions établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1984c). L'Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Muller, 20 janvier 1984). En *Dits et Ecrits 1954-1988*. (p. 708-729). Tomo IV: 1980-1988. Editions établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1984d). A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in progress»; entretien avec H. Deyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette. En *Dits et Ecrits 1954-1988*. (p. 609-631) Tomo IV: 1980-1988. Editions établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Editions Gallimard.
- Dávila, J. (2015). L'errance de Foucault. En Vermeren, P. Dialogues philosophiques. Maison d'Amérique latine. Llevado a cabo en París, Francia.
- Goyard-Fabre, S. (2015). *La normativité du droit, son autorité, sa légitimité*. Paris: Editions Edilivre.
- Gros, F. (1996). *Que sais-je? Michel Foucault*. Paris: Press Universitaires de France.
- Hadot, P. (1981). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Editions Albin Michel.

Riahi, N. (2011). *Michel Foucault: subjectivité, Pouvoir, Ethique*. Paris: L'Harmattan.

Veyne, P. (2008). *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Editions Albin Michel.

De la gubernamentalidad a las contra-conductas. Lectura cursiva de los tres cursos de Michel Foucault sobre la evolución del liberalismo¹

Marie Cuillerai
Université Paris 7

Quisiera presentar algunos puntos del estudio que Michel Foucault consagra a las tres épocas del liberalismo: el liberalismo clásico del siglo XVIII, en *Il Faut Défendre la Société* (IFDS) y *Sécurité, Territoire, Population* (STP), luego, el ordoliberalismo austriaco y alemán, y el neoliberalismo americano del siglo XX en *Naissance de la biopolitique* (NdB).

Uno de los hilos conductores de estos tres cursos es el concepto de gubernamentalidad: el dispositivo que organiza la manera de conducirse y de conducir a los otros. Este concepto describe formas de dominación en las cuales las relaciones de poder se apoyan sobre disciplinas y normas de conducta. La gubernamentalidad actúa en dos dimensiones: a escala de los individuos, se trata tanto de gobernarse como de ser conducidos. Y la gubernamentalidad también actúa a escala de los grandes conjuntos sobre la manera de conducir las poblaciones. Esta escala, caracteriza el modo biopolítico de la intervención del Estado. Es, pues, un concepto crítico en cuanto desestabiliza los análisis clásicos del poder obsesionados por el rol

Cómo citar este capítulo:

Lozano Suárez, L. M. (2018). Constitución del sujeto ético en Michel Foucault: subjetivación y de-subjetivación. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 27-42). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

¹ Traducción de José Joaquín Andrade Álvarez, Universidad del Norte.

44

y la naturaleza del Estado, la relación con los gobernados, para concentrarse más en las regulaciones económicas y en las gestiones cuantitativas; pero es también un concepto analítico que permite describir la evolución de las sociedades contemporáneas y el debilitamiento de los Estados bajo el efecto de la globalización neoliberal.

Por el lado de su uso analítico, el concepto de gubernamentalidad ha seducido a la sociología política crítica, la cual analiza por ejemplo, el Estado y la acción pública adoptando la idea de que la competencia está en el corazón del arte de gobernar. Si se piensa en los “estudios de gubernamentalidad” que se desarrollan en los Estados Unidos, se trata de tomar nota de las mutaciones de las administraciones públicas bajo el efecto de la adopción de una racionalización de su acción por el principio de la competencia en los servicios públicos. Para otros autores, la analítica del poder permite un análisis de la evolución del capitalismo. Dardot, Laval, Haber, en Francia, pero también Hardt y Negri, o Lazaratto por ejemplo, reivindican un anclaje foucaultiano porque la gubernamentalidad biopolítica describe una realidad del capitalismo contemporáneo que lo distingue de otros estadios del capitalismo. Para Hardt y Negri, el biopoder se caracteriza como el estadio de la “subsunción real”, la subsunción integral de lo social por el capital, capturando las fuerzas de una biopolítica inmanente a las nuevas formas del trabajo productivo, a los nuevos usos de las nuevas tecnologías, a la inteligencia colectiva o incluso al impacto de lo que A. Gorz llama lo inmaterial en el proceso de creación de valor. En este marco, es sobre todo la característica biopolítica de la gubernamentalidad la que sirve al análisis; en los estudios americanos o incluso en un autor como Pierre Dardot, el énfasis se pone sobre el principio de la competencia organizada. De ahora en adelante se debe hablar de la “sociedad neoliberal” y no ya solamente del capitalismo neoliberal (Pierre Dardot) en razón de la penetración de esta forma de racionalidad, la competencia, en todos los campos de acción de lo social. La competencia ya no solamente define la lógica del universo económico, sino que se convirtió en un procedimiento de subjetivación por el cual los individuos se relacionan con los otros y también con ellos mismos.

45

Ya sea que se insista más sobre lo biopolítico o sobre la competencia como racionalidad, queda claro que este breve panorama de la fecundidad de las investigaciones se debe al hecho de poner la gubernamentalidad frente a frente con los grandes conjuntos institucionales: la sociedad y el Estado. Todo sucede como si la realidad de la globalización que corresponde a la aparición de modos de regulación que compiten con los del Estado-nación como son los mercados financieros, las instituciones transnacionales, hubiera vuelto indispensable para las ciencias sociales utilizar los análisis del filósofo.

Pero cuando se leen los relatos biográficos alrededor de estos cursos, se sabe por F. Ewald que la problemática de la gubernamentalidad no está guiada por algún tipo de anticipación de los efectos del final de los gloriosos años 30. Según F. Ewald, estos cursos están todavía en el post-68 y en la preocupación de tomar en cuenta un cierto número de críticas de la izquierda. En general, Deleuze y Guattari habían sabido describir el 68 con una teoría del Estado enraizada con una teoría del deseo. En el 75, Michel Foucault aportaba su propio análisis con la noción de disciplina de los cuerpos en *Surveiller et punir*, pero se le reprochaba haber multiplicado los lugares de luchas presentes y pasadas en microanálisis que terminaban fraccionando todo frente de lucha actual.

La respuesta a esta búsqueda para Michel Foucault habría, pues, consistido en decir: poner en orden el principio de dominación: sí, pero continuando sin una teoría del Estado e identificando lo que falta: una teoría del gobierno, una teoría de la individualización de las conductas que explica al mismo tiempo la dimensión totalizadora. La gubernamentalidad es esta respuesta. No obstante, la luz que aportan estos relatos sobre la génesis de estos cursos, parece cierta, según los mismos cursos que Michel Foucault prolonga en ellos dos ejes de investigación ya bien trabajados: la extensión del dominio de la biopolítica surgida de *La Volonté de savoir*, que va a actuar como un principio formal de unidad; y un cierto retorno de la estrategia arqueológica en el corazón de la genealogía con un análisis del discurso de la economía política, en particular del discurso del ordoliberalismo en términos de ruptura epistemológica.

Yo quisiera simplemente “revisitar” las nociones bien conocidas alrededor de la idea de que los campos del poder y las teorías del Estado y de la soberanía, heredadas del cristianismo, han sufrido una transformación radical con el nacimiento de los saberes económicos. Y es el vínculo con el saber lo que deseo hacer resaltar. Ni una hipótesis de lectura, ni una tesis sobre la manera como estos cursos pueden aclarar nuestro presente. Más bien, algunas relecturas frente a lo que se perfila sino como una alternativa por lo menos como una tensión entre el principio de racionalidad que es introducido por la economía en el arte de gobernar: la competencia, y la forma y la extensión del viviente tomadas bajo el dominio de lo político. Mi hipótesis es que esta tensión, aunque permite comprender las diferencias en los usos de la filosofía de Michel Foucault, deja de lado lo que para mí constituye la unidad de estos tres cursos: proponer sobre todo un análisis de las relaciones entre economía y política.

Estos tres cursos hacen una crítica de la economía comprendida a la vez como ciencia, disciplina académica y campo de realidades, como práctica discursiva y práctica no discursiva. Pero lo que estos tres cursos permiten redefinir sus contornos. Así como Foucault puso el poder en todas las relaciones interpersonales e hizo resaltar los dominios en los que el pensamiento político no iba a buscarlo, gracias a estos cursos, lo mismo sucede con lo que nosotros entendemos por economía. Ellos permiten reevaluar una crítica de la epistemología de la economía y de la epistemología de la economía política que la antropología y la etnología, por ejemplo, han aportado. Y antes, por supuesto, la crítica de la economía política de Marx había producido desplazamientos mayores comparables. Las relaciones entre Marx y Foucault son objeto de bibliotecas enteras. Pero, apoyándome en el estudio de Julien Copin aparecido en *Actuel Marx* en 2003, me parece que se puede decir que la referencia a Marx o a los antropólogos en Foucault es bastante cercana en el tiempo y juega una misma estrategia discursiva: son disciplinas que marcan rupturas epistemológicas; referencias que designan en el pensamiento la utilización de una relación entre la sociedad y la historia y sustraen estas mismas disciplinas, la economía política o la etnología, al historicismo y al humanismo, llevando más lejos la positividad de sus campos respectivos. Para el Marx de *Les Mots et les Choses*, la noción de plusvalía y la actualización de la

forma que ella da a la explotación del hombre por el hombre en el capitalismo proponen una nueva economía política, entendida como una positividad, entre otras, en el conjunto de la *episteme* clásica. Pero, por otra parte, Michel Foucault reconoce en la *Archéologie du savoir* que Marx no es solo un economista ricardiano. Marx, dice en substancia Michel Foucault, piensa como yo que la historia está “hecha de discontinuidad y de materialidad”; y es finalmente en su pensamiento de la historia que se encuentra para Michel Foucault toda la carga crítica de la ruptura epistemológica de *El Capital*.

He dado esta vuelta muy esquemática solamente para indicar que estos dos puntos de referencia, los significantes “antropología” y “Marx”, diseñan un espacio en el cual los tres cursos de Michel Foucault adquieren otro relieve en la perspectiva de un pensamiento crítico sobre la economía. La genealogía del poder aplicada en estos cursos se encuentra así puesta en relación con el esfuerzo arqueológico precedente en nombre de la permanencia de una inquietud: esta inquietud de la historia de la que habla el filósofo Mathieu Potte-Bonneville (2004) a propósito de la obra de Michel Foucault. Antropología y crítica marxiana para marcar lo que cuenta en los análisis de estos tres cursos, que hay historia y que la historia es siempre la de una lucha. Es una manera de conservar el uso crítico, es decir, estratégico, de los conceptos de gubernamentalidad. Me parece que se pueden releer estos cursos como una escritura de la historia de las relaciones entre economía y política, irreducible evidentemente a una historia del capitalismo. Por una parte, Michel Foucault acepta que el capitalismo cambió la relación entre el sujeto político y las instituciones que lo producen. No ignora nada de las determinaciones que ejerce el capitalismo sobre la subjetividad política contemporánea. Pero Foucault no se contenta con definir y nombrar los parámetros económicos que determinan y condicionan la práctica de la ciudadanía contemporánea en los Estados de derecho. Voy, entonces, a tratar dos puntos de estos cursos: I) Retomaré la manera como se introdujo el liberalismo, a saber, como el discurso de una ciencia, la economía, que él concibe como productora de verdad. II) Luego, ver cómo este régimen de verdad se modifica entre las diferentes épocas de los liberalismos y cómo, para concluir, este régimen

de veridicción puede también metamorfosearse en experimentaciones de contra-conducta.

I) El neoliberalismo es pensado en relación con el decir verdad. Desde el comienzo de *Naissance de la biopolitique*, Michel Foucault recuerda tres desplazamientos que él pretende llevar a cabo. Primero, no analizar el neoliberalismo únicamente desde el punto de vista económico. No confundir entonces neoliberalismo y capitalismo, no hacer del neoliberalismo la forma histórica actual de una lógica del capital idéntica a ella misma. El segundo desplazamiento tiene que ver con la perspectiva sociológica sobre el neoliberalismo en tanto que él sería el apogeo de la mercantilización de lo social, en el sentido de “la subsunción real” de lo social por la lógica del capital. Si *Naissance de la biopolitique* considera la huella mercantil sobre el conjunto de la vida en sociedad, Michel Foucault desplaza las dos referencias mayores de esta crítica que son la mercancía y la relación salarial, ocupándose del rol que juega en las políticas neoliberales la noción de capital humano forjada por Gary Becker en los años 60.

48

El tercer desplazamiento tiene que ver con una lectura estrictamente política del neoliberalismo, como extensión unívoca del poder del Estado disimulada bajo los aparatos del antiguo liberalismo y de su defensa del “*laissez-faire*”. Michel Foucault describe las sociedades liberticidas bajo la forma de sociedades que no son estrictamente disciplinarias sino más bien normativas y securitarias, o sea, como sociedades de control. Pero, no es menos cierto que al hablar de “redes de poder” queda una posibilidad de escapar, de aflojar el agarre. La perspectiva de escapar, de “resistir” va entonces a desarrollarse como en negativo en sus tres cursos, como una vía silenciosa, abierta al nivel mismo del espacio de la gubernamentalidad, en el seno de la conducción de las conductas de la que nada presagia que ella sea directamente identificable con una de estas tres perspectivas. No hay, entonces, que esperarse que la resistencia sea directamente pensable en términos tradicionales: someter la economía a la política o a la regulación del Estado; o bien, esperar que la resistencia surja de los modelos alternativos de otra economía o que esté en reserva en el alcance de las utopías sociales.

Los tres liberalismos: francés y escocés del siglo XVIII, el ordoliberalismo alemán y austríaco, y el neoliberalismo americano de G. Becker, no los concibe Michel Foucault como unas ideologías, ni como pensamientos políticos, ni como una filosofía moral como lo pudo haber sido el utilitarismo. Tampoco pretende, bajo estos liberalismos, analizar una doctrina económica particular. Él se interesa en el liberalismo y sus variantes en la medida que producen la economía como un marco de conocimiento y no como un sistema de valores.

El liberalismo del siglo XVIII aparece primero como un discurso de verdad, un decir verdad sobre el arte de gobernar que define una tecnología de gobierno. Cada tecnología conoce en Foucault tres formas mayores: (durante su desarrollo y su historia: un sueño, o mejor, una utopía; luego una práctica en la que las reglas rigen verdaderas instituciones; y finalmente una disciplina académica). Son, pues, tres dimensiones indisolubles de los liberalismos en tanto que ellos son tecnologías de gobierno, un discurso utópico, una ficción, unas prácticas, un dispositivo, y en el seno de este dispositivo un discurso de veridicción. Este discurso de veridicción es la economía. La economía es un régimen de veridicción. Ella declara una verdad o una visión sobre el hombre y va a revelarse como un principio de subjetivación, porque la economía produce una forma de sujeto, el sujeto de interés.

49

Michel Foucault ve cumplirse este gesto conceptual por el hecho de que la economía que nace en el siglo XVIII no es una simple teoría de la distribución y de la producción de las riquezas. La economía es más que eso: ella se da esencialmente en la articulación entre la conducta humana y la producción de riquezas. Michel Foucault lo menciona de dos maneras: Por una parte, la economía es una teoría de la evaluación, una ciencia de la valorización. Y, por otra parte, ella produce un vínculo entre las dos escalas macro y micropolíticas. Este vínculo del individuo como espécimen y la población como especie, se da primero en los fisiócratas, en el esquema económico de Quesnay, el cual pone en relación de circularidad reproductiva el trabajo de la tierra por los campesinos en un sistema de servidumbre, la distribución de sus frutos por los mercados y la redistribución por el Estado bajo la forma de ordenación del territorio. En ese

esquema, la economía revela como un saber especializado, apoyado en la estadística naciente, que objetiva un nuevo dominio de intervención del poder real, que nosotros llamamos lo “social” solo por defecto.

STP, por su título mismo, define bien que lo social no es el *socius*. No es ni la sociedad civil de los sujetos de derecho, ni el “sistema de necesidades”, la sociedad de productores de Hegel. Este social no es más que la disposición de una población y de un territorio unidos por una misma relación con la seguridad o con lo que el antropólogo M. Abélès llama “la problemática de la sobrevivencia” en su libro *Politique de la survie*. La sociedad no representa el cohesionante social, el de la convivencia de los sujetos de derecho, sino el lugar de la preservación de la vida de lo que Michel Foucault llama los sujetos de interés: un lugar de sobrevivencia que legitima la forma biopolítica del ejercicio de la soberanía. Tal era la conclusión de *La Volonté de savoir* sobre el racismo de Estado y las políticas eugenésicas. El Estado moderno está orientado por una biopolítica; el Estado gubernamentalizado, última etapa del Estado moderno, no tiene por objeto un territorio sino una población, una totalidad imprecisa: productiva en el campo económico, pero activa también por el simple hecho de ser una masa de organismos vivos. El Estado gubernamentalizado gobierna en función del bienestar y de la sobrevivencia de esta masa viviente que es una población; y lo hace a través de saberes, de los cuales la economía se ha convertido en el paradigma, y que se determina como un dispositivo de seguridad.

Si “«es necesario defender la sociedad»” es, pues, en primer lugar redefiniendo el término heredado de sociedad. Ahora bien, lo que la redefine no es, como quiere la tradición de los teóricos del contrato social, el artificio de una construcción en ruptura con el estado de naturaleza. Es, por el contrario, por todas las dimensiones naturales, biológicas de los especímenes que la pueblan. Son los mecanismos naturales que actúan en las poblaciones, en lo social, lo que hay que defender contra la intervención de un Estado que busca por los artificios de la ley y de la reglamentación intervenir en eso que es del dominio de una regulación inmanente y natural de lo social. El liberalismo es la razón del menor Estado como principio de la organización de la razón de Estado porque la sociedad es considerada como un “conjunto viviente”, un gran sujeto económico. ¿Por

qué se llama económico? Retomando el nacimiento de la disciplina en los fisiócratas, Michel Foucault hace visible que la consigna de la economía política del liberalismo del siglo XVIII, el *laissez-faire* no está confinado al mercado, al intercambio y al modo de producción. Cuando habla que el liberalismo es en realidad un naturalismo, Michel Foucault quiere mostrar que el mercado se vuelve un régimen de veridicción porque la verdad de la cual él es portador es directamente aprehensible en una cierta idea de la naturaleza, heterónoma con relación a las leyes humanas, pero precisamente por este hecho, autónoma y evidente, natural. Es por eso que estructuralmente el Estado es impotente para sustituirse a la lógica de la autorregulación de la economía de mercado. Esta consigna liberal constituye una crítica a la soberanía, un principio de autolimitación y de racionalidad del Estado. La soberanía del Estado debe autolimitarse para dejar obrar el mecanismo natural de autorregulación. Y ahí está la dimensión de sueño o de ficción de esta tecnología de gobierno: hacer imaginable una sociedad no coercitiva, pero autorregulada por las normas mismas del viviente.

Hay que defender la sociedad contra el Estado, pero esto no significa restituir y aumentar las prerrogativas de la sociedad, del poder arrancado de las manos del Estado, ni multiplicar los contra-poderes o reforzar el mecanismo democrático. Esto solamente significa dejar obrar el verdadero regulador de las conductas: la espontaneidad productiva de la naturaleza. Solo es, pues, por una proeza semántica que estas conductas pueden ser llamadas prácticas de libertad.

Pero hay que defender la sociedad también contra ella misma: preservar la libertad natural de sus miembros contra los obstáculos de su propia reproducción y de su buena salud. Michel Foucault vuelve sobre el fenómeno de las penurias y de las hambrunas. No son castigos divinos, pero tampoco son responsabilidades del Estado. IFDS insiste largamente sobre la evolución para la ciencia económica de los progresos que ha permitido el descubrimiento médico de la variolización. Michel Foucault habla igualmente del modelo de la peste como la ocasión de una invención de estas tecnologías positivas del poder en la medida en que la peste, a diferencia de las grandes epidemias de lepra, se maneja a través de cuarentenas que

no excluyen a los individuos, como sucedía con los leprosos, expulsados de las comunidades, sino, por el contrario, que reúnen a los individuos en sus grupos para hacerlos disponibles de estudios minuciosos que individualicen los sujetos enfermos y así asegurar a los sujetos sanos.

La economía como verdad del arte de gobernar engendra una sociedad que se concibe ella misma como un social policíaco, o como dice Rancière, una policía. Turquet de Mayenne-terminando el siglo XVII-marca para Michel Foucault uno de los autores de referencia para identificar la invención de una población convertida en un muestreo de individuos agregados. Las funciones de policía deben, según él, contener: la instrucción de los niños pobres, la salud pública, los accidentes de la vida, las normas de comercio y de producción; en resumen, la actividad de los hombres en relación al control del Estado.

¿Cómo distinguir en este caso lo que es económico y lo que es policial? La economía es una ciencia policial que produce un social policíaco: el espacio constituido por los dispositivos, los saberes y las técnicas de seguridad que amputan al Estado su rol de regulador social puesto que la racionalidad del arte de la economía consiste en la noción de autorregulación. La autorregulación es una noción que atraviesa dos dominios de positivities: el de la salud y de la enfermedad: la medicina y la economía. Por este hecho, la economía se encuentra ampliada más allá del estricto dominio de los intercambios mercantiles, porque la racionalidad de la autorregulación, que el liberalismo atribuye al mercado, en realidad es deudora de la naturaleza. El liberalismo es un naturalismo porque en el liberalismo del siglo XVIII el mercado solo se convierte en un régimen de veridicción puesto que es un mecanismo natural. En la Edad Media el mercado era un lugar de justicia, la justicia de los intercambios equitativos y del precio justo, enmarcados por las normas de las instituciones del feudalismo cristiano. En el siglo XVIII el mercado se convirtió en un espacio “natural” que funcionaba según sus propios mecanismos. Es un mecanismo providencial que funciona con la libertad natural de los individuos. Como insiste en ello Michel Foucault, lo que cuenta en el mecanismo de la autorregulación o de la mano invisible, es más la invisibilidad que la mano. La armonía general de los intereses particulares,

su adecuación, no puede ser sino el producto del mercado. Lo político, el Estado, no puede ocupar el lugar providencial de donde emana esta regulación. Pero la economía como ciencia no pretende tampoco ocupar este espacio: como ciencia, ella no puede sino describir este mecanismo para limitar las ambiciones demiúrgicas del Estado en nombre de la racionalidad de su funcionamiento y de la redefinición de su objetivo: mejorar las condiciones de vida de su población. Como práctica, la economía no se concibe sino como el dominio de la producción con miras al intercambio, pero como racionalidad, la economía es el discurso de la providencialidad. El liberalismo es un naturalismo o un providencialismo.

Se puede concluir, pues, esta primera travesía de los tres cursos: la economía como discurso de verdad produce un social subsumible por el mercado porque en realidad el mercado se concibe según cierta representación occidental de la naturaleza. Es por esta concepción de una naturaleza a la vez heterónoma y autorreguladora que el viviente desarrolla una racionalidad inmanente, un biopoder, cuyo mecanismo ha expurgado la economía, concibiéndolo como un mercado: intercambio de flujos autorregulados.

Michel Foucault marcará así la gran diferencia introducida por el neoliberalismo: la eliminación de la referencia natural. Pero la diferencia no se refiere a la escala de los grandes conjuntos de lo social, ni siquiera a la idea de la autorregulación por el mercado. Estos mecanismos siguen siendo los mismos y el principio de autolimitación del Estado también seguirá sin cambios. No hay, contradicción entre providencialismo y liberalismo: esa será la lección del ordoliberalismo alemán. Si se tiene la tendencia a oponer hoy Estado providencia, política keynesiana y liberalismo es al rol del Estado al que le toca la carga de la confrontación.

II) Para abordar la última parte de esta exposición que tiene que ver con la subjetivación neoliberal hay que abandonar efectivamente el espacio del siglo XVIII, la problemática general del sujeto de interés incluso si esta se desarrolla al final de NdB, donde Michel Foucault retoma la escuela escocesa del siglo XVIII. El liberalismo clásico del siglo XVIII pone la cuestión de saber cómo darle espacio, al interior de un Estado consti-

tuido, a la libertad del *laissez-faire*. Pero para Foucault la gubernamentalidad encuentra su expresión típica ideal en el paradigma del neoliberalismo alemán pues es con él que la cuestión del siglo XVIII es simplemente derrocada. Para exponer esta teoría, Michel Foucault toma la situación de Alemania al salir de la guerra. El problema será reformulado: ¿Cómo hacer existir un Estado a partir de una libertad económica?

El programa ordoliberal puesto en marcha en 1948 en Alemania por Ludwig Erhard, nace de la toma de conciencia de las crisis de la gubernamentalidad liberal. Una es la de Weimar, la otra es la del *New Deal*. De estas dos crisis Erhard hace responsable al dirigismo y al intervencionismo del Estado, a su preocupación planificadora. Para Erhard, la legitimidad política se puede decir en una sola frase: el respeto de la libertad individual. Es por esto que a sus ojos la única institución que puede hablar en nombre de una población no es la del Estado sino la de un sistema estatal “que establezca a la vez la libertad y la responsabilidad de los ciudadanos”. Él muestra que la organización voluntarista de un mercado interior y la creación de una moneda única para los cuatro territorios repartidos por las potencias victoriosas, han valido el “contrato social al revés”, contrato de entrada en sociedad, en una situación en la que la vida política de una nación se construye sin Estado, pero se construye, sin embargo, por la economía. Proceso que E. Balibar llamó un “estatismo sin Estado”.

La otra dimensión radical inédita que reemplaza el naturalismo del siglo XVIII es que el mercado autorregulado construye una nueva experiencia de la historia y de la temporalidad. Nueva dimensión de la historia que consiste en encontrar la fórmula para una regulación de la sociedad que ya no esté salpicada por la historia de las generaciones de propietarios y obreros, la constitución de carteles o de sindicatos, sino por la medida, eternamente recomenzada, del crecimiento y de la evaluación de los mercados. La competencia como lógica económica esencial solo aparecerá y producirá sus efectos bajo un cierto número de condiciones que habrán sido cuidadosa y artificialmente ordenadas. “La competencia pura debe ser un objetivo y solo puede ser un objetivo, un objetivo que supone, por consiguiente, una política indefinidamente activa” (Foucault, 2004a, p.124).

Se sabe la fórmula: no es que el mercado sea competitivo, es que sea un entorno artificialmente constituido y mantenido. Lejos de toda “ingenuidad natural”, el mercado, ya sea definido por el intercambio o definido por la competencia, no es el resultado de un juego natural de apetitos, de instintos, de comportamientos, etc. (...). Michel Foucault insiste en ello: “la competencia es una esencia. La competencia es un *eidós*. La competencia es un principio de formalización. (...) (Foucault, 2004a, p.124).

El mercado sigue siendo, un régimen de veridicción, pero ya no es la naturaleza la que le da su regla; en adelante es una esencia construida: la fórmula de una competencia autorreguladora. Se comprende, entonces, por qué la estatización no desaparece sino que cambia solamente de naturaleza: ya no es regular sino planificar, según la distinción de Walter Eucken. La acción estatal neoliberal no desaparece, lejos de ello, pero el Estado neoliberal ya no es, según Foucault, sino el “efecto móvil de un régimen de gubernamentalidad múltiple”.

La acción estatal se hace de otra manera: en dirección del entorno de la economía. Las políticas públicas tienen por objeto la transformación de este “gran sujeto” que es la sociedad vigilada, ellas tienen en la mira la técnica, la naturaleza, los derechos de propiedad; dicho de otro modo, el conjunto de variables del medio cultural y social en el que puede tener lugar la competencia. Como en una repetición modernizada del programa de Turquet de Mayenne, Foucault señala que la ciencia económica nunca es presentada como debiendo ser la línea de conducta, la programación completa de lo que podría ser la racionalidad gubernamental” (Foucault, 2004a, p.290). La ciencia económica está a la vez más restringida y, sin embargo, diseminada en la acción pública. Es en eso que ella es “política de la vida”, biopolítica o, dice entre otras cosas Foucault, “política de sociedad” que favorecerá, por ejemplo, la inversión en educación, en la cultura y, por supuesto, en la salud, y, más recientemente, en el medioambiente. El neoliberalismo critica y rechaza la planificación económica, pero promete en su lugar formas de planificación social: “contractualización de la vida común”, dice Michel Foucault (Foucault, 2004a, p.251).

56

Es este cambio de gubernamentalidad lo que induce a una individualización de las medidas de aplicación, a una focalización de nicho, a una responsabilización de los ciudadanos, lo que significa una juridización de su existencia, con el objetivo de establecer y hacer respetar el principio totalizante de la competencia a través de toda la sociedad que se ve así transformada en “sociedad de empresa” (Foucault, 2004a, p.152). Es así como se establece la extensión máxima de la lógica competitiva en el corazón de la existencia individual. El principio del gobierno de sí y del gobierno de los otros coincide en la idea de un sujeto que puede dictarse a sí mismo principios de veridicción homólogos a los que valen para la gubernamentalidad de grandes conjuntos. Para hacer esto, era necesario un operador racional y esta fue la invención del Capital Humano de Gary Becker.

La articulación entre *omnes et singulatum*, entre los especímenes y la especie, encuentra su coherencia la noción de capital humano. representa también una ruptura epistemológica es porque él modifica radicalmente la manera de aprehender el trabajo, volviéndolo disponible para una subjetivación. El trabajo humano es considerado por los clásicos (Ricardo o Smith) como un recurso indiferenciado y pasivo del proceso de producción. Incluso en Marx el trabajo abstracto es una producción inasignable del capital, pero que contribuye a subrayar el carácter de variable siempre ya dado e incluso en abundancia en el proceso de producción. Gary Becker cambia la situación haciendo del trabajo un recurso productivo como los otros, lo que quiere decir, un recurso que hay que considerar en su escasez. Es decir, según la calificación que le asignan con fines particulares. El trabajo se transforma en una actividad que debe ser analizada no en términos de procesos de producción sino en términos de programación estratégica de las actividades individuales. El trabajador se convierte así en capital por sus aptitudes, por sus competencias. El hombre es puesto así en el centro de la economía: y por lo que parece lo más humanista, sus capacidades, sus aptitudes, se trata de “empoderar”.

Yo no insisto más sobre la subjetivación de un *homo oeconomicus* que ya no es solamente un consumidor o un calculador sino esencialmente

un productor valorizador de él mismo y que se vuelve así maleable para responder a las modificaciones normativas de su entorno.

Quisiera terminar interrogando la carga crítica que pesa sobre esta evolución. De Lagasnerie (2012) en un libro titulado *La dernière leçon de M. Foucault*, buscaba ver en estos cursos una tentación liberal de Michel Foucault: la tentación de un anarquismo de izquierda que encontraría en la sociedad neoliberal y en el proyecto del capital humano un proyecto de sociedad no disciplinaria y no coercitiva, donde el poder normalizador sería en definitiva, menos pesado de soportar y más en la medida de sostener el apego moderno a la libertad individual.

Michel Foucault ve indiscutiblemente en el neoliberalismo una superación de la soberanía del Estado, pero cuya contrapartida es en realidad una estatización aumentada de las conductas individuales y colectivas. Si se separan estos análisis del fondo epistemológico de donde nacen se corre en efecto el riesgo de ver en ellos la apología de un anarco-liberalismo dudoso. En la lección del 28 de marzo de *Naissance de la Biopolitique*, Michel Foucault tiene cuidado de precisar su posición. Sostiene que el concepto de capital humano ha dotado a la tecnología de gobierno de un pilar extremadamente fuerte, individualizando las intervenciones de la sociedad competitiva. Plantea el argumento que consistiría en identificar esta biopolítica con la biopolítica eugenésica del racismo de Estado analizada en la *Volonté de savoir*. Pero él se rehúsa a hablar de eugenismo en la medida en que una sociedad se concibe como medio de crecimiento del capital humano. Por consiguiente, retoma la idea de una sociedad de control, es decir, de una sociedad cuyo control engendra una selección de los humanos capitalizables, o más bien, una selectividad de las aptitudes capitalizables sobre las cuales hacer recaer el esfuerzo de inversión estatal. En esta lección del 28 de marzo, sin ninguna duda, las sociedades liberales se revelan por lo que son: sociedades de discriminaciones permanentes que reposan sobre el proyecto de aumentar la riqueza social global a partir de las riquezas tradicionales, la tierra, el capital, el trabajo, pero que complican la relación entre el valor creado y los medios de producción, puesto que lo que la noción de capital humano resalta es una noción de capital no sustantiva. Las competencias humanas a valorizar, en la medida

57

58

en que se pueden segmentar las cualidades, se muestran dependientes de un poder semántico indeterminado. No es la fuerza de trabajo lo que constituye el valor del capital humano. En la fuerza de trabajo en realidad, la vida nunca está desnuda. La superación de Marx se hace aquí sobre la comprensión del hecho de que la identificación de un recurso se debe a la condición de escasez. Ahora bien, la escasez no es natural, nace de una comparación, de una puesta en competencia entre los recursos disponibles. Ninguno de los sitios del valor es natural, ni dado, como tal, sino que toda cualidad natural se vuelve constructible según el *eidós* competitivo. El valor ya no tiene nada substancial sino que depende enteramente de su puesta en competencia con otros valores, de manera que cada cualidad del capital humano es el resultado de una segregación y de un abandono de otras potencialidades productivas. Una segregación que engendra la competencia que permite valorizar cualquier cosa.

Eso se ve claramente hoy con el desarrollo de un mercado de órganos, de un mercado de fetos, de un mercado de vientres maternos y se podrían multiplicar los ejemplos. Pero estos dejan pensar que el viviente como tal, la desnudez de un *bios* representa un valor que habría sido abandonado y sustraído a su mercantilización. El mercado del arte está ahí para decirnos que eso no es así de ninguna manera. Se podrían tomar otros ejemplos de los aparatos inútiles de las producciones artificiales de la impresora en tres dimensiones. La distinción de lo mercantil y de lo no mercantil se ve reemplazada por lo que es competitivo y lo que no lo es. El valor no surge de la sola forma mercantil sino de la posibilidad para cualquier cosa, viviente o no, útil o no, de insertarse en un marco de intercambio competitivo.

De allí resulta que el valor que se otorga al viviente como fuerza productiva no es el único punto de mira de la gubernamentalidad. La gubernamentalidad no está pegada al biopoder. La biopolítica depende de lo que puede ocurrir en términos de régimen de veridicción. El poder del viviente, el de la multitud que ordena nuevas formas productivas, el de la inteligencia colectiva inasignable en términos de propiedad individual no es el punto de mira único del neoliberalismo competitivo ya que cualquier cosa es susceptible de ser puesta en competencia con cualquier cosa. El neolibe-

ralismo es, pues, una construcción destinada a organizar la competencia a través de la construcción de la escasez. Pero se pone la cuestión de saber lo que puede hacer con las escaseces inducidas por su organización. Por una inversión dialéctica bien real, el agotamiento de ciertos recursos energéticos se convierte en un objeto de luchas.

Sin embargo, con el viviente se tenía, de cierto modo, un término sobre el cual instruir un reparto, preservar un invaluable, en sociedades que han hecho de la vida el sitio de su admiración, el reflejo de lo divino, e incluso el valor último a proteger. Pero lo que revelan la gubernamentalidad y su veridicción por la competencia es un formalismo ciego a las determinaciones cualitativas de los valores que se ponen en competencia. La noción de capital humano significa el grado cero de esta identificación del ser al capital, pues es capital todo lo que puede ser valorizado en función de un cálculo del riesgo tomado al poner este valor en competencia con otros valores. No es su calidad de ser viviente lo que hace de los humanos animales políticos modernos; son sus conductas las que hacen de los humanos un capital disponible para una valorización en un mercado. Son, pues, las conductas más que el viviente el verdadero objeto de la gubernamentalidad neoliberal.

59

Michel Foucault acredita así esta invención del neoliberalismo americano: en él, la economía se redefine como la ciencia de la sistematicidad de las respuestas posibles, de las conductas posibles, a un entorno competitivo. Pues, lo que une estas diferentes dimensiones que utilizan la noción de capital humano se refiere a la matriz de objetivación que las hace posibles. No hay capital humano sin Ciencias Sociales para objetivar las cualidades capitalizables.

Para concluir, quisiera volver a un pasaje de IFDS en el que Michel Foucault da un ejemplo de genealogía de los saberes en la organización de los saberes técnicos y tecnológicos a finales del siglo XVII. Una genealogía de las ciencias humanas como tecnologías de gobierno.

Aludiendo al Kant de *El Conflicto de las Facultades*, Michel Foucault retoma la idea de que los saberes técnicos hasta esta época bisagra han estado

60

caracterizados por la libertad y por el secreto. Secreto para garantizar la libertad de quien es su poseedor y libertad consentida por los poderosos, al abrigo del secreto, para poder utilizar estos conocimientos peligrosos. Michel Foucault juega con la referencia a la alquimia y a la historia, a la contrahistoria de la lucha de las razas. Pero el siglo XVII, con el empuje del liberalismo y de este nuevo saber económico, conoce una forma de lucha alrededor de los saberes que va a conducir-según Foucault-a cuatro grandes nuevas operaciones: Eliminación de los saberes económicamente inútiles, normalización de los códigos de producción y de difusión de los saberes, clasificación jerárquica de los saberes en función de su poder de generalización y, finalmente, centralización en las instituciones de enseñanza. La Enciclopedia aquí en Francia y la creación de las Grandes Escuelas son los emblemas de este procedimiento de disciplinarización en los dos sentidos de la palabra, del conocimiento y de las ciencias. Este momento señala un giro para la filosofía, obligada a dejar el lugar que Kant quería todavía conservar. La voluntad de saber, la exigencia de conocer le cede el lugar a la voluntad de verdad, el hablar experto se substituye al hablar verdadero. Y como se sabe, esta lucha alrededor de los saberes por los poderes constituyó la universidad moderna. Y continúa haciéndolo. Estamos en ello totalmente.

Frente a la constatación trágica de una política societal que nos engloba en un porvenir competitivo generalizado y para dar a estas últimas palabras una nota de “pesimismo alegre” que les gusta a Deleuze y a Foucault, quisiera recapitular esta travesía de la obra foucaultiana permitiéndome lo sincrónico. IFDS viene en primer lugar, porque propone el análisis del poder pastoral como una matriz de la formación de la gubernamentalidad. Y es en el momento de analizar las sediciones de la pastoral que Michel Foucault le da más relieve a lo que entiende por conducta. Es en el análisis de las formas de resistencia al poder pastoral que aparece todo el espesor histórico de las conductas bajo el régimen anterior al nacimiento de la economía. Michel Foucault habla entonces de resistencias, de ilegalidades, de desobediencias. En una ida y vuelta con el presente, crea como imágenes dialécticas a lo Benjamin, mezclando disidencia y revueltas religiosas y campesinas de la Edad Media. El término que se impone finalmente para reunir todas estas conductas insurreccionales es el de

61

contra-conducta. Pero si se permite un salto en el tiempo, es en las *Leçons sur la Société punitive*, casi 10 años antes, a propósito de las revueltas del siglo XVI en Inglaterra, las de los Ludistas, y en el siglo XVIII, las de los descalzos franceses, es en estas páginas que Michel Foucault (2013) mejor describe una manera de conducirse colectivamente, de conducirse a sí mismo y de conducir así un movimiento de revuelta. Las contra-conductas siempre son immanentes a una gubernamentalidad, no le son exteriores; están hechas de las mismas prácticas discursivas y no discursivas; obedecen en la lucha a los intereses en competencia y actúan por pequeños toques; por el hecho, dice Michel Foucault, de apoderarse de ciertos fragmentos del poder “para reactivarlos, ponerlos al revés, recrear los mitos del poder” (p.31).

Puede ser que nos sea ofrecida una oportunidad de invertir la tendencia competitiva en la universidad haciendo de los lugares del saber y del saber mismo un lugar de ejercicio de las contra-conductas, es decir, de resistencia a las conductas organizadas por el neoliberalismo. La selección de los saberes, la institucionalización de los conocimientos todavía están en las manos de los investigadores y de los estudiantes; nos corresponde a nosotros traer a la universidad los saberes aficionados, los saberes profanos, la multitud de conocimientos y de disciplinas engendradas por una economía ampliada a las actividades soñadas por la policía de Turquet de Mayenne y Walter Erhart; nos corresponde a nosotros apropiarnos de los saberes tradicionales para hacer de ellos contra-saber y, como dice Foucault, poner al revés, recrear los mitos de otro poder.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- De Lagasnerie, G. (2012). *La dernière leçon de Michel Foucault: Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*. Paris: Fayard.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Paris: EHESS/ Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1976)*. Paris: EHESS/ Seuil/Gallimard.

- Foucault, M. (2004a). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France* (1978-1979). Paris: EHESS/ Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2004b). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France* (1977-1978). Paris: EHESS/ Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2013). *La société punitive. Cours au Collège de France* (1972-1973). Paris: EHESS/ Seuil/Gallimard.
- Potte-Bonneville, M. (2004). *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris: Puf.

Cómo citar este capítulo:

Cuillera, M. (2018). De la gubernamentalidad a las contra-conductas. Lectura cursiva de los tres cursos de Michel Foucault sobre la evolución del liberalismo. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 43-62). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Coaching: Neoliberalismo y subjetividad. Nuevos mecanismos disciplinarios

Luis Daniel Pico Páez
Universidad de los Andes

Foucault reconoce un desplazamiento de las técnicas disciplinarias en sus análisis sobre las relaciones de poder en la actualidad. Dichos análisis cobran sentido a la luz de una reflexión sobre las formas de gobierno neoliberales y de las nuevas técnicas de gobierno de la conducta individual. Este escrito busca articular la pregunta por los nuevos mecanismos disciplinarios y las nuevas formas de ejercicio del poder en el *management* contemporáneo, específicamente el *coaching*, con una pregunta sobre la producción de cierta subjetividad neoliberal. Se pretende mostrar cómo dicha articulación ocurre en varios niveles y cuáles son sus características principales a la hora de pensar el cuerpo necesario para el arte de gobernar neoliberal. Este cuerpo, ahora modificado y fragmentado de una forma completamente nueva, es el cuerpo de las competencias, lo que implica una nueva forma de trabajo sobre sí que reproduce el *coaching*.

¿RETIRO DE LAS TÉCNICAS DISCIPLINARIAS?

Foucault (1991) sostiene que el desarrollo del capitalismo exigía el desarrollo y ampliación de las técnicas disciplinarias en la medida en que, gracias a ellas, el poder podía actuar “positivamente”, creando fuerza de trabajo, educando y adiestrando a los cuerpos a la vida de las fábricas, lo que traería abundancia y riquezas para la nación, fomentando su calidad

de vida. Sin embargo, Foucault en varias ocasiones admite un repliegue de las técnicas disciplinarias en la actualidad. En una entrevista concebida a la revista *Quel Corps*, Foucault (1992) admite desconocer el tipo de cuerpo que requieren los dispositivos actuales de poder, dada una “relajación” de las técnicas disciplinarias sobre el mismo:

Pienso que desde el siglo XVIII hasta comienzos del XX, se ha creído que la dominación del cuerpo por el poder debía ser pesada, maciza, constante, meticulosa. De ahí esos regímenes disciplinarios formidables que uno encuentra en las escuelas, los hospitales, los cuarteles, los talleres, las ciudades, los inmuebles, las familias... y después, a partir de los años sesenta, se da uno cuenta de que este poder tan pesado no era tan indispensable como parecía, que las sociedades industriales podían contentarse con un poder sobre el cuerpo mucho más relajado. Se descubre entonces que los controles de la sexualidad podían atenuarse y adoptar otras formas... Queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual. (Foucault, 1992, P. 106)

En otro momento, en una conferencia titulada Nuevo orden interior y control social, Foucault (1985) afirma que la disciplina exhaustiva ya no es la que rige la racionalidad de los gobiernos y que estamos *ad portas* de una nueva economía del poder, una nueva asignación de los esfuerzos y de las formas de administrar las fuerzas de la población. Asimismo, en una de sus clases en el Collège de France, en el marco del curso Nacimiento de la Biopolítica, sostiene que en el análisis de la actualidad de la gubernamentalidad neoliberal

lo que aparece en el horizonte (...) no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la que la red legal que aprisiona a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos normativos”. (Foucault, 2007, p.302)

Parecería entonces, que desde los años 60 Foucault reconoce que las técnicas disciplinarias han retrocedido y han dado pie a formas de poder individualizantes que aún no ha estudiado, no ha investigado¹. ¿Cómo podemos estudiar dichos desplazamientos? ¿Cómo podemos dar cuenta de los nuevos cuerpos que son necesarios para las nuevas formas de producción en el capitalismo? ¿Bajo qué tipo de metodología podemos acercarnos para pensar la respuesta a estas preguntas? Para Foucault, como lo ha mostrado en diversas ocasiones, el estudio de una experiencia se da en términos de “la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 2012, p.10). En consecuencia, si deseamos dar cuenta de la configuración del sujeto productivo en la actualidad, debemos hacer un seguimiento a los desplazamientos de las formaciones discursivas, de los cambios en las técnicas de poder y en las distintas formas en las cuales los individuos realizan un trabajo sobre sí mismos con objetivos particulares. En otras palabras, debemos rastrear los desplazamientos más importantes en los dispositivos de poder-saber que tienen efectos en las formas en que nos configuramos como sujetos.

¿QUÉ ES COACHING?

Antes de empezar a dar pistas sobre dichos desplazamientos, hagamos un repaso sobre algunas características de dicha práctica de gobierno de la conducta actual que consideramos importantes para nuestra investigación². El *coaching* es visto hoy como un proceso de “desarrollo humano”, una herramienta para el descubrimiento y afianzamiento de actitudes y hábitos que permiten desempeños óptimos en el trabajo y la vida en general (Cox, Bachkirova & Clutterbuck, 2010; Withmore, 2009; Biswas-Diener, 2009). Por medio de unas preguntas dirigidas a potenciar el autoexamen y el autocontrol, el *coaching* sostiene que los trabajadores, y eventualmente cualquier persona, pueden incrementar su productividad, sus compe-

1. El texto de Deleuze sobre las Sociedades de Control (1999), es también un intento por mostrar ciertos fenómenos que dan pistas sobre nuevos tipos de racionalizaciones sobre la forma en que se ejerce el gobierno de la conducta poblacional. Sin embargo, las distancias metodológicas con Foucault son amplias y sus implicaciones en la investigación sobre el cuerpo necesario quedan apenas demarcadas por ciertos fenómenos que vale la pena examinar mejor en otra oportunidad.
2. Dado el objetivo del texto y su extensión, no profundizaré en las múltiples facetas del *Coaching* identificadas por sus defensores y en la multiplicidad de formas para definirlo y abordarlo. Si se me permite, haré un barrido por los elementos que constituyen principalmente sus discursos y en su generalidad, para pasar directamente a la parte propositiva del texto.

tencias y lograr su autorrealización (Payne, 2007; Withworth, Kimsey-House, Kimsey-House & Sandahl, 2007; Aragón & De Uña Repetto, 2009). Esta técnica se ha convertido en una tendencia importante a la hora de pensar el gobierno de sí y de los demás en las empresas contemporáneas y otros escenarios.

¿De qué forma se logra esto? El *coach* hace preguntas, llamadas “poderosas” o “potentes”³, que aumenten la conciencia y la responsabilidad del *coachee* respecto a información relevante sobre su entorno y sobre sí mismo, para cumplir sus metas. Tal como afirman sus defensores: el *coach* no da órdenes, no enseña contenidos cognitivos, no juzga como correcto o incorrecto.

Repasemos brevemente el proceso donde dichos elementos cobran sentido. En primer lugar, encontramos la importancia de la distancia entre el lugar en el cual se encuentra el dirigido y el lugar donde quiere estar. Esta distancia es producida en la misma conversación entre los dos (*coach* y *coachee*) y articulada verbalmente para que tenga el efecto requerido, que sea visible e inteligible para los dos. Cuando el *coach* pregunta: ¿Cuál es tu objetivo? ¿Qué deseas? ¿Qué quieres?, etc., dicho objeto por el cual se pregunta no está allí dado a la experiencia del dirigido, por ello, debe hacer un esfuerzo para crearlo, examinando su historia, sus pensamientos, lo que le ha causado placer, lo que no, lo que soñó, lo que temió... etc. La pregunta como tal genera un movimiento que implica, que para responderla, yo deba examinar mi biografía, esto es, quién he sido o logrado ser, y a partir de allí, producir una distancia: quién no soy y quién quiero ser o lograr ser. Dicha articulación debe atravesar una serie de obstáculos para que su enunciado tenga características de posibilidad (que no esté fuera del alcance de su acción, que sea medible, fragmentable y, por lo tanto, que sea posible vigilar y controlar su cumplimiento). Además, ya creada la distancia, es necesario que el dirigido se concentre en ella y haga

visibles y enunciables los “recursos” que tiene para reducirla, por medio de preguntas abiertas que enfoquen al individuo y le ayuden a ser consciente de sí y responsable por su desempeño. De esta manera, el examen de sí no se detiene en la meta a lograr sino en los recursos que posee o tiene a la mano y no ha “descubierto” para cumplirla.

En segundo lugar, para que este examen tenga sentido, implica una noción de veracidad: el *coachee* es sincero con el *coach*; no debe mentirle. Si el proceso es un autoexamen, cuyo fruto es un enunciado que es una identificación por parte del *coachee*, con un ser futuro que surge de la propia biografía, es necesario que “no me mienta a mí mismo”, que rastree mis deseos y les dé un sentido. Esto implica cierta configuración de la identidad, una relación con una propia verdad, como ser de deseos, de carencias, que se obtiene de un imbricado proceso de subjetivación, de examen y trabajo sobre sí mismo.

NORMA: EJERCICIO “POSITIVO DEL PODER”

Pasemos ahora al análisis de las características y desplazamientos que legitiman el uso de esta técnica de gobierno de la conducta como útil para lograr ciertos objetivos estratégicos. Para Foucault, el marco del biopoder es un dispositivo de intervención “positivo” sobre las fuerzas que la atraviesan. El desplazamiento del dispositivo jurídico, característico del poder soberano, que dio lugar al ejercicio del poder con base en la normalización, es primeramente un cambio en la forma en que el poder atravesaba los cuerpos de los sujetos. Bien muestra Foucault la forma en que la norma va a configurar una nueva herramienta en el objetivo de gobernar la conducta de los sujetos, que se articula con estrategias de individualización y totalización de la conducta correcta. A diferencia de la ley, cuya naturaleza es partición binaria entre lo permitido y lo vedado, la norma-lo reconoce Foucault-permite cuadrricular los espacios infinitamente, segmentar los cuerpos, formular exámenes, vigilar los avances y retrocesos y, en últimas, excluir la anormalidad.

¿Qué tipo de normalización ocurre en el *coaching*? Es cierto que no es evidente que lo que haga el *coach* sea un examen que ubique al sujeto

3. Sobre el tipo de preguntas que hacen los *Coaches*, el ejemplo que da Whitmore es bastante ilustrativo: en el campo deportivo, muchos entrenadores dicen a sus deportistas: “¿estás mirando la pelota?”, o preguntan: “¿por qué no estás mirando la pelota?”. Frente a estas preguntas, el deportista responde defendiéndose, mintiendo o desviando su atención hacia el agarre del piso, el mango de la raqueta, etc. Sin embargo, cuando se hacen preguntas efectivas, asegura Whitmore, las cosas cambian. Una pregunta efectiva sería entonces: “¿en qué dirección gira la pelota cuando se dirige hacia usted?” o “¿gira esta más rápido o más lento después de rebotar?”. Con este tipo de preguntas, es necesario que el deportista centre su atención en la pelota para responder, aumente su conciencia del entorno y se responsabilice de su acción frente al movimiento de la pelota (Whitmore, 2009). Para saber más de los tipos de preguntas y la racionalidad detrás de ellas, ver también: Aragón & De Uña Repetto (2009) y Payne (2007).

frente a un esquema de normalidad previamente establecido como se haría en el taller del siglo XVIII, o la fábrica de inicios del siglo XX. Sin embargo, la forma en que la naturaleza de la norma se imbrica en el proceso dice mucho de algo que podríamos llamar “nuevos mecanismos disciplinarios”. Lo que busca el coach es que, dialógicamente, el coachee enuncie una norma de evaluación y diagnóstico, medible y cuantificable, sobre sí mismo que le permita valorarse como exitoso o no exitoso, que le permita vigilarse y autocorregirse. Podríamos llamar a este proceso auto-normación, en el sentido de darse a sí mismo una norma que permita ubicarse en una cuadrícula de medición, con variables explícitas sobre el desempeño y la identidad personal. Evidentemente, dicha cuadrícula de medición ya está soportada en la forma en que la institución plantea sus metas y objetivos, en cuanto a sus desempeños y de los perfiles de los empleados que van a ejecutarlos. No se trata de una vuelta al sujeto autónomo, sino a una incitación a hablar de sus deseos, para gobernarlos bajo una red de posiciones diferenciales de éxito y fracaso, por medio de la comparación constante entre personas y resultados.

68

NEOLIBERALISMO Y CUERPOS COMPETENTES

En el curso titulado *El Nacimiento de la Biopolítica*, Foucault muestra dos anclajes de la crítica al arte liberal de gobernar que al tiempo implicaba una reactivación y reapropiación de los principios liberales: el neoliberalismo alemán y el estadounidense. El primero estuvo enmarcado en tres exigencias: reconstrucción de Europa luego de la Segunda Guerra Mundial, la planificación de dicha reconstrucción bajo la presión del Plan Marshall, y el compromiso para evitar la repetición de formas políticas como el fascismo y el nazismo en Europa. Bajo estas exigencias, ocurre uno de los principales desplazamientos del neoliberalismo frente al pensamiento liberal de Turgot y los fisiócratas. Mientras que para estos últimos el problema era, dado un Estado, cómo permitir la libertad económica necesaria para maximizar sus fuerzas, el problema para el neoliberalismo alemán en la postguerra era el opuesto: dada la inexistencia de un Estado legítimo, deslegitimado por la historia, cómo crearlo a partir de la libertad económica, del mercado como instancia de veridicción de la práctica gubernamental, que es un espacio no estatal (Foucault, 2007).

Una transformación es la libertad económica como principio de Estado. Para Foucault, esto implica un desplazamiento importante frente a los liberales clásicos que consideraban que el intercambio era la pieza fundamental del análisis económico y de la política económica, un intercambio en el cual el Estado no debía mediar como un tercero, sino como un vigilante que velara por la protección de la propiedad privada. En esa medida, los liberales consideraban aquel espacio de intercambio como un escenario natural, donde el Estado debía intervenir lo menos posible. El gran movimiento del neoliberalismo alemán es que al invertir el problema de legitimidad del Estado, también invierten su concepción de la política económica. Para los liberales alemanes –ordoliberales– más que el intercambio, la primera piedra del mercado es la competencia, y esta no es necesariamente un dato natural del mercado. La competencia es el efecto de una serie de actividades de gobierno bastante activas. El Estado debe fomentar la competencia pura pura esta no es la naturaleza del mercado tal como afirma Foucault (2007) se trata de gobernar para el mercado y no a causa de él. Las consecuencias de esto en el arte de gobernar neoliberal consisten en una amplificación del mecanismo de competencia a toda la sociedad; se trata de reconfigurar el sujeto en uno ya no de intercambio, como en el liberalismo, sino un sujeto de la empresa. La empresa como actor competitivo en un mercado es la forma que se pretende generalizar a toda la sociedad: la vivienda, la familia, el vecindario, la persona.

69

El neoliberalismo norteamericano tiene también un contexto parecido al alemán: la política del *New Deal*, el plan Beveridge, la diseminación y ejecución del intervencionismo keynesiano, además de una crítica fuerte a todo lo que pudiera pertenecer a un orden político militar. Sin embargo, según Foucault (2007), tiene diferencias profundas. En Estados Unidos, el liberalismo como discurso y técnica gubernamental siempre estuvo como piedra angular de todas las reflexiones políticas desde la independencia. Más que ser una mera elección, una política económica de posguerra, el liberalismo en Estados Unidos hace parte fundamental de su constitución como nación, hace parte de toda discusión sobre sus formas y análisis de gobierno. Otra de las transformaciones más importantes que trae el neoliberalismo norteamericano, es hacer visible la complejidad del factor trabajo, su descomposición en capital y renta, que no estaba en los análisis

de Marx, o los economistas clásicos como Smith o Ricardo. Consiste en una introducción de este factor en el análisis económico, un giro epistemológico que implica nuevas formas de ver y entender lo que conlleva la fuerza laboral en su producción de trabajo. ¿Por qué trabaja un asalariado? Por su salario, y ¿qué significa para él este salario? Una renta a un capital humano, hereditario o adquirido, que se refiere a las características físicas y psicológicas del trabajador que pone a disposición en el mercado; el trabajador es ahora una idoneidad-máquina en constante adecuación con el objetivo de maximizar su beneficio. *El homo oeconomicus* del neoliberalismo, ya lejano del sujeto de intercambio, es el empresario de sí mismo: un sujeto que toma unas decisiones respecto a la inversión sobre sí, su capital humano, para obtener de él un beneficio, esto es, su propia felicidad (Foucault, 2007).

Estos dos tipos de neoliberalismo, el ordoliberal y el nortamericano, aunque diferentes, tienen en común el encontrar como fundamento de sus análisis a la empresa, ya no al individuo o algún mecanismo natural. La empresa como grilla de inteligibilidad de los comportamientos humanos, se vuelve capaz de integrar cualquier actividad que involucre una decisión entre fines alternativos a partir de recursos escasos, incluso que exceda el campo meramente económico. Desde el criminal, que maximiza su beneficio al robar minimizando sus riesgos de ser atrapado; la actividad de una madre de amamantar a su hijo, buscando maximizar el capital humano de este, al tiempo que maximiza su placer psicológico, su satisfacción; o un matrimonio que se configura como un grupo de contratos a largo plazo para minimizar costos de transacción.

NUEVOS MECANISMOS DISCIPLINARIOS Y NEOLIBERALISMO

Veamos pues, cómo podemos rastrear los desplazamientos en las técnicas de poder asociadas a los nuevos mecanismos disciplinarios ubicados en el arte de gobierno neoliberal. En su exposición sobre el poder disciplinario y su esquema de producción de cuerpos dóciles, Foucault sostiene que el cuerpo ha sido objeto de interés para distintos tipos de poderes en distintas épocas históricas, pero que en dicho dispositivo disciplinario del siglo XVIII hay características que adquieren una novedad relevante.

En primer lugar, la escala del control: no estamos en el caso de tratar el cuerpo, en masa, en líneas generales, como si fuera una unidad indisociable, sino de trabajarlo en sus partes, de ejercer sobre él una coerción débil, de asegurar presas al nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo. A continuación, el objeto del control: no los elementos, o ya no los elementos significantes de la conducta o el lenguaje del cuerpo, sino la economía, la eficacia de los movimientos, su organización interna; la coacción sobre las fuerzas más que sobre los signos; la única ceremonia que importa realmente es la del ejercicio. La modalidad, en fin: implica una coerción ininterrumpida, constante, que vela sobre los procesos de la actividad más que sobre su resultado y se ejerce según una codificación que reticula con la mayor aproximación el tiempo, el espacio y los movimientos (Foucault, 2002, p.141).

Así pues, encontramos tres características del control disciplinario que se deben analizar: la escala del control, el objeto y la modalidad: una escala coercitiva en los niveles más detallados del cuerpo, distinto a una escala de la masa o de la multitud; la eficacia de los movimientos y su organización interna, a diferencia de una preocupación por los signos, y un modo de coerción ininterrumpida y constante sobre el proceso, más que sobre el resultado. En efecto, tal como hemos visto en el caso de *coaching*, estas tres características fundamentales del tipo de control del dispositivo disciplinario se han desplazado. Tenemos más bien una relativa inversión, un aparato finamente diseñado, pensado y configurado para velar por los resultados, por sus signos, y auscultar el cuerpo como una masa. Dicha inversión se sostiene, no en la desaparición de la relevancia de los gestos, movimientos, etc: sino en la adición de un elemento sobre el cual estos se subsumen y su medición implica un nuevo campo de saber y de poder: las competencias.

Tal como afirma Townley (1998), la competencia es un término asociado a la obra de McClenland, psicólogo estadounidense, donde se expone la imbricada relación que hay entre el ambiente y la conducta. Las competencias son aquellas características o habilidades que hacen capaz a un individuo de tomar decisiones apropiadas frente a un contexto dado. Una

competencia es una característica subyacente de una persona que usa en un efectivo o superior desempeño en un trabajo. Una competencia puede ser un motivo, un rasgo, un aspecto de la autoimagen o del rol social. Las competencias están relacionadas con lo que un individuo puede hacer, no necesariamente con lo que hace (Boyatzis, 2011). Lo importante no es ya la actitud o el movimiento eficaz realizado sino la capacidad que hizo que dicho movimiento o gesto fuera traído y ejecutado en una situación. Se trata pues de una dimensión añadida, una grilla de análisis de las acciones, que agrupa de forma nueva los elementos del cuerpo sobre los que se centraban las disciplinas.

Podemos notar de qué manera la construcción de competencias implica un examen de sí mismo en busca de todo tipo de rasgo, pensamiento, actitud o gesto, que conlleve, en su articulación con otros, capacidades de mejora en el desempeño productivo, medible y cuantificable. De este modo, se hace evidente una conexión esencial entre el cuerpo competente y la subjetividad del sujeto empresario de sí mismo, atravesada por una comprensión de la interioridad en términos de la lógica de medios y fines.

En términos coloquiales, ya no se trata de tener un trabajo con un sueldo para ganar cierta tranquilidad, se trata de ganar cierta tranquilidad, para poder desempeñar mejor el trabajo. Esto implica una nueva forma de relacionarse con el cuerpo: no se trata de cuidarlo para ser saludable, sino cuidarlo para que permita trabajar mejor y tener mejores desempeños. La motivación para el trabajo ya no es producto de ciertas determinaciones salariales u organizacionales, sino que primariamente es producto de una disposición del individuo, un “estar constantemente motivado por sí mismo”, lo que le permite trabajar bajo presión, con alta autoestima y por más horas que antes. La homogeneización se desplaza hacia las competencias donde se crean perfiles ambiguos, que exigen un nuevo campo de investigaciones y estandarizaciones (por ejemplo, el liderazgo, la orientación hacia el logro, la interiorización de las metas organizacionales en la satisfacción personal, la capacidad para trabajo en equipo, etc.)

De esta manera, el *coaching*, como técnica de gobierno de la conducta individual, exhorta a sus clientes a entenderse a sí mismos bajo la grilla de

inteligibilidad de las competencias. El *coach* busca configurar una serie de elementos de la interioridad del dirigido para que estén organizados en función de la consecución de resultados objetivamente medibles y comparables. Allí se hace manifiesta una vez más la imbricación de los discursos de saber, las tecnologías de poder y las formas de subjetividad que hacen posible la experiencia del sujeto productivo en la actualidad.

CONCLUSIÓN

El desplazamiento de los mecanismos disciplinarios sobre el cuerpo exige un replanteamiento sobre la producción de la subjetividad y el cuerpo necesario para el gobierno tanto individual como de la población en el neoliberalismo. Dicho análisis nos pone frente al problema de examinar los desplazamientos en las formas en que se ejerce el poder en nuestra cotidianidad y el trabajo que se exige del individuo sobre sí mismo para dar cuenta de la racionalidad que sostiene a estos nuevos mecanismos. El *coaching* se muestra como un espacio privilegiado de investigación dada su localización; a la vez que promueve determinadas metas organizacionales, afianza ciertos valores en la producción de cierta subjetividad. Queda por pensar de qué forma se hacen contrapesos o resistencias frente a este tipo de mecanismos, de los cuales podamos empezar a reflexionar sobre nuevas formas de contra-conducta en el marco del arte de gobierno neoliberal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aragón, I., & De Uña Repetto, J. (2009). Coaching: La adaptación de un Clásico. *Capital Humano*, 82-86.
- Biswas-Diener, R. (2009). Personal Coaching as a Positive Intervention. *Journal of Clinical Psychology: In session*, 65(5), 544-553.
- Boyatzis, R. (2011). Managerial and Leadership Competencies: A Behavioral Approach to Emotional, Social and Cognitive Intelligence. *Vision*, 91-100.
- Cox, E., Bachkirova, T., & Clutterbuck, D. (2010). Introduction. In E. Cox, T. Bachkirova, & D. Clutterbuck, *The Complete Handbook of Coaching* (p. 1-20). London: Sage.
- Deleuze, G. (1999). Post-Scriptum sobre las Sociedades de Control. En G. Deleuze, *Conversaciones* (p. 277-286). Valencia: Pretextos.

- Du Toit, A., & Sim, S. (2010). *Rethinking Coaching. Critical Theory and the Economic Crisis*. London: Palgrave MacMillan.
- Foucault, M. (1985). Nuevo orden interior y control social. En M. Foucault, *Saber y Verdad*. Trad. J. Varela, y F. Álvarez (p. 163-167). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad. Mercedes Allende Salazar. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad de Saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1992). Poder-Cuerpo. En J. Varela, & F. Álvarez, *Microfísica del Poder* (p. 103-110). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978, 1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina. S.A.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI Editores. .
- Payne, V. (2007). *Coaching for High Performance*. New York: American Management Association.
- Townley, B. (1998). Beyond good and evil: Depth and Division in the management of Human Resources. In A. McKinlay, & K. Starkey, *Foucault, Management and Organization Theory* (p. 191-210). London: Sage.
- Withmore, J. (2009). *Coaching For Performance*. London: Nicholas Brealey Publishing.
- Withworth, L., Kimsey-House, K., Kimsey-House, H., & Sandahl, P. (2007). *Co-active Coaching. New skills for coaching people toward success in work and life*. California: Davies-Black Publishing.

Entre los posibles usos (y abusos) de Foucault: claves analíticas para pensar la tortura dictatorial en América Latina¹

Mariela Cecilia Ávila
Universidad Católica Silva Henríquez - Chile

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Como bien indica el título, mi intención es esbozar una reflexión sobre la tortura, y si bien podría considerarla desde una perspectiva amplia y general, he decidido dar a este análisis cierta inmanencia histórica y centrarlo en un acontecimiento particular. En efecto, la presente línea de reflexión se dirige a pensar las últimas dictaduras del Cono Sur latinoamericano y más precisamente, el ejercicio de la tortura efectuado en los campos de concentración en la región durante este periodo histórico.

De este modo, el interrogante por la tortura que me interesa esbozar aquí, que he situado entre la vigilancia y el castigo, abre el panorama para pensar sobre ciertas formas de vejación que se han asentado sobre los cuerpos particulares con finalidades específicas. Ahora bien, en principio, aclaro que no es mi intención desarrollar una genealogía o una analítica

Cómo citar este capítulo:

Pico Páez, L. D. (2018). Coaching: Neoliberalismo y subjetividad. Nuevos mecanismos disciplinarios. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 63-74). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

¹ Este artículo forma parte del proyecto de Iniciación en la Investigación FONDECYT No. 11160148 "Repensar el exilio: ampliaciones de sentido para un análisis filosófico en clave latinoamericana". Un primer acercamiento a esta problemática fue publicado en *Revista Izquierda* No. 31 del año 2016, bajo el título "Aproximaciones foucaultianas para pensar la tortura en el Cono Sur latinoamericano: una revisión", en co-autoría con el Dr. Tuillang Yuing.

de la tortura, sino que por el contrario, esbozar una posible reflexión que vaya en la línea de la comprensión, en sentido arendtiano (Arendt, 1953), de ciertos sucesos de nuestro reciente pasado histórico-político.

Para lograr esto, recurriré a las investigaciones desarrolladas por Michel Foucault. No obstante, indico desde ya que no pretendo hacer un uso ortodoxo de sus categorías, sino que busco, tal como él mismo indica sobre el pensamiento de Nietzsche, “(...) utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar” (Foucault, 1992, p.110).

I) Para comenzar, voy a indicar que soy consciente de las dificultades que esta indagación supone, pues al haber acudido en principio a la obra del año 1975, *Vigilar y castigar*, más que coincidencias y caminos analíticos allanados, me encontré con problemas y giros de aparente irresolución. En efecto, el subtítulo de este texto es ‘El nacimiento de la prisión’, y esto ya representa un escollo, pues adelanta la intención de un trabajo que se dirige a mostrar las mutaciones que el castigo y la institución penitenciaria han sufrido a partir del siglo XVIII.

Ahora bien, esto supone un problema para este trabajo en el sentido de que el suceso histórico-político puntual que busco analizar se sitúa, precisamente, al margen del sistema punitivo legal. En efecto, los campos de concentración del Cono Sur redundan en un ámbito de ilegalidad, pues se encuentran amparados en un estado de excepción que les confiere la posibilidad de actuar sin ninguna forma de referente ni represalia jurídica. Dejo esto esbozado para mostrar otro problema que ya se perfila desde las primeras páginas del texto.

En el apartado ‘El cuerpo de los condenados’, Foucault explica el modo en que el suplicio y la tortura cambian de estatuto a finales del siglo XVIII. Para ello, al comienzo de la obra, narra cuidadosamente el suplicio que le es infringido a Damiens, acusado de parricidio, por haber intentado asesinar al rey en el año 1757. Así comienza el texto de Foucault:

Damiens fue condenado, el 2 de marzo de 1755, a ‘pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París’,

adonde debía ser ‘llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano’ (...) (Foucault, 1985, p.11)

Sin entrar en mayores detalles, diré que el cuerpo de Damiens fue expuesto a formas de tortura inimaginables, y que esto ocurrió a la vista de todo el pueblo. En efecto, en este contexto la plaza pública y los ojos del pueblo se convierten en testigos del cumplimiento de la sentencia que pesaba sobre el acusado, que alcanzó su plena materialización bajo la forma de un suplicio. Ahora bien, al definir el suplicio, Foucault acude a las palabras de Louis de Jaucourt, quien indica que se trata de una “pena corporal, dolorosa, más o menos atroz (...). Es un fenómeno inexplicable lo amplio de la imaginación de los hombres en cuestión de barbarie y de crueldad” (Foucault, 1985, p.39). No obstante, esta práctica no es ajena al ámbito penal, sino que responde a un “código jurídico del dolor” (Foucault, 1985, p.40). Lo que nos sitúa nuevamente en el plano de la legalidad.

Inmediatamente después de exponer el caso de Damiens, Foucault muestra el reglamento de la Casa de Jóvenes Delincuentes de París, redactado por León Faucher y que data del año 1838. En él, es posible vislumbrar un exhaustivo reparto del tiempo y de las tareas de los prisioneros: cada minuto tiene una ocupación asignada, así como cada espacio, un empleo específico. Por ejemplo, el artículo N° 17 de este reglamento indica: “La jornada de los presos comenzará a las seis de la mañana en invierno, y a las cinco en verano. El trabajo durará nueve horas diarias en toda estación. Se consagrarán dos horas al día a la enseñanza (...)” (Foucault, 1985, p.14).

Podemos observar, entonces, que en este caso, a diferencia del suplicio de Damiens, que es expuesto y abierto a la comunidad, los cuerpos de los jóvenes prisioneros entran en un ámbito cerrado y vedado a los ojos de la población. No obstante, en ambas situaciones se persigue el mismo fin: lograr el cumplimiento de un castigo. Sin embargo, en el segundo caso no encontramos golpes ni torturas físicas, sino el despliegue de un dispositivo cuadrangular en el que los cuerpos son cuidadosamente situados y predispuestos en el espacio y el tiempo.

Creo entonces, que al exponer estos dos casos de carácter e índole diferente, y separados tan solo por tres cuartos de siglo, Foucault busca mostrar dos estilos penales que a todas luces representan dos economías distintas del castigo. De esta manera, lleva a cabo un análisis que evidencia el modo en que el castigo se desprende finalmente de ese contexto teatral y espectacular que lo había rodeado en los siglos anteriores.

En efecto, alrededor de la década del 20 del siglo XIX, es posible observar una suerte de torsión en el modo de aplicación del castigo, pues este pasa a formar parte de un ámbito privado que se mantiene alejado de los ojos del gran público. No son ya las escenas sangrientas desplegadas en las plazas o las calles las que anuncian el cumplimiento de las penas, sino que, por el contrario, la visibilización del castigo ha quedado fuera del rango de observación de la población. Se podría pensar entonces, que la arquitectónica desplegada en torno al castigo, cambia su perfil. Indica Foucault:

78

El castigo tenderá, pues, a convertirse en la parte más oculta del proceso penal. Lo cual lleva consigo varias consecuencias: la de que abandona el dominio de la percepción casi cotidiana, para entrar en el de la consciencia abstracta; se pide su eficacia a su fatalidad, no a su intensidad visible; es la certidumbre de ser castigado, y no ya el teatro abominable, lo que debe apartar del crimen; la mecánica ejemplar del castigo cambia sus engranajes". (Foucault, 1985, p.17)

Creo que es interesante notar que este cambio de engranaje no está solamente dado por el ocultamiento del castigo, sino también por la desaparición del ejercicio del suplicio. En efecto, la economía de la penalidad efectúa una suerte de giro respecto al modo en que el castigo recae sobre el cuerpo y el alma del preso, pues su tarea se corresponde ahora con la cura, cual enfermo, del prisionero, y no ya con una venganza o represalia por los delitos cometidos.

El sistema penal se asienta entonces en otro modo de punición, ya no centrado de modo particular sobre el dolor y el padecimiento físico como

antaoño. Así, según Foucault, la puesta en escena del suplicio dio lugar a otra forma de castigo más cercana a la privación, relegándose el cuerpo a un segundo plano. Precisamente, es la suspensión de ciertos derechos, bienes y libertades lo que cae ahora en la categoría de acto punitivo. Dice Foucault:

El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos. (Foucault, 1985, p.18)

Me parece entonces, que a partir de lo anterior, podríamos pensar que nos encontramos frente a una mirada aséptica del castigo, que no osa rozar el cuerpo del prisionero, y que cuando debe hacerlo, ese roce es mínimo y breve, centrado en no producir dolor innecesario, sino en finalizar cuanto antes la tarea que obliga a trascender los márgenes del contacto fisiológico.

79

No obstante, aclara Foucault, el sistema punitivo nunca ha estado ajeno al dolor, ni siquiera a partir de la torsión que acabamos de describir, pues, desde su constitución siempre se ha relacionado con penas, golpes y privaciones. Y en este sentido, se puede decir que el cuerpo sigue siendo el blanco de estas prácticas y castigos, pero ahora desde una nueva perspectiva.

II) Ahora bien, como ya indiqué con anterioridad, el subtítulo de *Vigilar y Castigar* es el 'Nacimiento de la prisión', lo que supone un problema para esta investigación, dado que el análisis de Foucault se afina claramente en un ámbito jurídico reconocido y, en tanto tal, legal. Y en este escrito, por el contrario, nos centramos en el corazón de la ilegalidad, pues buscamos reflexionar sobre el ejercicio y la función de la tortura en los campos de concentración de las últimas dictaduras del Cono Sur.

Podríamos decir, entonces, que el punto de partida de esta indagación no se correspondería con el ámbito analítico foucaultiano, lo que nos llevaría a pensar que el análisis de Foucault nada tendría que ver con estos

espacios de excepción. Y más aún, si consideramos que ni el nazismo ni sus Lager han sido una problemática a la que Foucault haya dedicado más que un breve análisis en alguno de sus cursos.

Sin embargo, aquí sostengo que la dinámica punitiva que Foucault presenta en *Vigilar y Castigar* resulta útil para pensar el modo en que tanto ese castigo como ese suplicio que quedan velados en el ámbito penal regular, se despliegan con toda su potencialidad en un contexto de excepción. Es decir, aquella mirada supuestamente aséptica del régimen punitivo legal, en momentos de excepción, descarga toda su fuerza y su violencia sobre aquellos cuerpos que se encuentran al margen del ámbito jurídico.

De esta manera, queda en evidencia que el objeto de análisis de este breve trabajo tiene que ver con la clandestinidad, la violencia y el terror administrados y ejercidos desde la institucionalidad de los aparatos terroristas estatales del Cono Sur. Hablo de Cono Sur en su conjunto atendiendo a las palabras de Marcelo Raffin (2006), quien muestra un cúmulo de elementos comunes tanto a nivel interno como externo entre estos países. Aludo particularmente al lugar de la política y su relación con la suspensión de la normalidad jurídica, lo que da lugar a una clara excepcionalidad legal.

Ahora bien, aunque el uso de la tortura está internacionalmente prohibido, aun en el caso de los estados de excepción, tal como lo indica el abogado chileno Manuel Garretón (2004, p.147), en las dictaduras del Cono Sur latinoamericano, esta disposición internacional fue completamente ignorada. En efecto, las Juntas Militares suspendieron la legalidad de sus países, reemplazándola por un Estado terrorista, cuyo blanco fue la totalidad de la población, pues cualquiera de sus miembros era un potencial secuestrado y desaparecido. Esta situación de excepcionalidad legal fue precisamente la que permitió la apertura de espacios clandestinos destinados a la tortura y a la desaparición de cuerpos particulares, considerados indignos y sacrificables.

Los centros clandestinos de detención fueron los ámbitos en los que toda la violencia latente y aparentemente superada por los gobiernos democráticos reapareció potenciada, amparándose bajo un cúmulo de nuevas

técnicas aprendidas y refinadas, pero que en lo concreto, contenían toda la pulsión del castigo en su ejercicio. Dice Pilar Calveiro sobre el uso y el abuso de la tortura durante estos periodos políticos: "(...) los campos de concentración daban una nueva posibilidad: usarla de manera irrestricta e ilimitada". (Calveiro, 2008, p.63)

Si aludimos a la noción de racismo de Estado, presentada por Foucault en el curso de 1976, *Defender la sociedad* (Foucault, 2012), vemos el modo en que el poder de vida responde a la decisión estatal de regular ciertos modos de existencia deseables y rentables. Por lo mismo, encontramos formas de vida poco valiosas que pueden ser torturadas, cuerpos que pueden ser flagelados y que, aunque son escondidos a los ojos del grueso de la población, su presencia latente y simbólica inunda completamente el cuerpo social.

He situado a la tortura entre la vigilancia y el castigo, y esto porque creo que durante el periodo de las últimas dictaduras militares el ejercicio de la tortura actuó como un ojo vigilante, en tanto ordenador y organizador del cuerpo social. No obstante, esta situación cobra mayor evidencia dentro de los centros clandestinos de detención. Respecto a esto, Calveiro dice: "(...) la tortura era la clave, el eje sobre el que giraba toda la vida del campo" (Calveiro, 2008, p.61), pues era el mecanismo productivo que mantenía en movimiento la maquinaria dictatorial: su puesta en marcha y su solo reconocimiento generaban un reordenamiento social general, tanto en un plano físico como en uno simbólico. El uso desmedido de la violencia y del dolor tenían un efecto sobre la totalidad de la población, pues se constituía como un secreto a voces, que era posible evidenciar en los cuerpos y testimonios de los reaparecidos, pero también en los cadáveres hallados en espacios públicos, y en la cada vez más larga ausencia de los desaparecidos.

En esta línea, creo también que el temor a la tortura, en tanto una situación sabida pero velada, generaba una suerte de vigilancia sobre la población, cuyo fin era la parálisis y la desarticulación general. El rumor cobra en estos contextos una fuerza particular, porque lo no dicho explícitamente actúa como ese significante que se escapa, pero que pone en movimiento

toda la cadena de significantes. Puedo decir entonces, que la tortura se sitúa en un ámbito intermedio entre la vigilancia y el castigo.

Ahora bien, a fin de develar la compleja relación existente entre la tortura y el castigo recurriré nuevamente a las lúcidas palabras de Calveiro, quien dice:

En algunos casos, relatados por sobrevivientes de campos de la Fuerza Aérea y la policía, el tormento tomaba las características de un ritual purificador. Más que centrarse en la información operativamente valiosa buscaba el castigo de las víctimas, su desmembramiento físico, una especie de venganza que se concretaba en signos visibles sobre los cuerpos. (Calveiro, 2008, p.66)

En este sentido, se puede pensar que ese castigo, materializado en la tortura sobre cuerpos necesariamente exceptuables, expiaba pecados y culpas. La tortura era el medio utilizado para curar y recuperar esos cuerpos y esas almas subversivas, pero esta vez no sin dolor, sino al contrario, descargando sobre ellos toda la fuerza del suplicio. Esta suerte de rito purificador tenía como fin el castigo de un supuesto delito, nunca declarado, juzgado ni condenado, relacionado con tendencias políticas y modos de vida diversos, y que, mediante el dolor, se buscaban revertir.

Es decir, el ejercicio de la tortura guarda una relación directa con la construcción de una verdad a la que era necesario adaptarse, porque cualquier desajuste o desavenencia con ella cobraba inmediatamente el estatuto de pecado. En este análisis resulta imposible dejar afuera la figura del suplicio, pues nunca estuvo ausente en estas prácticas, y como dice Calveiro luego de nombrar algunos métodos de tortura: “De ahí en más hicieron todo lo que una imaginación perversa y sádica pueda urdir sobre cuerpos totalmente inermes y sin posibilidad de defensa” (Calveiro, 2008, p.65).

La fuerza del suplicio se encarnó entonces en aquellos cuerpos abandonados por la ley, que se abrían para evidenciar la magnitud de las torturas

y la vejación, y a la vez mostrar que su castigo podía alcanzar a cualquiera, que todo miembro de la población era un posible desaparecido. La tortura podía actualizarse sobre cualquiera y en cualquier momento, pues su ejercicio se desplegaba activamente en diversos planos materializándose entre la vigilancia y el castigo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Sin duda, lo que aquí he esbozado requiere una mayor profundización y reflexión. No obstante, creo al menos haber mostrado cómo ciertas categorías del pensamiento de Foucault me resultan útiles al momento de pensar la tortura, a la que sitúo entre la vigilancia y el castigo. Una vigilancia simbólica, pero con claros efectos reales, y un castigo infringido con violencia sobre los cuerpos individuales, pero también sobre el cuerpo social.

En efecto, lo que he presentado son algunas incipientes notas, que buscan hacer uso de algunas categorías foucaultianas para pensar ciertos sucesos y mostrar el modo en que en circunstancias políticas excepcionales, el cuerpo continúa siendo blanco de torturas, vejaciones, e incluso, suplicios.

En este sentido, considero que esta reflexión abre las puertas para vislumbrar otro posible nivel de análisis sobre nuestro problema, respecto a las consecuencias de la tortura dictatorial desde un plano social, pero también institucional. Tal como indica Patricia Verdugo en su libro *De la tortura no se habla*:

“Haber sobrevivido a la represión de la dictadura tras permanecer en campos de concentración y cárceles clandestinas pasó a ser una suerte de privilegio que demandaba silencio por parte de los “beneficiados” o sobrevivientes. Una demanda que estaba implícita en el “discurso” oficial y social. (Verdugo, 2004, p.28)

Ante esta demanda de silencio, el cuerpo torturado vuelve a ser castigado, la falta de reconocimiento y la “amnesia” social (Calveiro, 2008) laceran nuevamente las heridas. Son las marcas en la piel, que unas veces parecen estar cerradas y otras no, las que reclaman la palabra. Puedo decir entonces, que este pequeño texto intenta ir en la línea de poner en palabras

y de reflexionar contra el olvido, lo que espero, se haya alcanzado aunque sea de manera mínima.

Muchas son las voces que se alzan desde los márgenes para narrar las torturas, los vejámenes, e incluso, los suplicios. El testimonio se convierte así en aquel archivo que devela el pasado y lo pasado para comprender el presente. De nosotros dependerá el uso que hagamos de estas voces que cuentan la infamia, y que deconstruyen enunciados y discursos, pues en última instancia, son las que evidencian que los cuerpos hablan, y que de la tortura sí se habla.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (1953). *Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión*. (Trad. Cristina Sánchez Muñoz). Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/18515041/Hannah-Arendt-Comprension-Y-Politica-Las-Dificultades-de-La-Comprension#scribd>
- Calviero, P. (2008). *Poder y desaparición*. Buenos Aires: Colihue.
- Coicaud, J. M. (1996). *L'Introuvable Démocratie Autoritaire. Les dictatures du Cône sud: Uruguay, Chili, Argentina* (1973-1982). Paris: L'Harmattan.
- Foucault, M. (2010). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard. (Obra original publicada en 1976).
- Foucault, M. (1985). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión* (Trad. A. Garzón). México: Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1975).
- Foucault, M. (2012). *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard, Seuil. (Obra original publicada en 2001).
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. (Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría). Madrid: La Piqueta.
- Garretón, M., (2004). Una perspectiva desde el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. En: P. Verdugo (Ed), *De la tortura no se habla*. (p.p. 141-159) Santiago de Chile: Catalonia.
- Raffin, M. (2006). *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y postdictaduras del Cono Sur*. Buenos Aires: Del Puerto.
- Verdugo, P. (2004). Los Protagonistas. En: P. Verdugo (Ed), *De la tortura no se habla*. (p.p. 17-44). Santiago de Chile: Catalonia.

Cómo citar este capítulo:

Ávila, M. C. (2018). Entre los posibles usos (y abusos) de Foucault: claves analíticas para pensar la tortura dictatorial en América Latina. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 75-84). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Educación, normalización y represión

Fidel Negrete Estrada

Profesor de la Facultad de Filosofía (UMSNH) México

La educación institucionalizada moderna forma parte del sistema de gestión política de los individuos. Se caracteriza por poner en marcha dispositivos de poder eficaces y sofisticados con un propósito claro: la normalización de los sujetos. De esta quiero hablar en un primer momento, de la particularidad y de la esencia imperceptible de dispositivos con los que se realiza la transformación técnica de los individuos. En los primeros años de escolarización, los profesores quieren que sus alumnos los escuchen, que aprendan de ellos, que reproduzcan conocimientos y desarrollen habilidades o competencias validadas por técnicos de la educación. Si al final de los ciclos escolares se ha alcanzado cierto nivel de normalización, homologación o estandarización de los sujetos, la burocracia educativa y los propios profesores suponen que han alcanzado su meta, es decir, éxito pedagógico. Por el contrario, lo anormal está constituido por el fracaso escolar, la deserción educativa y la exclusión académica.

Los agentes o técnicos de la educación describen, de la mano o en complicidad con algunas psicologías educativas, las aptitudes anuladas como algo anormal. En el lenguaje de la psicopedagogía moderna, la anormalidad representa las competencias no alcanzadas. En este proceso de transformación técnica de los individuos, a los educandos se les estigmatiza, se les imponen significantes y se inicia un procedimiento de exclusión social y de higiene pública. Los mecanismos de represión (estrategias extremas del poder) para anular el reclamo, la resistencia y la sedición social, están

destinados para los sujetos no dispuestos a aceptar ese sistema de gestión política. De lo que se trata es de reproducir una moral triunfante que, como dice Nietzsche, descarta y clasifica como egoísmo selecto o “epicureísmo inmoral de la cultura” al pensamiento solitario que coloca sus fines más allá del dinero y de la ganancia. De ahí la importancia y relevancia que la norma tiene en los centros educativos, de la rigidez de los principios, pues esta es la ordenanza vigente de la cultura y la educación, resultado de un acuerdo tácito, un adversario invisible que anula al pensamiento que no está de acuerdo con el estado presente.

En la introducción que hace Miguel Morey de la obra de Foucault titulada *Un diálogo sobre el poder*, dice:

El poder produce, a través de una transformación técnica de los individuos. Conviene tener muy presente este aspecto organizacional del poder que hace decir a Foucault: el poder produce lo real. En nuestras sociedades, esta transformación técnica de los individuos, esta elaboración de lo real, va a recibir un nombre: normalización, la forma moderna de la servidumbre. (Foucault, 2001, p.11)

Como he mencionado anteriormente, la transformación técnica de los individuos ejecutada en las escuelas ha encontrado un buen aliado en algunas psicologías educativas que se han constituido como discursos autorizados para caracterizar y diferenciar lo normal y lo patológico en educación. En este sentido, proponen la depuración de medios sutiles de vigilancia y control, medios que terminan imponiéndose en los espacios educativos, ya que son parte de disciplinas de probada objetividad o científicidad. Además, por el hecho de provenir de una psicología científica, son aceptados por los docentes, aun por aquellos que no participan del empleo de mecanismos de represión en educación, pues los profesores regularmente no sospechan de la formalidad y objetividad de la psicología. Se precisa de un análisis agudo que permita demarcar los componentes científicos de tales psicologías con la pretensión de diferenciarlos de sus sofismas ideológicos (las canciones científicas).

En nuestras sociedades es de particular importancia llevar a cabo una crítica inteligente de estos novedosos medios de control y vigilancia, cuyo trasfondo es la normalización de los individuos. Creo, particularmente, que discursos críticos de la demanda de normalización exigida a las instituciones educativas tienen aún mucho que decir al respecto. El pensamiento crítico que descubre a la educación como parte nodal para la homologación de los sujetos, y la filosofía de Michel Foucault que denuncia la función normalizadora que tienen que cumplir las instituciones educativas, extiende la revelación del real propósito de discursos que aparentemente contribuyen para alcanzar la excelencia pedagógica. Foucault ha enseñado a descubrir el signo perverso de discursos aparentemente inocuos. Una arqueología de los saberes permite encontrar la estratagema de las prácticas adaptativas y normalizadoras justificadas por psicologías científicas.

Por ejemplo, en *Enfermedad mental y personalidad* (2002), Foucault mostró que las categorías del discurso médico no se modificaron al caracterizar la enfermedad orgánica y la enfermedad mental. De tal modo que diversas terapias psicológicas, respaldadas en la objetividad y probidad del discurso médico, imponen categorías de una moral social cada vez más universal. Tanto la figuración médica como la psicológica juegan un papel desleal por vía de la imposición de tales categorías, de modo que haya un imperio de lo normal. ¿Para qué o a quiénes sirve esta función del discurso médico? Al teorizar la noción de sujeto peligroso, desadaptado, enfermo, anormal o problemático, la psicología, la criminología y la psiquiatría cumplen una función de higiene pública; al hacerla extensiva a los educadores, a los padres y a la población en general mediante un trabajo silencioso, justifican científicamente un ejercicio de poder en el que las formas sutiles de tratamiento no se diferencian de la tortura: dar consejos permanentemente, tomar medidas de aislamiento, internamiento o atención especializada en centros psicopedagógicos, clínicas o espacios para tratamientos de síndromes y adicciones.

Pero primero hay que convencer a la sociedad de que la enfermedad es una anomalía, hay que teorizar el sufrimiento. Una vez hecho esto, la necesidad de aliviar su sufrimiento, la construcción de una ideología

del sufrimiento, traduce el lenguaje psiquiátrico a un lenguaje vulgar en el que el síntoma es sufrimiento que hay que curar. Así, lo que se ejecuta es la elevación de un complejo y vasto entramado conceptual erudito – que se constituye como aparato de legitimación de las prácticas antes mencionadas– a un saber común, a un saber prosaico sobre lo normal y lo patológico.

Pareciese un juego perverso del lenguaje, pues, parafraseando a Foucault, “en cuanto al lenguaje mismo, ¿A partir de qué momento, de qué modificación semántica o sintáctica, se puede reconocer que se ha transformado en discurso racional?” (Foucault, 1980, p.3). ¿Y a partir de qué momento o por qué propósito este discurso racional (“científico”) se ha vulgarizado o se ha convertido en lenguaje vulgar?

En la obra antes referida, Foucault mostraba de qué modo las categorías de la medicina orgánica se trasladaban a la medicina mental. Algo similar acontece ahora con un saber docto sobre lo anormal que se transfiere a una sociedad que lo toma como verdadero. De tal modo que lo mórbido, lo patológico es, como en el positivismo de Emil Durkheim, lo que se aleja de la media. A partir de esto, se construye en las escuelas, en los manuales usados por psicólogos, en los hospitales psiquiátricos, una imagen universal de lo patológico, de lo anormal, que los medios de comunicación masiva se encargan de hacer extensiva a la sociedad entera. A decir de Foucault, “a pesar de sus contenidos antropológicos muy distintos, la concepción de los psicólogos americanos no está muy distante de la perspectiva durkheimiana” (Foucault, 2002, p.84). De esta manera, las estrategias empleadas por los psicólogos americanos se han expandido al resto de las sociedades, particularmente mediante su aplicación en las escuelas a cargo del Estado, pues no es difícil sospechar que la normalización de los sujetos es un cometido básico para que el Estado se perpetúe y elimine sutilmente aquello que representa un peligro para su continuidad. Como lo advirtió Nietzsche, “el Estado quiere formar lo antes posible a empleados útiles, y asegurarse de su docilidad incondicional, con exámenes sobremanera duros” (Nietzsche, 2000, p.48).

Se trata, en todo caso, de conformar y perpetuar una cultura general subordinada al provecho y a la felicidad terrenal entendida groseramente, de una cultura de prosaicos, de clasificar y normalizar. Quizá por ello Foucault insiste en la obra referida diciendo que “la concepción de Durkheim y los psicólogos americanos tienen como rasgo común que encaran la enfermedad bajo un aspecto negativo y virtual al mismo tiempo” (Foucault, 2002, p.85), sea esta enfermedad orgánica o mental.

No es necesario profundizar en el modo como estas psicologías americanas se han esparcido por el mundo. Lo cierto es que la transformación técnica de los individuos se produce a cencerros tapados. Desde su abrigo, los educadores y los psicólogos tienen como misión la normalización de los sujetos apoyados en justificaciones legales de orden pedagógico o psicológico. ¿Cuáles son los efectos de la acomodación o normalización que ejecutan? ¿Qué tipo de sujeto produce la preeminencia de la norma y el despoblamiento de la ley? ¿Qué sucede con los sujetos que no aprenden las lecciones? Lo que ha enseñado Foucault es que al analizar a ese poder que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la urdimbre social, se puede luchar para “hacerlo desaparecer y herirlo allí donde es más invisible y más insidioso” (Foucault, 2001, p.26). Y ese es un gran mérito.

Si hacemos conciencia de que desde la educación de los infantes se inicia la transformación técnica de los individuos y se operan ya dispositivos de control abiertos aunque sutiles, enmascarados como reglamentos escolares, normas de conducta u obligaciones académicas que representan la somnolencia de lo acostumbrado, se puede desaparecer o herir a ese poder que penetra tan agudamente a los individuos. De tal modo que veamos que el papel de las psicologías educativas en la educación de los infantes nos pone en contacto con este primitivo modelo de producción de lo real que permite asegurar la reproducción de ciertas categorías de la moral universal. Son, en pocas palabras, procesos de producción de individuos normalizados.

Pero no se trata solo de un trabajo de descubrimiento, sino de lucha y recuperación del pensamiento crítico, esa enseñanza que nos recuerda

a Heráclito en voz de Plutarco: “debemos aprender a escuchar al logos a lo largo de la vida adulta” y entender que lo importante de la cultura del silencio radica en que se escucha al *logos* y no al maestro. La escuela moderna ha olvidado este matiz de la cultura del silencio. Quizá eso implica también ir contra el modelo de la educación cristiana en el que hay que creer ciertas cosas y demostrar que uno las cree y “aceptar institucionalmente la autoridad” (Foucault, 2012, p.81).

Pero también es necesario vulnerar el ejercicio tiránico del poder; las estrategias extremas del poder: los mecanismos de represión. La concepción prefreudiana de represión entendía a esta como algo exterior al sujeto, ejercida desde fuera por los cuerpos policiacos, por la norma moral o por la ideología. El médico vienés descubrió otra cara de la represión, por la que el sujeto se priva a sí mismo de pensar, decir o actuar. Lo importante de esto es que en ese inteligente estudio de la subjetividad se puntualizan estrategias ingeniosas de las mociones reprimidas para alcanzar la conciencia. Si en la sociedad disciplinaria la represión constituye un mecanismo fundamental y en la sociedad de control se ha operado una evolución de las instituciones, cuya función es la transformación técnica de los individuos, una sociedad como la nuestra que combina lo esencial de la sociedad disciplinaria y la sociedad de control tiene que ser burlada y evidenciada por el pensamiento.

Es verdad que Foucault habló de la transición de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control. Sin embargo, cuando la transformación técnica de los individuos ha fracasado, es decir, cuando no produce servidumbre, entra nuevamente en escena lo propio de las sociedades disciplinarias. Quizá por ello podemos afirmar que en nuestras sociedades el poder se ejerce de dos modos: como transformación técnica de los individuos y como estrategia extrema.

Habrá que discutir permanentemente el papel del maestro, el discurso psiquiátrico, los objetivos de las psicologías o la arquitectura de las prisiones, así como la construcción artificial de lo normal y lo patológico o la importancia del significativo amo. Pero además de problematizar nuestros objetos morales, “piezas fundamentales para el establecimiento

de nuestra normalidad y envite moral privilegiado de una cultura como la nuestra en la que lo moral se articula por elevación de lo normal a normativo” (Foucault, 2001, p.19), es necesario levantar la voz cuando se echan a andar las estrategias extremas del poder.

El escenario es complejo, pues la transformación técnica de los individuos –que para las almas pedagogizadas es lo conveniente– en realidad nos coloca frente a una educación defectuosa (defectuosa porque no significa la emancipación de los sujetos como pretendía el proyecto ilustrado moderno) que convive y se alterna con la represión de lo anormal. Por ello, la relación pedagógica se aleja estratégicamente del diálogo. Dice Foucault:

Asistimos, en primer lugar, a la desaparición del diálogo y a la importancia creciente de una nueva relación pedagógica –un nuevo juego pedagógico– donde el maestro/profesor habla y no plantea preguntas al discípulo, y el discípulo no contesta, sino que debe escuchar y permanecer silencioso. (Foucault, 2012, p.68)

En palabras de Foucault, “somos herederos de una moral social que busca las reglas de la conducta aceptable en las relaciones con los demás” (Foucault, 2012, p.54).

Hay una concordancia incestuosa entre la normalización académica, la comunicación instantánea y el triunfo policiaco. El ejercicio del pensamiento crítico es estratégicamente puesto ante una disyuntiva: al intelectual se le alienta para que pase a desempeñar funciones públicas o se le desaparece. Citando a Foucault:

existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está tan solo en las instancias superiores de la censura, sino que penetra de un modo más profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad. Ellos mismos los intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la propia idea de que son los agentes

de la conciencia y del discurso forma parte de ese sistema (Foucault, 2001, p.25).

Para los sujetos que no forman parte de ese sistema de poder, se tienen dispuestos los cuerpos policíacos. En las sociedades represoras los sujetos que transgreden la norma son curiosamente confesores de su falta una vez que los cuerpos policíacos hacen su papel: confesión forzada, tortura, y esto parece continuar en el futuro. Es necesario, dice Foucault (2012), llevar a cabo el más famoso ejercicio de meditación practicada por los estoicos, a saber, una *praemeditatio malorum*, una experiencia ética e imaginaria, una visión negra y pesimista del futuro es verdad. Pero ejecutar una *praemeditatio malorum* es una vía de emancipación. En la visión negra, lo peor es lo cierto, una actualización de lo que podría pasar, no en un futuro distante, sino como siendo ya actual e inscrita en el proceso de lo que está teniendo lugar.

Hay que colocar en el otro extremo de la educación técnica, de la educación por competencias, de la brutalidad policíaca y de la ignorancia supina de los funcionarios y gobernantes, a la meditación y a la crítica filosófica. “La meditación filosófica es este tipo de meditación: está compuesta de respuestas memorizadas y de la reactivación de estas respuestas, al colocarse uno mismo en situación donde se pueda imaginar (no maquinar) cómo se reaccionaría” (Foucault, 2012, p.74), sobre todo porque en nuestras sociedades hay una economía política de la verdad, una verdad que “está centrada sobre la forma del discurso científico y las instituciones que lo producen” que “es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, media)” (Foucault, 2001, p.154).

La normalización es la pretensión de extender una cultura a su alrededor, una forma sutil de influir en los sujetos de modo tal que una tendencia cultural existente les haga sentirse completamente de acuerdo con el presente. Si bien la escuela forma parte de las relaciones culturales, el proceso de normalización de los sujetos al que regularmente tiende, como bien lo vio Nietzsche, va en contra de todo aquello que signifique desinterés. Por ello, reprime lo que va en contra del goce del instante, en contra

de aquello hostil a lo útil, en contra del que libera del presente. Normalizar implica reprimir, ese es el objetivo de la escuela

y el fin de las escuelas modernas deberá ser precisamente ése: hacer progresar a cada individuo en la medida en que su naturaleza le permite llegar a ser “corriente”, desarrollar a todos los individuos de tal modo, que a partir de su cantidad de conocimiento y de saber obtengan la mayor cantidad posible de felicidad y de ganancia. (Nietzsche, 2000, p.53)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Foucault, M. (1980). *El nacimiento de la clínica* (Trad. Francisca Perujo). México: Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1963).
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (Trad. Carlos Manzano). Barcelona: Tusquets Editores (Obra original publicada en 1971).
- Foucault, M. (2001). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Trad. Miguel Morey). Madrid: Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1981).
- Foucault, M. (2002). *Enfermedad mental y personalidad* (Trad. Emma Kestelboim). Barcelona: Paidós Studio. (Obra original publicada en 1953).
- Foucault, M. (2012). *Tecnologías del yo* (Trad. Mercedes Allende Salazar). Barcelona: Paidós Editorial. (Obra original publicada en 1981).

Cómo citar este capítulo:

Negrete Estrada, F. (2018). Educación, normalización y represión. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 85-93). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Justicia: trascendencia, inmanencia, infamia. Notas para escapar de un mal debate a propósito del Derecho en Michel Foucault

Lucas Andrés Restrepo Orrego
Universidad de París 7 Denis Diderot

A CARLOS GAVIRIA DÍAZ

Parece ser que una lenta y silenciosa revolución “cultural” se llevó a cabo en los años ochenta. La afirmación suena paradójica, reaccionaria incluso, si entendemos que el nombre “Revolución” designa el proceso mediante el cual dos mundos cualitativamente diferentes se enfrentan y la violencia de la batalla final pare, al fin, al nuevo y mejor hijo del tiempo. El mundo no se detiene y, en cambio, sacude sus “cadenas” y sigue avanzando hasta la “efectuación” de su idea o hasta el desarrollo pleno de su experiencia, etc. Bajo esta perspectiva, la Revolución, como solía escribirla Karl Marx, no puede ser sino el anuncio de un nuevo mundo que viene a destruir las cadenas que lo oprimen, a saber, el edificio que se derrumba. Sin embargo, la historia es un cementerio de profecías: ella simplemente “sucede”, es evento, sin *telos*, sin voluntad, aunque plagado de lógicas diversas. Desde esta perspectiva, el carácter del “proceso revolucionario” que se inauguró en los años ochenta podría definirse no como un “retroceso” o como una “arrieración”¹ de la historia o del movimiento respecto a su efectuación,

¹ Nota de los Editores. Se conservan las palabras y expresiones originales, muchas de las cuales pueden ser conside-

sino más bien como un desarrollo único, diferente, disparate que, sin embargo, trajo efectos definitivos. Algunos le llaman “neoliberalismo” a esta revolución; Michel Foucault prefirió “remarcar” que algo bien importante comenzaba a mover los cimientos de su época. Y uno de los efectos más interesantes de esa “transformación”, si se quiere, repercutió sobre varios de los temas predilectos de la filosofía crítica francesa: el sujeto y su relación con el poder, siendo el Derecho uno de sus aspecto centrales.

En efecto, los años ochenta, al menos en Europa, fueron años de crisis para las “contestaciones” políticas y culturales que se reclamaron “herederas” de las luchas de los decenios precedentes. Su potencia crítica radicaba en un rechazo sin concesiones a todo el edificio constituido por la sociedad capitalista y disciplinaria consolidada a lo largo de los años de guerra mundial. Su descrédito parecía radicar, ahora, en lo que alguna vez fue su mayor prestigio. Los ochenta, a decir verdad, fueron años intensos en términos de luchas “por los derechos”, haciendo de la frase *taking rights seriously* un enunciado lleno de sentido. Allí, el “hombre” volvía con la fuerza de sus juicios para romper no solamente los errores de la ideología anti-humanista sino además, muros de concreto, cortinas de hierro, sistemas totalitarios, imperios insoportables. El hombre, asesinado de un plumazo en 1966, resucitaría y ascendería en cuerpo y alma al cielo de la sola perspectiva política y jurídica posible y perfectible: el Estado liberal democrático. Y no llegaría solo, con él llegaría también la dimensión más despreciada de todas por el anti-humanismo francés: el Derecho. Ahora bien, esta lectura bastante particular de la revolución de los ochenta, cree que el tema de la “muerte del hombre” fue un vil acontecimiento de cantina, al tiempo que concibe su resurrección como una afirmación política de su consciencia eterna así como del aspecto trascendente de la justicia que lo acompaña. Los problemas de esta postura no se dejan esperar; no solo porque pierde de vista la configuración histórica específica de eso que llamamos “hombre” (la dirección y el destino actual de sus fuerzas internas, las relaciones en las que esas fuerzas se entrecruzan) sino además porque el sistema de Derecho, propio de Occidente, no puede ser generalizado como un sistema universal de justicia sino a condición

radas como “galicismos” a corregir (“arrieración”, “remarcar”, entre otras). Esto se hace para preservar la versión original, tanto escrita como oral, del autor.

de ejercer una violencia tanto discursiva como real sobre sus “objetos” jurídicos. Es allí donde los análisis de Michel Foucault, y cierta tradición que se inspira en sus trabajos, adquieren una fuerza difícil de evadir. En lo que sigue se mostrará cómo esta tradición permite una analítica a partir de la cual, más que una “negación del derecho”, se opera la posibilidad de una crítica de su experiencia desde una genealogía de su actualidad. Este punto de vista remarca precisamente la proliferación inevitable de sujeciones y de subjetividades que se manifiestan en el campo de la justicia procedimental. Elemento que, finalmente, abre el campo hacia un análisis efectivo de la infamia del Derecho.

Aprovecho este espacio para rendir mi homenaje: no, no era un radical como él mismo decía, actuaba como un pluralista. No, no era un guerrillero ambiguo como lo sugirieron ciertos de sus co-partidarios; luchaba por un republicanismo liberal difusamente presente en la Constitución, pero ausente en la política. No, no era un politiquero como lo afirmaron ciertos opositores y colegas, era un maestro comprometido. Y como pluralista, republicano y maestro en un país inundado de politiqueros, oportunistas y sectarios, sus enseñanzas marcaron para siempre a toda una generación de juristas que crecimos leyéndolo e inspirándonos con sus “herejías jurisprudenciales”. No sé si estamos listos para aceptar el desafío que el Maestro Carlos Gaviria Díaz nos lanzó: ese de “deconstruir” nuestros dogmatismos y de constituir comunidad en nuestra pluralidad; de pensar una ética de la autonomía y del “cuidado de sí” (si es que la nueva iglesia foucaultiana me permite afirmar semejante herejía). Mi homenaje hereje al Maestro, radicalizar su pluralismo en justicia y en política.

ANTI JURIDISMO Y CRÍTICA DEL DERECHO

El debate “Foucault y el derecho” pasa por el reciclaje permanente y mediocre de cierta interpelación que se le hizo al pensamiento llamado “posmoderno”. Para una tradición intelectual normativa, portentosamente encaramada sobre los hombros del gigante Kant, cual niños traviesos de la facultad de juicio, lo que se encuentra en el centro de los análisis genealógicos no es más que un “antijuridismo” y un “relativismo” que niega de entrada toda analítica jurídica, incluyendo allí cualquier problemati-

zación alrededor de lo que hemos conocido recientemente como “justicia política”. La consecuencia no podría ser más que inquietante: si se suprime al derecho, en tanto que principio de justicia, de todo análisis de lo político o, al contrario, si introducimos una crítica política en el análisis jurídico mismo, el “hecho político” –sea él un simple desequilibrio de fuerzas en una relación bilateral, sea él el acto a través del cual una institución política se manifiesta– no podría ser juzgado más que bajo el único criterio de la fuerza misma. Así, el aporte teórico del “foucaultismo” sería no solo inconveniente metodológicamente sino especialmente peligroso, teniendo en cuenta el efecto de “relativización historicista” de todo criterio de justicia. Si, como parece desprenderse de este supuesto “relativismo”, toda discursividad jurídica no es más que la consecuencia de una sobre-determinación política, lo “verdadero”, el resultado no puede ser más que un reforzamiento del cientifismo que pretendía destruir la empresa genealógica, puesto que al final reduce la integralidad del discurso jurídico a los sistemas jurídicos positivos. El derecho, así presentado, sería pura expresividad positiva de la fijación histórica de las relaciones de poder. “La historicidad filosófica vino a reforzar el positivismo jurídico para, concibiendo que ‘ningún principio jurídico puede pensarse desde lo universal’, defender una total relativización del derecho respecto al hecho” (Renaut, 1992, p.11). La cuestión filosófico-jurídica se vacía así de todo contenido porque si la discontinuidad es la marca permanente del objeto “derecho”, este no podría ser analizado más que como un “universal abstracto”, esto es, un objeto inexistente o simple “significante” que designa ciertas prácticas diferentes unas de otras sin que exista la más mínima posibilidad de suponer la permanencia de esencia alguna. Resumiendo, a partir del análisis foucaultiano, no tendríamos del Derecho más que “rostredades” sucesivas de la práctica jurídica, completamente inseparables de los dispositivos de poder correspondientes, lo que acarrea, entonces, una concepción “óptica” del objeto derecho, cuya fragmentación histórica imposibilita construir un criterio estable de juicio exterior a las relaciones de fuerza y al derecho positivo (siendo este último un efecto de aquellas). De allí que, un derecho atado a la sola “experiencia” y completamente desprovisto del horizonte de juicio “que les es propio” no sería más que un derecho ineficaz o incluso peligroso porque la filosofía del derecho no sabría tener otro objeto diferente a los sistemas jurídicos en su existencia

positiva: descripción que, de todas maneras, sería siempre general a causa de la radical discontinuidad de la historia. En otros términos, a partir de la filosofía de Michel Foucault no hay ninguna posibilidad de pensar y actuar en justicia, lo que implica una imposibilidad de juzgar el poder más allá de los elementos positivos dados por el derecho de Estado (Renaut, 1992, 13).

Hilando un poco más fino, para esta “recuperación humanista” de la justicia frente al anti-humanismo, el problema que nos presenta la filosofía de Foucault es profundamente filosófico porque arrastra una postura “negacionista” en la batalla por la posibilidad de una verdad normativa que guíe las relaciones humanas, lo que en la tradición judeo-cristiana suele denominarse como “mandamiento”. Pero es también un problema profundamente político porque complica el estatuto del sujeto en sus relaciones frente a cualquier poder, entendido siempre como dominación. Para Luc Ferry y Alain Renaut, por ejemplo, la comprensión de la significación del llamado “retorno de la referencia a los derechos humanos” en las luchas políticas de los años ochenta y noventa impone proponer la cuestión sobre el estatus del derecho y sus condiciones de posibilidad. La filosofía de Foucault resulta simplemente inapta para comprender esta reactualización de la cuestión jurídica en la “globalización” de los derechos humanos y en el incremento del rol protagónico de las jurisdicciones internacionales frente a conflictos locales y regionales. Pero sobre todo, su inaptitud se manifiesta en la incomprensión del alcance político del derecho en miras a intervenir sobre los procesos de fundación y refundación de lo político. Una actitud “foucaultiana” acarrea necesariamente la imposibilidad de pensar y construir criterios de justicia en la constitución de una sociedad política basada en la regulación de las relaciones de fuerza, trasladando la composición de lo social a la empiricidad de las luchas, imponiendo en el horizonte vital de cada fuerza la opresión misma. Dicho de otra forma; solo es posible pensar y juzgar el orden político y social a partir de una referencia trascendente a la immanencia de las relaciones conflictuales que lo componen, generando criterios de estabilización de esas relaciones: la justicia como problema propiamente filosófico, pero, además, como apuesta de lo político.

UNA HISTORIA POLÍTICA DE LAS VERIDICCIONES

Un principio nodal orienta esta crítica de la obra de Michel Foucault a propósito del Derecho: la constitución de un momento trascendente a las relaciones factuales a partir del cual es posible juzgar sus desequilibrios y, así, determinar el momento de objetividad, su momento normativo, no solo es una necesidad sino una realidad verificada en la práctica política misma. Autores como Alain Renaut creen que es una “necesidad” pensar la justicia como un momento trascendente al mundo factual, ya que, en tanto que elemento objetivo y objetivador de la experiencia humana por la vía del mandamiento, es lo que permite constituir un cuadro teórico y una base especulativa oponible al mundo empírico. Para evitar una indistinción fatal entre hechos y valores, lo que implicaría la imposibilidad de comprender el mundo contemporáneo –un mundo que se experimenta desde el sujeto y que, además, lo reclama–hay que rechazar imperativamente todo historicismo jurídico.

100

Como ya se sabe, el tema “Foucault y el Derecho” empieza a convertirse en una rama independiente de los estudios universitarios. Y, como tal, es susceptible de disecciones, reciclajes y circularidades. Para evitar la mediocridad, el llamado de Jean-Pierre Lefebvre resulta invaluable: constreñidos a ir rápido, a trabajar rápido, a pensar rápido, a ganar rápido, a morir rápido bajo el pretexto de vivir bien, vale la pena sin duda hoy día

oponer a la regresión electrónica hacia el ícono, a la parataxis universal del gran zapping-circus, esos gritos de ira de los filósofos que, cierto, resuenan como profecías brutales, pero que habrían salido ellos mismos del lento trabajo, de la paciencia nadadora del concepto que une a Hegel, Michaux y todos los pobres de la tierra. (Hegel, 1996, p.13)

Y es esa dificultad, precisamente la que caracteriza la obra de Michel Foucault a propósito de uno de los temas centrales que la atraviesa: el problema de las relaciones entre sujeto y verdad. En efecto, la manera como el filósofo francés se posiciona en relación al estatuto filosófico y científico de las nociones de verdad y de sujeto traza la impronta de

sus opciones “estilísticas” más importantes, a partir de las cuales puede reconocerse una transformación, fundamentalmente, en el punto de vista analítico que afecta las nociones clásicas del poder y, por supuesto, de Derecho. Como bien lo resume Didier Mineur, Foucault analiza menos las condiciones de posibilidad del acceso a la verdad por parte de una subjetividad consciente y más esos “procesos de formación de la subjetividad, incluso de las subjetivaciones, inducidos² por los discursos que se consideran verdaderos” (Mineur, 2013, p.52). Esta inversión se opera por una conceptualización de la relación de determinación entre los sujetos existentes y los conjuntos de enunciados emitidos en un momento determinado, donde el discurso de la verdad sobre el sujeto opera menos como un discurso apofántico (Agamben, 2013, p.28) y más como un discurso que informa la subjetividad, puesto que ordena la concepción y la comprensión. La verdad, más que informar el mundo, la identidad del sujeto y de las cosas, determina el ser del sujeto y estructura la relación con los objetos y la relación consigo misma que se deriva de esa determinación histórica. “[...] toda veridicción supone un régimen de verdad que hace posible y ordena la enunciación” (Mineur, 2013, p.53). Sin embargo, estos regímenes, estos niveles arcaicos del pensamiento y de las prácticas, se constituyen sin “hombre” y sin “telos”; es un proceso, digamos, institucional y disparatado aunque rico en efectos, puesto que de allí emergen mundos y sujetos de ese mundo. No hay, pues, verdad del mundo que no sea relevante de un régimen de verdad a través del cual un orden es. El mismo Foucault es quien mejor lo explica ante un público de juristas en la Universidad de Lovaina

101

En el caso de una filosofía crítica que se interroga sobre la veridicción, el problema no es el de saber en qué condiciones un enunciado será verdad sino cuáles son los diferentes juegos de verdad y de falsedad que se instauran y según cuáles formas. En el caso de una filosofía crítica de las veridicciones, el problema no es el de saber cómo un sujeto en general puede conocer un objeto en general. El problema es el de saber cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas

² Las itálicas no pertenecen al texto; la relación de discurso a sujeto no puede considerarse como una relación de quitar esto, pues “inducción”, tal como lo explicaría Gilles Deleuze en su trabajo sobre Foucault.

de veridicción en las que se comprometen. En ese caso, el problema no consiste en determinar los accidentes históricos, las circunstancias externas, los mecanismos de ilusión o las ideologías, o incluso la economía interna de los errores o de las faltas lógicas que pudo producir lo falso. El problema es determinar cómo un modo de veridicción, un *Wahrsagen*, pudo aparecer en la historia y en qué condiciones. Si desde un punto de vista de la verdad, la historia no puede dar cuenta sino de la existencia o de la desaparición de lo falso, desde el punto de vista de la veridicción, la historia puede dar cuenta de la aparición de un decir la verdad. En fin, ustedes comprenden que el objetivo de una filosofía crítica de las veridicciones no es el de constituir una “policía general” de la verdad, o de constituir una instrumentación³ suficientemente general para fijar las condiciones formales en las cuales esos enunciados podrán ser verdaderos. Se trata más bien de definir en su pluralidad los modos de veridicción, de buscar las formas de obligación por las cuales cada uno de esos modos liga al sujeto del decir la verdad, de especificar las regiones a las cuales ellos se aplican y los dominios de objeto que hacen aparecer, en fin, las relaciones, las conexiones, las interferencias que son establecidas entre ellos. Digamos en una palabra, no se trata en esta filosofía crítica de una economía de lo verdadero sino más bien de una política histórica, o de una historia política de las veridicciones (Foucault, 2012, p.9).

Ahora bien, esa modificación en el punto de vista no es un elemento menor: pensar un “objeto” de saber implicará ahora pensarlo como saber y como formación misma del objeto, aspectos que son siempre en devenir, lo que implica introducir, necesariamente, un análisis de las dinámicas de fuerza que impulsan ese movimiento; dinámicas que implican acciones y acciones sobre esas acciones, ciertamente, pero jamás la realización efectiva de una consciencia progresiva sobre un orden aparentemente fijo del mundo.

³ Esta palabra aparece a título de hipótesis en el texto, puesto que en el manuscrito del curso en Lovaina es ilegible.

ALGUNAS INDICACIONES CRÍTICAS SOBRE EL PROBLEMA DE “LA JUSTICIA”

Uno de los aportes más importantes de Michel Foucault para una analítica del Derecho es tal vez esa monumental genealogía del sistema jurídico moderno que puede rastrearse en sus cursos del Collège de France. En ese recorrido, las prácticas jurídicas occidentales son descritas como campos efectivos de producción de nuevas formas de subjetividad, ya que se trata de verdaderos escenarios de batalla donde se definen, en parte, los regímenes de verdad. El presupuesto de una historia de las prácticas judiciales, en tanto que lugares de expresividad y de productividad de nuevas formas de racionalidad, implica pensar las prácticas mismas como positivities, esto es, como prácticas *tout court*, sin “sentidos profundos” que expliquen o que justifiquen las acciones de los individuos cuando actúan. No hay nada “detrás del velo” y, sin embargo, ellas solo pueden producirse en la medida en que las técnicas que presiden su ejecución se incorporan en las conductas mismas, lo que implica la formación de un determinado conjunto de gestos corporales y un determinado conjunto de imaginarios. Es por ello que la noción de “racionalidad” sustituye aquí la noción de “mentalidad”: el conjunto de prácticas que se analizan no dependen de los sujetos que actúan sino de la puesta en marcha misma de esas reglas y de su devenir histórico en la formación de los sujetos. Las prácticas son, de esta manera, formas de experiencia a través de las cuales los individuos se forman como aquello que ellos son en una época determinada. Como lo señala Santiago Castro-Gómez, con una historia de las prácticas, el análisis genealógico se desliga de toda productividad histórica e intelectual que presupone a un operador externo y a un sentido de destino, permitiendo identificar el despliegue de esas formaciones históricas a partir de la descripción de sus racionalidades propias: “La ‘historia’ que traza la genealogía es la de la circunstancialidad de las prácticas y no de sus correlatos” (Castro, 2011, p.250).

La experiencia jurídica como modo de definición de tipos de subjetividad, de formas de saber, en breve, como una política de la verdad, es pensada desde la actualización de esas prácticas regulares, pero incesantemente modificadas a través de la historia occidental, cuya racionalidad

tendría la apariencia de trabajar en el orden de lo prescriptivo y de lo decisonal (Foucault, 2012, p.10). Ahora bien, el dominio de lo jurídico no está jamás antepuesto a su propia historicidad: una de las adquisiciones más importantes en el estilo foucaultiano es precisamente ese que implica una ruptura frente a toda “metodología”, entregando el trabajo del historiador al movimiento mismo de su devenir. Esta cuestión de estilo impacta la definición misma de lo jurídico, desplazando el interés teórico por su definición hacia el lugar de la visibilización de su proceso permanente de redefinición y recentrando la reflexión en el movimiento mismo a través del cual se producen esas transformaciones. Dicho de otra forma, jamás la “definición” de lo jurídico puede constituir su propio dominio, lo que convierte todo esfuerzo de descripción de una “teoría del derecho” en Foucault una tarea inútil y que exige, al contrario, tratar de asumir una postura de rechazo a toda generalización de una teoría del derecho o de la justicia. Brevemente, en la obra de Foucault, lo jurídico (al menos en lo que respecta a la experiencia occidental del derecho) no aparece jamás como un *a-priori* en relación con las prácticas que podrían suponerlo sino como el campo mismo de unas prácticas específicas; prácticas definidas por la construcción de un “juicio objetivo” sobre las conductas de los individuos a partir del cual es posible un tipo de acción sobre esas acciones. Dicho de otra forma, la experiencia jurídica ha sido en Occidente una de las formas más importantes de problematización de las relaciones de poder. Así, un ángulo de análisis de lo jurídico, en Foucault, trata menos de los códigos de procedimiento de construcción de un juicio determinado sobre la conducta de una persona y más sobre los vectores de emergencia de los regímenes de veridicción a partir del despliegue de las coacciones judiciales.

TRASCENDENCIA E INFAMIA: UNA ANALÍTICA DEL DERECHO

Cuando partimos de una idea trascendental de justicia en una analítica del derecho cualquiera, el poder aparece como esa fuerza espectral y amenazante, latente en la factualidad egoísta del mundo, llamada a ser conjurada por los medios “adecuados”. La fuerza no es jamás el derecho y, sin embargo, el derecho es él mismo un tipo de fuerza: sea ella un instrumento, cuando es pura expresividad de las instituciones que canalizan

diversas dominaciones, sea ella fuerza en sí misma que no es física, pero que no obstante, le atribuye un “suplemento” de fuerza: la legitimidad de su ejercicio (Foucault, 1976b, pp.31 ss.). Bajo este presupuesto, un poder que no sea sometido al imperio del derecho, en tanto que criterio trascendente de justicia, será siempre un abuso. Sin embargo, en la formación misma del sistema judicial contemporáneo encontramos un proceso lento de conformación de un aparato y de un discurso ligado directamente al poder soberano, esto es, el efecto de una acumulación de medios específicos de poder que permitió la invención del sistema jurídico institucional y discursivo que es la experiencia contemporánea de Occidente (Foucault, 1973, pp.1406 ss., 1975; Grossi, 2003, pp.21 ss.).

Como se sabe, el análisis “cartográfico” que propone Foucault es concebido como un análisis que arrastra una ilusión, puesto que la verdad del derecho no puede sino encontrarse al interior de su carácter trascendente para hacer posible el momento de estabilización normativa del pacto político; su verdad es su enunciación imperativa e instituyente. No obstante, esta defensa filosófica de una “trascendencia immanente” (Ferry & Renaut, 1987, p.100) no quiere ver que las dinámicas de fuerza que constituyen toda formación histórica no son puramente empíricas, tal como se muestra con brutal claridad en esa experiencia contemporánea de la virtualidad y de la *Big Data*. Efectivamente, lo que salta a la vista es que el sistema mismo de la norma pareciera bloquear el análisis de su dimensión arcaica; el normativismo no puede ver más que relaciones binarias entre física y metafísica, como bibliotecarios de Alejandría clasificando las obras de Aristóteles, porque el “imperativo” de trascendencia en una relación cualquiera arrastra consigo una condición de espectralidad sin la cual no podría asir la realidad. Normar la realidad debe ser siempre algo diferente de la realidad misma para que pueda existir como discurso de la norma jurídica. Sin embargo, siguiendo a Peter Fitzpatrick, quien se encuentra en la raíz de este dualismo propiamente occidental no es tanto el estagirita sino más bien el “salvaje”: porque si el derecho manifiesta el momento trascendente a partir del cual el progreso permitió superar toda pre-sociabilidad sin sujeción a las normas, es el salvajismo, entonces, el operador de los límites del derecho como elemento constituyente de la sociedad política.

Según su gran amigo, Paul Veyne, Foucault no rechazaba la tesis que expresa el carácter histórico de lo trascendental (Veyne, 1986, p.936). Es en este sentido que Deleuze remarca el carácter de fuerza constitutiva del horizonte de finitud en el “hombre” moderno (Deleuze, 1986, p.132), ese hombre “soberano”, obligado a construir él mismo las reglas de su propia sociabilidad (Ewald, 1986, p.65), posible y pensable solo en un mundo donde la finitud aparece en su horizonte, tal como lo explica Foucault en *Las palabras y las cosas*. Radicalizando esta perspectiva etnológica de Foucault, esta voluntad de “extrañeidad” respecto de la interioridad de lo pensable, lo decible y lo actuable, los análisis de Marshall Sahlins resultan preciosos. Adoptando el punto de vista de Eduardo Viveros de Castro, Sahlins cree que el horizonte de finitud de los seres humanos (una finitud que reenvía siempre a una exterioridad) implica una necesidad de toda cultura: permanecer ligada, socialmente, a algo exterior a ella misma. Lo “extraño” se asocia al cosmos, en tanto que un estar-en-un-espacio-otro, esto es, lo “no-político”, la ausencia de control, lo que solemos llamar “sobrenatural”: aquello que no puede ser dominado, sobre lo que no puede recaer ninguna voz de mando, ningún imperativo. O mejor, dimensión que es ella misma imperativa. Ahora bien, este momento de “trascendencia” aparece como función más que como mistificación: las “exterioridades” que actúan en la conformación de las dinámicas culturales son inmanentes; lo extranjero (y los extranjeros) en tanto que “pruebas” de la posibilidad de la trascendencia de la vida, dotados de poderes trascendentes de vida y de muerte, deviene siempre un objeto ambiguo de deseo y de rechazo (Sahlins, 2010, p.7). Frente a esta antropología política de la alteridad habría que agregar, entre otras cosas, que lo trascendente se vuelve objeto de acción, no para develar su falsedad mística sino para elevar lo inmanente a una trascendencia indisputable. Es precisamente la operación del dispositivo jurídico discursivo construido desde la conformación misma del poder soberano e íntimamente ligado a la experiencia imperialista occidental.

Peter Fitzpatrick explica con claridad ese movimiento a partir del cual el derecho, en tanto que experiencia cultural propiamente occidental, pretende mostrarse como un modelo universal de regulación que trasciende el orden de las acciones humanas. Su momento de trascendencia, que

al tiempo es su momento de objetividad, se constituye a partir de un movimiento de negación del “salvajismo” y de unificación de la heterogeneidad en una voluntad común (Fitzpatrick, 2008, p.49). El sujeto de derecho moderno se elabora en la figura del hombre sujetado a un orden que lo completa y que lo inscribe en un horizonte de comunidad posible. Pero esta perspectiva de convivencia solo es posible en la medida en que en su fundamento y en su realización cotidiana funcione una hipótesis condicionante de todo el procedimiento de unificación: el estado de naturaleza como frontera crítica sobre la que se levanta tanto el orden jurídico como todo orden político en general (2008, p.63). De allí, el derecho (cuyo modelo es el derecho estatal, pero que no se limita a los márgenes del Estado nación), inexorablemente unificador, deviene en un imperativo perentorio que, además, obliga a una conducta determinada, esto es, a un modelo de vida. El hombre deviene así en mandamiento: un hombre unificado por el progreso, pero segmentado en intereses llamados “derechos subjetivos”; una forma en la cual deben ser contenidas todas las otras formas, aunque se trate de individualidades “colectivas”. Poco importa aquí que ese momento de unidad adquiera la forma de una “*raison d’État*” o de una “*lex mercatoria*”; lo importante es ese momento trascendente, momento “mítico” que permite unificar en el procedimiento de ordenación de las cosas, de sus objetos, a partir de una exclusión fundamental; no en la diferencia sino en la absorción de toda diferencia. El derecho occidental, desde la diferenciación entre acciones sociales y acciones normativas, procede a una operación de clausura de toda “otredad”, puesto que es precisamente la heterogeneidad la que evidencia su diferencia última, que es una diferencia de fuerza respecto de otros modos de regulación (Fitzpatrick, 2008, p.50). De allí que el derecho jamás pueda ser puramente “procedimental”, ya que su momento conceptual es la puesta en marcha de una fuerza de fijación y, por ello, de neutralización de las fuerzas que operan en sentido contrario. Ahora bien, ningún normativismo puede (ni quiere) mostrar la operación política del derecho porque implica reenviar su problematización a sus propias condiciones de posibilidad; operación que por lo regular hacen todas las expresiones que ponen en cuestión el orden existente. Si el derecho teme a esta pregunta es porque su infamia se sustenta en el momento de fijación mítica de sus actos de fuerza, dada

la separación fundamental entre actos sociales y actos normativos a partir de la cual pretende construirse todo juicio.

A MANERA DE CONCLUSIÓN PROVISIONAL

El normativismo que quiere imponer una analítica trascendental del derecho en relación a las relaciones de fuerza no puede sino manifestar, en su propia preocupación, el temor propio de la experiencia jurídica contemporánea: pensado en términos históricos, una analítica “política” del derecho arriesgaría la valoración positiva de las dominaciones, en tanto que formas de justicia. Ahora bien, la experiencia actual del derecho es en ella misma una forma que implica una dinámica de fuerzas. ¿Qué tipo de forma? No tanto la representación falseada de una dominación sino más bien, la manera “jurídica” en que es problematizado el diagrama de poder contemporáneo, donde el “conflicto” es remitido al lugar de una exterioridad amenazante. Se trata de una re-movilización de la función de “trascendencia” que permite fijar esas fuerzas bajo nociones como el “orden” o la “estabilidad” (o la “seguridad”, incluso). Sin embargo, dicha re-movilización opera solo en la medida en que la infamia del derecho se reactualice permanentemente bajo la hipótesis de la desregulación, la desobediencia, el caos. La prueba empírica de esta exterioridad del orden sería el supuesto salvajismo de las comunidades “pre-sociales” o “pre-políticas”, que justifican (por supuesto) respuestas “institucionales” de una violencia inusitada: indios, a los que hay que civilizar (o res-guardar); negros, a los que se debe disciplinar (o aislar); musulmanes, a los que hay que integrar (o combatir); guerrilleros, a los que se debe reinsertar (o bombardear); Estados fallidos, a los que hay que intervenir (o bloquear); o lo que se les ocurra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2013). *Qu'est-ce que le commandement?*, Trad. Joël Gayraud. Paris: Payot & Rivages.
- Alves da Fonseca, M. (2012). *Michel Foucault et le droit*, Trad. Thierry Thomas, Paris: L'Harmattan. 2013.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*, segunda edición. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Minuit. 2004.

- Ewald, F. (1986). *L'Etat providence*, Paris: Grasset & Fasquelle.
- Ferry L., & Renaut, A. (1987). pp.68-86. *Itinéraires de l'individu*. Paris: Gallimard.
- Fitzpatrick, P. (2008). *El derecho como resistencia: modernismo, imperialismo, legalismo*. Trad. María Carolina Olarte y Gustavo José Rojas Páez. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad Libre. 2010.
- Foucault, M. (1973). La vérité et les formes juridiques. En: *Dits et écrits I. 1954-1975*, Daniel Defert et François Ewald. (eds.) Paris: Gallimard-Quarto. 2001, pp.1406-1514.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard-Tel, 1993.
- Foucault, M. (1976a). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris: Gallimard-Tel, 1994.
- Foucault, M. (1976b). «*Il faut défendre la société*». Cours au Collège de France 1976. Mauro Bertani et Alessandro Fontana (eds.). Paris: EHESS-Gallimard-Seuil, 1997.
- Foucault, M. (2012). *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Cours de Louvain, 1981. Fabienne Brion et Bernard Harcourt (eds.), Louvain-la-Neuve: Presse Universitaires de Louvain-University of Chicago Press.
- Grossi, P. (2003). *Mitología jurídica de la modernidad*. Trad. Manuel Martínez. Madrid: Trotta.
- Hegel, G. (1996). *Preface de la Phénoménologie de l'esprit, traduction, présentation et vade-mecum par Jean-Pierre Lefebvre*, Paris: Flammarion, 1996.
- Mineur, D. Après Foucault. La philosophie politique en France depuis les années 1980. En: *Cités* (56), pp.51-76. 2013.
- Paponi, S. (2009). *Experiencia Límite/Políticas de la Experiencia*, texto de la ponencia presentada en las 2as Jornadas de filosofía de la Cultura. Salta, Argentina.
- Renaut, A. (1992). *Qu'est-ce que le droit? Aristote, Wolff, Fichte*. Paris: J. Vrin.
- Sahlins, M. (2010). *Stranger-Kings and Stranger-Kin: The Alterity of Power and Vice Versa*. En: <http://www.iac.cnrs.fr/spip.php?article43>, (consultado el 5 de marzo de 2015).
- Veyne, P. (1986). Le dernier Foucault et sa morale. *Critique* (471-472), 933-941.

Cómo citar este capítulo:

Restrepo Orrego, L. A. (2018). Justicia: trascendencia, immanencia, infamia. Notas para escapar de un mal debate a propósito del Derecho en Michel Foucault. En L. M. Lozano Suárez, y Á. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 95-109). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Filosofía y diagnóstico del presente: la historia como límite¹

Tuillang Yuing Alfaro
Universidad Autónoma de Chile

En una entrevista de 1968, comentando la polémica recepción que Sartre había hecho de *Las palabras y las cosas*, Foucault se atreve a entregar una suerte de definiciones de la filosofía como “un diagnóstico del presente”. Estas son sus palabras:

[...] yo diría que si existe quizás hoy una actividad filosófica autónoma [...] se la podría definir del modo siguiente: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir eso qué es el presente, decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado, tal puede ser la tarea que le ha sido asignada hoy al filósofo. (Foucault, 2001, vol. 1, p.693)

¿Cuál es el sentido de esta afirmación? ¿En qué medida compromete el carácter decididamente histórico de sus investigaciones? ¿Cómo la atención al presente se manifiesta entonces como una constante a lo largo de la trayectoria del autor? Son estas preguntas las que nos permitirán un balance que ilustre la articulación entre un ejercicio histórico con una preocupación filosófica en la obra de Foucault. Esto amerita más de una demora ya que Foucault no fue en extremo generoso en explicitar

¹ Este trabajo es parte del FONDECYT 11180085 “Biopolítica y racionalidad gubernamentalidad: elementos para una revisión de los aportes de Foucault a la educación”.

el sustento filosófico que guarda una obra que se reparte en interrogantes y motivos históricamente dispersos. Debemos recoger algunos retazos y pistas repartidas por los distintos momentos de su obra y ver el compromiso metodológico e incluso epistemológico que tiene la noción de presente para ensayar una lectura global de su obra bajo esa perspectiva.

EL PRESENTE Y LA ARQUEOLOGÍA: LO HISTÓRICO FRENTE A LO TRASCENDENTAL

La noción de presente figura como un elemento clave en la extensa primera etapa de las investigaciones de Foucault, aquella denominada “arqueológica” y que se extiende desde *Historia de la locura en la época clásica* (1961) hasta *Las palabras y las cosas* (1966). No obstante, es en *La arqueología del saber* (1969) donde Foucault entrega una reflexión general de lo que ha sido su apuesta filosófica y a la vez metodológica. En este trabajo el autor muestra con detalle un debate, según el cual, a una investigación empírica muy situada, es decir, a un menudo trabajo de historia, se le da el derecho de discutir la dimensión que la tradición filosófica moderna ha designado como trascendental (Foucault, 2002, p.341). ¿Qué indica esta oposición? Primeramente, una puesta en cuestión de las instancias trascendentales del pensamiento en razón de una historicidad que las atraviesa de pleno derecho². En efecto, Foucault dispone sus esfuerzos para dislocar la perspectiva con la cual se había construido tradicionalmente la historia del pensar, y que no dejaba de levantar nociones que se restaban del cuestionamiento histórico. Por el contrario, el autor concentra su pretensión en “liberar la historia del pensamiento de la sujeción trascendental” (Foucault, 2002, p.340). Por esta razón, es necesario desenmascarar estas sujeciones: ellas se alojan, por ejemplo, en aquel gesto que ha intentado hacer de la ciencia, el saber, y de todas aquellas dimensiones del pensar –que, pese a todo, toman la forma de discurso–, el doble de una razón, vale decir, el espejo de un pensar que se habría levantado por sobre los acontecimientos y habría ido, a lo largo del tiempo, ganando terreno en la historia. Así, se pone en cuestión la figura de

un sujeto que trasciende los litigios del saber y que se corresponde, plenamente, con una conciencia sin pliegues para la que, pese a los avatares, nada queda finalmente oculto ni desconocido. Foucault está alerta a que una noción de este tipo se entrometa en su descripción arqueológica del discurso. Se cuida de no pensar que existe algo por detrás de la historicidad del discurso que ordene el devenir del saber. Para ello, se abasteca de un método que apuesta para que sea el mismo despliegue enunciativo el que invente y abra un espacio de positividad en absoluta exterioridad: un espacio patente, que deje traslucir lo burdo, lo cotidiano, lo evidente, la banal franqueza del saber humano en su histórica discursividad. Dicho espacio es el que Foucault denomina como *a priori* histórico. No se trata, por cierto, de un patrón común que unifica los discursos, sino de la elaboración de un campo de historicidad que, en todo caso, debe descubrir el sistema que ordena la discursividad de una época y la regularidad de aquello que puede ser dicho, vale decir, su sistema de enunciabilidad y funcionamiento. En efecto, el despliegue de los discursos obedece a cierta legalidad y a un cierto régimen, pero este último no escapa al escenario que va dibujando y, en ese sentido, no se instala en una dimensión trascendente a la historia. El *a priori* histórico no es, entonces, una constante o un paradigma que defina rígidamente un estado del conocimiento; antes bien, describe lo que, en un cierto momento, hace posibles los debates y autoriza la elaboración de los discursos:

Este *a priori* es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas. (Foucault, 2003, p.158)

Sin embargo, la fórmula misma no es totalmente afortunada, ¿cómo entender un *a priori* que a su vez se deposita en la historia, vale decir, en el terreno de la experiencia? Foucault ha tomado noticia de esta aparente inconsistencia. Tratar, por cierto, de esclarecerla deja al descubierto una ruptura filosófica profunda en la que Foucault se sumerge y que da por resultado que el *a priori* no pueda ser sino histórico. En efecto, según una

² Canguilhem es quien repara también en esta apuesta: “Foucault desacreditó las cuestiones de posibilidad trascendental en beneficio de las cuestiones de posibilidad histórica, condenó la investigación de las profundidades (pues le pareció muy difícil discernir los puntos desde los cuales se perciben bien las superficies) y substituyó la historia de los sistemas por la historia de las problemáticas” (Canguilhem, 1999, p.11).

perspectiva más tradicional, hablar de *a priori* histórico nos enfrenta ante una suerte de oxímoron que debe dar lugar a un nuevo sentido³. Foucault está, sin duda, al tanto del “efecto un tanto detonante” que esta noción gatilla y que hace necesario, por sobre todo, deslindar su sentido respecto del *a priori* formal. El *a priori* histórico consiste en una figura puramente empírica que “[...] sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados” (Foucault, 2002, pp.215-216). Su espesura histórica captura y cubre el dominio del *a priori* formal: permite comprender su irrupción, sus enclaves y su emergencia. El *a priori* histórico cancela la garantía de universalidad del *a priori* formal al deslizarlo hacia una zona de opacidad en la que su dominio se vuelve relativo, inseguro, resquebrajado. El encuentro de uno y otro tiene lugar únicamente en el distrito de lo existente y del acontecimiento, donde obedecen nada más que a la ley de la mutación⁴.

En virtud de lo anterior, es el *a priori* histórico el que debe dar cuenta de la acogida, implementación, gestión, exclusión o rechazo de cualquier estructura formal en cuanto esta se formula discursivamente en la historia.

Por otra parte, el *a priori* histórico debe desplegar el archivo de una época, vale decir, el conjunto de los discursos efectivamente pronunciados en un momento histórico definido y que permanecen aún en la historia. Así, busca poner en relieve toda una masa documental que toma forma en las más diversas huellas enunciativas, además del conjunto de reglas que las organizan y que les permite su circulación. Por cierto, dado el carácter amplio de esta noción de archivo, se verá transformada cuando las investigaciones de Foucault se amplíen al poder, y exijan, por tanto, otra masa documental.

³ Giorgio Agamben es quien se interroga con profundidad acerca del carácter del *a priori* histórico. Realizando una metódica revisión que va desde Kant a Benjamín, pasando por Nietzsche, Freud, Dumezil, Mauss, entre otros, y, por supuesto, Foucault. Agamben pone en forma las condiciones y sesgos que permiten hablar de una arqueología filosófica. Para el italiano, finalmente, el *a priori* histórico se decide más que por su pertenencia a un pasado, por el índice de futuro que arrebató al presente. Idea también decisiva para Nietzsche y Foucault: “Intentemos pensar la estructura temporal particular que está implícita en una arqueología filosófica. Lo que en ella está en cuestión, no es propiamente un pasado, sino un punto de surgimiento [...] El punto de surgimiento, el arché de la arqueología, es el que no llegará y no se devolverá accesible y presente sino cuando la investigación arqueológica haya efectuado su operación. Toma entonces la forma de un pasado en el futuro, es decir, de un futuro anterior.” (Agamben, 2008, p.122) [La traducción es nuestra].

⁴ “El *apriori* formal y el *a priori* histórico no son ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza: si se cruzan, es porque ocupan dos dimensiones diferentes” (Foucault, 2002, p.218).

Sin embargo, insistamos en esta puesta en cuestión de las instancias trascendentales que tienen lugar a partir del *a priori* histórico como elemento de la arqueología. Foucault afirma:

La posibilidad de un análisis enunciativo debe permitir, de estar establecida, levantar el tipo trascendental que cierta forma de discurso filosófico opone a todos los análisis del lenguaje, en nombre del ser de ese lenguaje y del fundamento en el que deberían originarse. (Foucault, 2002, p.191)

¿Cómo puede ser eso posible? Ya señalamos que no se trata de entregarle fácilmente la primacía al discurso, sino más bien de no capturar la pluralidad de los discursos en una instancia unitaria que se correspondiese con un pensar, y proyecte la conciencia en la historia como una concatenación que atraviesa el tiempo: “El tiempo de los discursos no es la traducción, en una cronología visible, del tiempo oscuro del pensamiento” (Foucault, 2002, p.207)⁵. Por el contrario, la discontinuidad en la historia debe ofrecer la oportunidad de rebelarse contra aquella noción que parece dominar la historia de las ideas –y la filosofía– desde la modernidad: el cogito⁶, noción que, para Foucault, más que ofrecer solvencia, sirve de refugio para que la historia –y con ella, la actualidad– se contemple y ratifique a sí misma, finalmente desconociéndose: el predominio histórico-trascendental, al amparo de la continuidad temporal, ha construido una “historia del pensamiento que es la historia de nosotros mismos”, que une el pensar a los lazos trascendentales que amarran la historia, desde el siglo XIX, a la problemática del origen y del sujeto.

En estos terrenos, Foucault está pensando en Nietzsche cuando indica la necesidad de no recomponer un sostén trascendente en el discurso. En efecto, es Dios –aquel cuya muerte Nietzsche ha anunciado– el que no deja de reconstituirse, cuando todo lo dicho y pensado de maneras distintas a través del tiempo se refugia tras la máscara frágil de una actualidad en la que es fácil reconocerse:

⁵ Así, también, señala: “¿Habrá que admitir que el tiempo del discurso no es el tiempo de la conciencia llevado a las dimensiones de la historia, o el tiempo de la historia presente en la forma de la conciencia?” (Foucault, 2002, p.354).

⁶ “El análisis de los enunciados se efectúa, pues, sin referencia a un cogito” (Foucault, 2002, p.207).

El discurso no es la vida: su tiempo no es el vuestro; en él, no os reconciliaréis con la muerte; puede muy bien ocurrir que hayáis matado a Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho; pero no penséis que podréis hacer, de todo lo que decís, un hombre que viva más que él. (Foucault, 2002, p.207)

Al contrario, son las mismas palabras, los mismos discursos –como portavoces de una historia que desborda cualquier intento de representación– los que por sí solos fatigan todo intento de hacer del hombre una figura trascendental, dando lugar a una crisis que ya venía anunciando Nietzsche como la retirada de los universales en que el Hombre se hace Sujeto:

[...] crisis en la que interviene esa reflexión trascendental a la que se ha identificado la filosofía desde Kant; en la que interviene esa temática del origen, esa promesa del retorno por el que esquivamos la diferencia de nuestro presente [...]. (Foucault, 2002, p.343)

116

Lo anterior nos deja instalados en la que se constituye como una de las preocupaciones mayores de Foucault, una en la que, a su juicio, se juega la tarea de la filosofía: el presente. En último término, la arqueología persigue dar cuenta del presente al que pertenece, y que es parte de una historia que es construida con base en discursos. Ahora bien, si el discurso revela lo que el presente es, no es porque su acertado contenido pueda decir con plenitud lo que hoy pasa, sino más bien porque –en contraste con la historia– es testigo de lo que el hombre ha dicho y ha dejado de decir a lo largo de la historia. Interrogado arqueológicamente, el discurso va mostrando sus fracturas, y estas a su vez, permiten vislumbrar los límites de lo que es nuestra contingencia, los límites del pensar hoy: “[El discurso] es, de parte a parte, histórico: fragmento de historia, unidad y discontinuidad en la historia misma, planteando el problema de sus propios límites” (Foucault, 2002, p.198).

Por cierto, esta es, a nuestro juicio, una de las apuestas más gravitantes de la arqueología: hacer de la historia una herramienta para la deconstrucción del propio presente, vale decir, para enfrentar la historia como límite.

Desde esa perspectiva, la historia ejercida a la manera del arqueólogo, debe ayudar a la infinita tarea de percibir los límites de lo que es y ha sido el hombre en la inmensidad del tiempo.

EL PRESENTE COMO DIFERENCIA

No obstante, Foucault advierte la imposibilidad de describir el propio archivo, es decir, de manifestar plenamente el régimen discursivo del cual se es contemporáneo: es en el interior de sus reglas donde hablamos y es bajo el dominio de su gramática desde donde se elabora toda crítica. De este modo, el archivo es incontorneable en su actualidad, pero inaprensible en su totalidad. Sin embargo, Foucault no busca eximir a la arqueología de dar cuenta “aunque sea oblicuamente” de esa positividad a la cual obedece la misma descripción. En efecto, aquello que parece una limitación del método es, en realidad, uno de sus puntos más vigorosos: la intempestiva puesta en cuestión de los límites que definen el escenario en que el pensar tiene lugar:

La descripción del archivo despliega sus posibilidades (y el dominio de sus posibilidades) a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros; su umbral de existencia se halla instaurado por el corte que nos separa de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva; comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas. En tal sentido vale para nuestro diagnóstico. (Foucault, 2002, p.222)

De este modo, arribamos a la otra noción que constituye el centro de nuestras preocupaciones: el diagnóstico. En efecto, la apuesta filosófica de la arqueología se sumerge en la historia para escudriñar discursos y hacer que hablen de una manera que no suene familiar. El diagnóstico es entonces el intento de dar la voz a un pensar que entra en litigio con lo que es nuestra propia discursividad, para que ella tome noticia de su fragilidad y así conocer sus límites:

117

El análisis del archivo comporta, pues, una región privilegiada: a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, es la orla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y que lo indica en su alteridad; es lo que, fuera de nosotros, nos delimita. (Foucault, 2002, p.222)

Es la historia la que proporciona esos discursos que ya no nos pertenecen y aquellos pensamientos que ya no somos capaces de pensar. Su invasión da cuenta de esa radical alteridad que nos constituye, en la medida que nuestro presente discursivo se ha constituido por su destierro. La presencia distante de otros discursos, dibuja nuestro propio límite a la vez que lo desvanece “como en el límite del mar un rostro de arena” (Foucault, 2003, p.345). El diagnóstico es entonces ese ejercicio de delimitación y borradura de los contornos del propio pensar.

Se trata de un diagnóstico que toma nota de la temporalidad y, en ese sentido, se disputa entre filosofía e historia. Por esta razón, a partir de la oposición entre trascendencia e historicidad, Foucault ficciona una pregunta que se niega a responder. Al final de *La arqueología del saber*, el autor teatraliza aquel interlocutor fantasma que le ha susurrado desde el inicio de su carrera, ese que, como un murmullo, demanda la identidad de su trabajo:

En todo caso, está usted obligado a decirnos lo que son esos discursos que desde pronto hará diez años se obstina usted en proseguir, sin haberse tomado jamás la molestia de establecer su estado civil. Con una palabra: ¿qué son: historia o filosofía?. (Foucault, 2002, p.344)

Desde luego, como tantas otras veces, Foucault tendrá la destreza de evadir la respuesta, pero deja establecida al menos una aproximación: su discurso “[...] opera sin cesar las diferenciaciones, es diagnóstico” (Foucault, 2002, p.345).

Un diagnóstico que, tal como la historia, se mantendrá como una constante en sus investigaciones, y que se hará cada vez más cercano al

médico, en la medida que su mirada se dirija al cuerpo. Auscultando los discursos, Foucault buscará hacer un diagnóstico de aquello de lo que el presente adolece. No se trata, entonces, de ratificar su salud, sino de buscar su debilidad. En definitiva, se persigue conseguir la consistencia de un presente histórico, a través del rescate de aquello que se le opone, vale decir, de su pasado:

El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y hacemos. (Foucault, 2002, p.223)

Con esto pensamos que hemos llegado al límite de la arqueología, aquel primario intento que Foucault, con temprana lucidez, ha ensayado desarrollar. Con todo, Foucault aprovechará estas mismas carencias de su obra para realizar otra torsión en relación a la historia. Confluirán varios elementos; Nietzsche juega en ello, nuevamente, un rol decisivo, incluso más potente que el que ya había ganado. Será también, por cierto, su propia historia –el contexto social en el que Foucault transita– la que le brindará también los elementos que gatillen un cambio. Esta torsión dispone la obra de Foucault en una nueva relación ante la historia, que esta vez, emergerá en un territorio diferente que demande por el cuerpo y las relaciones de poder.

DIAGNÓSTICO DEL PRESENTE Y PODER: LA TAREA DEL INTELLECTUAL

Ahora bien, el diagnóstico del presente guarda además cierta relación con el diagnóstico en sentido médico, tal como Foucault lo extrae de Nietzsche. Es la figura del alemán, entre otros variados elementos, la que da la ocasión para una revalorización del modo de operación del poder y sus implicaciones a nivel corporal. Se trata de una perspectiva que va a dirigir su trabajo y que incluso va a identificar como la tarea de la filosofía:

120

Yo busco diagnosticar, realizar un diagnóstico del presente: decir lo que nosotros somos hoy, y lo que significa, hoy, decir lo que somos. Este trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo. En ese sentido me puedo declarar filósofo. (Foucault, 2001, vol. I, p.634)

En este contexto, el diagnóstico debe acusar no solo una limitación del presente sino también una aproximación cuidadosa a sus malestares y debilidades tal y como se expresan somáticamente. Estos últimos han de manifestar el estado del presente histórico en su singularidad, en su carácter arbitrario, azaroso, pero también, inédito. El diagnóstico del presente busca así notificar sobre el estado del presente sin cancelar la opción de vislumbrar otros estados de posible mejoría. Luego, no se trata de mostrar al presente como un punto que ratifique el avance de la historia y el consecuente arribo a una actualidad ineludible. Trátese, por el contrario, de un diagnóstico que se dirige al presente para enunciar no su esencia, sino su contingencia. Así, el diagnóstico es también el señalamiento de un umbral, una distinción de aquello que se muestra pasado y, por tanto, ajeno. Se comprende que tanto la arqueología como la genealogía –la aproximación metodológica que Foucault refina a partir de la década del setenta–, ilustran la discontinuidad y se permiten friccionar la diferencia, enfatizar la ruptura como modo de elaborar la historia o al menos de indicar la imposibilidad de una unidad coherente.

Teniendo en vistas esta suerte de interrogación médica, en una entrevista de 1975, Foucault habla del rol del intelectual en la práctica militante como un modo de atender a los puntos frágiles, a las dolencias, debilidades e impensados de la actualidad:

Se trata en efecto de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir dónde están las líneas de fragilidad, dónde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes [...]. (Foucault, 2001, vol. I, p.1627)

¿En qué consisten estas líneas de fragilidad? Precisamente, aluden a la persecución de inercias conceptuales, de certezas fatigadas, cuya soberanía es arruinada por su enfrentamiento con la historia. La ruptura de evidencias que constituyen el presente es, por tanto, el modo de ejercer el diagnóstico, y por cierto, la tarea de todo aquel trabajo intelectual que se entromete en las relaciones de poder.

Esta concepción del trabajo intelectual constituirá una constante que atravesará el trabajo de Foucault hasta sus últimas investigaciones. Ya hacia el final de su vida, Foucault identificará en Kant aquella actitud intelectual que inaugura la preocupación por la actualidad y por la contingencia del presente⁷. Sumando el recorrido de su obra a dicha tradición de corte crítico e histórico, Foucault señala:

La cuestión se centra en lo que es este presente, trata en primer lugar sobre la determinación de un cierto elemento del presente al que hay que reconocer, distinguir, descifrar de entre los otros. ¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica? (Foucault, 2001, vol. II, p.1499)

Una reflexión filosófica que, para Foucault, reparte su tarea en todo trabajo intelectual que tome recaudo de algunas preguntas fundamentales: ¿Qué diferencia introduce el hoy respecto del ayer? ¿Cuál es la singularidad del momento histórico presente? ¿Cuáles son los puntos en que se sostiene nuestra actualidad? ¿Cómo revelan ellos su emergencia y, por tanto, su contingencia?

Así, el trabajo de Foucault usa filosóficamente la historia para detectar fatigas y debilidades en un presente que se advierte frágil, hilvanado sobre prácticas y verdades que tienen una aparición determinada, pero al cual se pertenece, a veces, con comodidad:

⁷ Entre los años 1983 y 1984, Foucault dedica dos trabajos al texto *Was ist Aufklärung?* de Kant. ¿En primer lugar, la clase inaugural del curso “*Le gouvernement de soi et des autres*” (Foucault, 2009) y un artículo publicado en los Estados Unidos *Qu’est-ce que les Lumières?* (Foucault, 2001, vol. II, p.138). Esta reintroducción tardía de Kant a las reflexiones del autor, está vinculada con su preocupación por la invención de sí y la preocupación de subjetividad, es decir, con la posibilidad individual de producir un acontecimiento.

121

Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que repara e indica en las inercias y limitaciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta donde estará ni qué pensará mañana, pues tiene toda su atención centrada en el presente. (Foucault, 2001, vol. II, pp.268-269)

Aquella tarea de atención y cuidado del presente acusa un modo de hacer filosofía que orienta y guía el trabajo de Foucault. Por una parte, es una historia que usa el archivo para detonar el asombro, el desencuentro y abrir experiencias inéditas al pensar; en ese sentido, es filosofía. Por otro lado, es una filosofía que usa la historia para señalar cómo las relaciones de poder dibujan el territorio presente en que se han instalado el cuerpo, las prácticas sociales y la verdad. En fin, se trata de una apuesta por un filosofar histórico: “El interrogante de la filosofía se refiere a ese presente que somos nosotros mismos. Por eso la filosofía es hoy enteramente política y enteramente historiadora” (Foucault, 2001, vol. II, p. 266).

Para que la filosofía logre este cometido, debe marcar diferencias: delimitar y acorralar ese presente que somos nosotros mismos y forcejearlo para pensar de otro modo. La tarea de la filosofía no deja entonces de dirigirse hacia lo que constituye al hombre. Pero sucede que tras el “hombre”, tras ese vocativo de enormes dimensiones, han desfilado una multiplicidad de momentos, diferentes ensayos y variadas construcciones. ¿Dónde dirigir la mirada? ¿Hacia dónde apuntar las preguntas? Para perseguir esa respuesta, Foucault se ha sumergido en lo dicho y en lo hecho por el hombre a través del tiempo.

De esta manera, hemos podido observar el giro que tiene la cuestión del diagnóstico del presente respecto de sus primeras aproximaciones. En ese sentido, Foucault va acercándose a un ejercicio de la historia que pone al acontecimiento en el centro de su tarea y que lo lleva, finalmente, a indicar sus distancias con la historiografía tradicional. Con todo, pese a esta dislocación evidente en el tenor de sus investigaciones ellas comparten una preocupación e intención que es transversal a todos sus trabajos: la

preocupación por el presente. El diagnóstico del presente como parte de la historia, muestra todo el vigor filosófico de la obra de Foucault, en la medida que indica una interrogación que exige al pensamiento experimentar y resignificar sus supuestos y certezas.

EXPERIMENTACIÓN, HISTORIA Y FILOSOFÍA: PENSAR DE OTRO MODO

Ahora bien, en virtud de los exiguos intentos del autor por englobar su obra y de sus constantes evasivas a la hora de establecer una lectura de conjunto, resulta difícil tener una respuesta final a nuestras preguntas. Sin embargo, es Deleuze quien nos da algunas pistas y nos advierte sobre el carácter inédito de la vinculación entre filosofía e historia que tiene lugar en Foucault: “Foucault es un filósofo que ha inventado una relación con la historia completamente distinta a la de las filosofías de la historia” (Deleuze, 1990, p.130).

Se trata de un uso de la historia que opera sobre los fundamentos del saber, del poder y del sujeto, en fin, sobre lo que sostiene la conformación epistemológica y política del momento actual. La historia actúa disipando la identidad en el juego de alteridad y diversidad que ella misma ofrece. El ejercicio de la discontinuidad fatiga las evidencias y pone al desnudo aquellos elementos en los que la identidad no se reconoce: no hace mucho se consideraba al loco como un insensato, no hace mucho se ejercían legítimamente suplicios. Aquellos discursos y prácticas que ya no son los nuestros, circundan nuestras propias certezas, volviéndolas frágiles y precarias, desvaneciendo toda solvencia en la inmensidad de lo histórico: “La historia, según 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” (Deleuze, 1990, p.130).

El uso que Foucault hace de la historia es un uso filosófico, que se distancia de un tradicional ejercicio de historiador para hipotecar la propia actualidad. En ese mismo sentido, Deleuze nos ratifica que, tanto la arqueología como la genealogía, siempre se dirigen al presente. Ya la arqueología daba

un lugar importante a la alteridad que constituye los discursos. Bajo esa mirada son otros discursos, –necesariamente pasados– los que en su in-actualidad, manifiestan que nuestro saber está hecho de diferencias y que la solvencia de nuestro presente no es más que el resultado de una serie de operaciones que establecen nuestros límites. Al desciframiento de dichas operaciones, Foucault denominaba también diagnóstico. Por su parte, la genealogía atiende a los hábitos, prácticas e instituciones que ilustran, en su contraste, la fragilidad de aquellos modos en que el presente configura la relación con el cuerpo y con el cuerpo social.

Así vista, la apuesta filosófica de Foucault ensaya hacer de la historia un juego de oposiciones. Advierte Deleuze: “Las formaciones históricas sólo le interesan porque indican el lugar del cual hemos salido, aquello que nos cierra, aquello con lo que hemos de romper para encontrar nuevas relaciones que nos expresen” (Deleuze, 1990, p.144).

En definitiva, la relación que hoy se tiene ya sea con la locura, la penalidad, la sexualidad u otros, es lo que ha de ponerse en cuestión a partir de la confrontación con la historia: en esa búsqueda el pasado se vuelve actual y la historia vigente. De esta manera, Deleuze nos notifica en Foucault de una utilización de la historia que se hilvana íntimamente con una apuesta filosófica. Y si Foucault realiza un ejercicio en que el presente se fricciona con su propia alteridad manifestada como un modo de pensar históricamente anterior, en el mismo sentido implica una “experiencia del pensamiento” (Deleuze, 1990, p.141), pues es el propio pensamiento –y, en ese sentido, la misma subjetividad– el que entra en litigio frente a un modo de pensar ajeno que le acecha. Se asiste, entonces, a una experimentación en la que se pone a prueba el mismo pensar en la medida en que deteriora y fatiga el presente en el que anida y reposa.

Lo anterior arremete con aún más severidad cuando Foucault, en sus últimos trabajos, formula una visión de la filosofía como el ejercicio de pensar de otra manera. En este momento, diagnosticar es también elaborar nuevos modos de subjetivación por medio del pensar como una práctica de sí mismo. Diagnosticar es el esfuerzo de pensar de otra manera utilizando para ello la historia, o sea, utilizando el pasado para cambiar

el presente. La filosofía consistirá entonces en llevar al propio pensar a zonas de vacilación, para llegar así a ser distinto de lo que se es. Esta es la tarea de la filosofía:

Pero ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica– sino 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?. (Foucault, 2005, p.12)

Explorar lo que en el propio pensar puede transformarse acusa, finalmente, un ejercicio que compromete al sujeto por entero. Y es la historia la que permite de mejor manera este alejamiento de sí, pues ella deteriora aquellas garantías que solventan al sujeto, aquel presente que lo constituye y habla por él: “Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (Foucault, 2005, p.12).

He ahí, entonces, el vigor filosófico del trabajo que se entromete con la historia. Tenga este la forma de la arqueología o de la genealogía, siempre trae noticias de un trabajo del pensamiento sobre sí mismo, sacudiendo sus más severas certezas y seguridades a través de la arremetida de un pasado que se vuelve irreconocible. Así, el presente cancela su necesidad en beneficio de un posible modo de pensar y de existir que se encarna en desafiarlo. En buena medida, es este el desafío que Foucault nos ha heredado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2008). *Signatura Rerum. Sur la méthode*. París: Vrin.
- Canguilhem, G. (1999). «Présentation». En E. Balibar, G. Deleuze, H. Dreyfus, et al., (1999). *Michel Foucault, filósofo* (pp.11-12). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. París: Les Éditions de Minuit.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits* [Dos volúmenes]. París, Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2003). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Cómo citar este capítulo:

Yuing Alfaro, T. (2018). Filosofía y diagnóstico del presente: la historia como límite. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 111-126). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Pharmakon y producción de verdad en Michel Foucault

Senda Sferco

CONICET/IIGG-Universidad de Buenos Aires - Argentina

INTRODUCCIÓN: PHARMAKON EN CLAVE GENEALÓGICA

Es sabido que para adentrarse en una analítica discontinua de la historia, Michel Foucault retoma de Nietzsche el método genealógico que, en lugar de medir la validez de su acontecer por remisión a un origen, permite en cambio indagar las relaciones de emergencia y de procedencia que van produciendo los distintos elementos, arrastrando, sosteniendo y/o perdiendo sus efectos en el tiempo. La perspectiva genealógica hace tajos en la pretensión de linealidad de una historia garante del despliegue de una Verdad. Su apuesta es atender al registro de la historia “efectiva” –a su acontecer en tanto hechos, pensamientos y cosas–, poniendo el foco no en el sentido de su continuidad sino en los efectos desbaratantes de sus elementos discontinuos. Ahora bien, la tarea del genealogista –recuerda Foucault (1979)–, no es un mero trabajo de historiografía sino la tarea de una interrogación crítica: requiere adentrarse en la historia llevado por una pregunta que todavía hace problema en su presente. Entre presente y pasado no hay, empero, una relación determinista, ni causal, tampoco natural u originaria. Sí, mejor, entre presente y pasado ocurre una articulación entre posiciones y términos que puede producir la creación de un tercer lugar; un lugar-tiempo de desplazamiento, un punto desde donde pueda mirarse el material de las relaciones instituidas con cierta distancia y perspectiva crítica. Así, los restos discontinuos del pasado son traídos al presente para interpelarlo: estos restos forman parte del espesor sedimentado del suelo que tiembla bajo los pies de un presente en continua

construcción, y que Foucault se propone recuperar manteniendo las particularidades del enjambre relacional de sus saberes a partir del enfoque arqueológico con el que edifica parte de su metodología de trabajo. Los restos discontinuos del pasado son traídos al presente, además, porque su puesta en relación permite amplificar nuestros modos de visión e interpelar las lógicas establecidas y adormecidas en el sueño de lo ya dado por obvio y necesario. Entender que las cosas hayan sido pensadas de otro modo implica saber que todavía pueden serlo. Y en esta constatación y en esta tarea afirmativa es donde filosofía y política se encuentran para amplificar el alcance de su fuerza inventiva.

El trabajo genealógico actual nos llevará a la antigua Grecia para retomar la noción de *pharmakon* cuya productividad creemos hoy clave en la lectura de los modos de acontecer que revisten ciertas prácticas en nuestro mundo contemporáneo.

Esta noción será estudiada en lo que sigue en un análisis que indaga dos niveles:

128

El primer nivel valoriza la fuerza semántica de esta idea en el contexto problemático que la produjo (es decir, la antigua Grecia). El segundo nivel recupera la noción de *pharmakon* en su capacidad heurística como clave de lectura de la obra de Michel Foucault, especialmente, en los escritos y cursos dictados a partir de los años 70, donde las producciones de verdad van apareciendo ligadas a la recuperación de un acontecer bifurcativo capaz de plantear una problematización crítica de nuestra actualidad.

PHARMAKON Y KRISIS EN LA MEDICINA HIPOCRÁTICA

Pharmakon, en la antigua Grecia es ante todo un vocablo de uso médico que designa etimológicamente a la pócima o droga que puede tanto curar como envenenar al enfermo. Es interesante tener en cuenta que en el contexto de una Grecia preocupada por formular las pertinencias de sus diversas epistemes –organizando sus *technai* según criterios matemáticos que rigen la necesidad de cotejar una medida, un número y su exactitud–, la medicina hipocrática fue el primer dominio que se animó a confesar la

imposibilidad humana de arribar a estos ideales. En el ámbito del saber médico, medida, número y exactitud operan como criterios organizativos, pero no como factores de validación epistémica. Es tanta la complejidad de factores intervinientes en las causas de las enfermedades, en sus procesos de evolución, en sus métodos de cura, que la cuestión de la exactitud en el ámbito médico no podría ser mantenida más que como horizonte ideal. La vastedad del *Corpus Hipocrático* (420 y 350 a.C.)¹ no demuestra más que el gesto de una condición humana frente al infinito: los capítulos referidos a las causas de las enfermedades, a sus efectos, al estudio de los humores y de los equilibrios y desequilibrios de los flujos del cuerpo, muestran la avidez de un campo de saber que sabe que siempre quedará incompleto. Las causas y factores a identificar no podrían ser sino resultado de mezclas de elementos tan dispares entre sí que es imposible siquiera soñar con anticiparlas completamente. Solo es posible acercarse a una escucha de los síntomas, a la comprensión dialógica de su percepción, a la identificación precaria de sus causas y una inscripción en un campo de saber epistémico que permita la formulación de un pronóstico de acciones para la cura. Definitivamente, en el seno de la medicina hipocrática el momento “crítico” asume la visión de su complejidad contingente: la crisis ya no puede sino más que ser siempre resultado de varias cuestiones mezcladas y esta afirmación impide la conformación de un campo causal “exactamente” sistematizado. Los equilibrios y desequilibrios de las mezclas que

129

¹ El *Corpus Hipocrático* data de los años 420 y 350 a.C. y la heterogeneidad de su estilo parece remitir no solo a diferentes autorías sino también a distintas etapas de escritura en las que, a su vez, se han ido agregando nuevos volúmenes –probablemente producidos por el núcleo hipocrático que existía en la Biblioteca de Alejandría–. Es decir, la Colección ha sido organizada y reorganizada varias veces, compendiándose sus saberes con distintos criterios. En consecuencia, solo nos cabe exponer lo que sería el bosquejo de un ordenamiento posible de su contenido: Primeramente, la Colección presenta “Tratados anatómicos” cortos y fragmentarios que tratan acerca de una anatomía primitiva y especulativa, basada en la disección de animales; los mismos no resultan muy significativos en términos de contribución al saber médico. Luego le siguen los Tratados denominados “teóricos”, entre ellos, dos de los más importantes son: *Sobre la medicina antigua*, una gran obra filosófica que se formula como crítica a la filosofía por su “intrusión” en la medicina, y *De la naturaleza del hombre*, un texto identificado como “tardío” en el que se explicita la doctrina de los cuatro humores. Son destacables también los varios Tratados sobre la clínica de enfermedades, cuya heterogeneidad es prueba, sin duda, de un ámbito de estudio continuamente renovado. Entre estos desarrollos teóricos se encuentran los escritos *Sobre las enfermedades* y *Sobre las afecciones*, donde se enuncian las distintas concepciones acerca de la salud y de la enfermedad y el tratado *Sobre los humores*, que versa sobre la constitución del cuerpo humano y su predisposición a la enfermedad en distintas épocas del año. En este corpus se cuentan también el libro de las *Épidemias*, una de las mejores obras de la colección, célebre aún hoy día por su relato en forma de breves historias clínicas. También, el escrito *Sobre la enfermedad sagrada*, que es una de las primeras monografías sobre el tratamiento puntual de una enfermedad. Y otros tratados clínicos, entre los cuales remarcamos *Sobre las crisis* y *Sobre los días críticos* –que trataremos aquí especialmente–, el denominado *Pronóstico*, y también los estudios climatológicos conocidos bajo el título *Sobre aires, aguas y lugares*, que trata lo que hoy podríamos denominar “geografía médica”. Asimismo, existen varias obras que versan sobre terapéutica. En relación a la dietética, se encuentra el *Tratado Sobre la dieta en enfermedades agudas*; y respecto de la práctica de la cirugía, hallamos los escritos *Sobre fracturas*, *Sobre las heridas de la cabeza* y *Sobre articulaciones*, este último acompañado de muy gráficas ilustraciones. Además, encontramos Tratados ginecológicos, de gran novedad para la época, como el denominado *Sobre las enfermedades de la mujer*, que abarca el dominio de lo que conocemos hoy como ginecología y obstetricia. Están, por último, los Tratados “deontológicos”, entre ellos cabe resaltar: *Juramento*; *Sobre el médico*, un libro apologético de la medicina; *Sobre el arte*; y el magnífico libro de los *Aforismos*, uno de los más conocidos de la literatura médica universal.

producen la salud como la enfermedad no podrían siquiera soñar con una *episteme* capaz de estabilizar su acontecer. Por lo contrario, la crisis es marca aquí de un desequilibrio que se sabe nunca completamente reequilibrable, y tampoco habría ontología ni método que le asegure la remisión a este punto.

En este sentido, es preciso recordar que *krisis* –vocablo que por su etimología remite al radical **krr*, marcando la idea de corte y de redistribución–, asigna un momento clave para el saber médico. Frente a la ‘crisis’ que supone la panoplia de humores y regímenes mezclados en un cuerpo enfermo –frente a esta policromía de saberes puestos en relación–, el médico asume “su” lugar, finito, humano y, sin darse a la exactitud de una verdad proclamada, solo se atiene a formular el “pronóstico” de posibles curaciones. El saber médico habilita esta movilidad, que sabe que debe actuar arriesgando un resultado. La clave de este momento pivote, incierto y crítico es tratada en el *Corpus* Hipocrático en términos de *pharmakon*. Esta es la herramienta de un juego de saber que tiene el coraje de enfrentarse al vacío: el resultado de las pócimas-*pharmakon*, decíamos, porta la ambigüedad de la cura o del envenenamiento. Tal es la aporía que mueve esta producción de verdad y es imposible anticipar el costo de su riesgo.

PHARMAKON Y RETÓRICA EN LOS SOFISTAS

En el mundo clásico griego, *pharmakon* ostenta un alcance semántico que ha sido retomado por otros saberes, como es el caso, por ejemplo, de su uso en el seno de las prácticas de discurso de los sofistas. Recordemos que en un mundo que todavía debate los modos de legitimidad de una verdad ligada al *logos*, esto es, ligada a los modos de producción de una palabra, y en un contexto marcado por la emergencia de la polis como problema central, el *logos* circula y es reclamado por diversos actores que ostentan la maestría de su arte. Simplificando someramente, pero a los fines de poner en valor los contrastes que darán lugar a la estrategia sofística, podemos decir que al menos dos grandes tradiciones de pensamiento sustentan su práctica y su legitimidad:

Una, la tradición que resultó triunfante a lo largo de la historia de Occidente, que postulaba una verdad ligada a un *logos* estable (o al menos establezable), cuyo punto de equilibrio debía recurrir a una lógica de no-contradicción basada en el precepto “el ser es y el no ser no es” para sostener su verticalidad. Esta Verdad, que, tal como nos enseña Foucault fija su mirada en la producción de particiones, entra en escena ya triunfante –recordarán el poema de Parménides–, montada en un carro dorado llevado por caballos que recuerdan las figuraciones arcaicas del saber mítico. Como si fuese necesario proteger determinada palabra de la labilidad de los juegos de composición de la polis naciente, la Verdad se afianza en un *logos* brillante capaz de licuar todo movimiento para lograr la estabilidad de su propuesta. Las particiones de un ser que es y de un no ser que no es instalan la lógica de inclusión/exclusión de la que ya conocemos los efectos. La filosofía, aturdida, pierde sus posibilidades de inventiva y queda acantonada a problematizar sus términos en (falsas) dicotomías. Su ontología no será otra que la que escriban los predicados indicativos de un ser que es. El no ser quedará escondido, controlado, anticipado, previsto. No será más que el reverso erróneo de una escritura clara y distinta, la de lo Mismo. La imagen borrada de la larga historia de lo Otro (Foucault, 1969).

La segunda tradición, en cambio, tiene el don de la extranjería. Los sofistas, estos personajes venidos de mil lugares hacia Atenas a trocar monedas por discursos, y a discutir, en los bordes de la polis, los modos de su conformación más justa, proclamaban en cambio que el ser es solo un decir y sus criterios de validez los efectos de su discurso². El saber de los sofistas trae nuevamente la cuestión de la verdad ligada a un *logos* móvil que sabe que solo puede producir ser en la medida en que lo dice. Así, a nivel epistémico, no hay producciones de verdad si no hay un manejo estratégico de las circunstancias, de los modos y tácticas puestas en marcha para realizar el atravesamiento hacia un objetivo. El *quid* de

² Visiblemente, las producciones de verdad ligadas a la movilidad de este *logos* son radicalmente diferentes a las de un ser instalado en salvaguardar la inmutabilidad de su esencia. También herederos de los resabios arcaicos el saber de los sofistas encarna, empero, las ambivalencias propias del mundo de pares complementarios (y no de pares “contradictorios”) que configuraba el mundo mágico-religioso. Recordemos, la verdad era, en el mundo arcaico, rayo divino que caía a tierra, pero luego de haber sorteado los pormenores de las circunstancias opacas de la finitud. Estas circunstancias cambiantes obedecían a la dinámica del accionar constante e irremediable tanto de las fuerzas de *Aletheia* (la luminosidad, la memoria, la belleza del discurso) como de las fuerzas de *Lethé* (la oscuridad, el olvido y la ironía del discurso). Ambas potencias regían en la misma proporción en el mundo de los hombres. Los ideales divinos debían asegurar la continuidad del brillo de la *Aletheia* (de hecho, no es otro más que este el proyecto de la secta parmenideana), pero humano era el vivir en este mundo de opuestos y su tarea procurar un equilibrio siempre en tensión entre estas fuerzas complementarias, aporéticas.

132

esta tarea no estriba en la facultad de reconocer un punto de partida o en la capacidad de identificar un punto de llegada, por el contrario, estriba en el cómo se habite el entremedio. El ser es solo un efecto del discurso, entonces, el espacio de su productividad exige una inventiva incansable, donde la destreza no solo reclama un saber en la toma de la palabra, sino el arte de manejo de sus cadencias, sonoridades, ritmos, timbres, silencios. *Pharmakon*, una vez más, es la clave de este ser librado al riesgo de producirse en el tiempo. En la boca de los sofistas, las palabras curan o envenenan su auditorio, consolidan equilibrios o desestabilizan certezas, convencen o confunden. *Pharmakon* es la modalidad con la que Gorgias (485 a.C.), por ejemplo, uno de los principales sofistas de este tiempo, denuncia las pretensiones de verdad de un *logos* filosófico que se ufana en fundamentar las prácticas jurídicas (*La Defensa de Palamedes*, 427 a.C.). Si el ser puede ser y no ser al mismo tiempo, no hay punto estable para emitir juicios certeros. ¿Cómo establecer criterios de juicio más allá de su vinculación concreta a las circunstancias? ¿Cómo sopesar la angustia que implica desasirse de tal Verdad? *Pharmakon* opera aquí, una vez más, figurando tanto una denuncia como una potencialidad: su funcionar arriesgado instaaura un momento bisagra, una apertura de posibles. Los dobleces que su tercer lugar habilitan, cartografían, el aquí y ahora de la coyuntura de una oportunidad que puede ser aprovechada. Claro está, no hay ley que asegure la consecución completa del recorrido, ni galardón dorado que se ofrezca al final del camino. Las producciones de verdad vienen de la mano de un *logos* ambivalente, productivo, crítico. Este *logos* tiene el coraje de asumir el riesgo de la tarea política y de su demanda de inventiva.

MICHEL FOUCAULT EN CLAVE PHARMAKON

Es preciso explicitar que en la obra de Michel Foucault la noción de *pharmakon* no aparece sino de un modo oblicuo. Es tratada en distintos momentos como parte del engranaje tejido en ocasión de diversos trabajos genealógicos para recuperar la fuerza crítica atenta a asir el vínculo discontinuo entre saber y verdad. En este sentido, como si recuperara el guante crítico de los médicos y de los sofistas, Foucault nos advierte que la historia del conocimiento no coincide necesariamente con la historia

133

de la verdad, y que esta distancia puede echar luz sobre los modos en los que podemos producir, en la actualidad, una lectura crítica respecto de las relaciones de poder que buscan guiar estos acoplamientos. Así, reiterando una metodología que hace de los anacronismos una ocasión de ampliación de nuestra comprensión del presente, en el curso dictado en el Collège de France durante los años 1970-1971, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, la noción *pharmakon* aparece tras las cortinas de los juegos de verdad que llevan a Foucault a la antigua Grecia para rastrear los modos de producción de saberes que confluyen en la creación de la *polis*. En este análisis, *pharmakon* es una idea subsidiaria de otro concepto que ocupa el plano central del estudio que propone el Curso: *krinein*-noción proveniente de *krino* –la separación–, cuya filo-semántica también remite a la idea de crisis, indagación, juicio, discriminación, decisión, etc.; en suma, a todo el cortejo de mezclas y relaciones sin fundamento solicitado por la producción de un saber crítico. Sobre el telón de la lectura de Nietzsche y de los estudios de Jean Pierre Vernant y de Marcel Detienne sobre el mundo arcaico babilónico-griego, Michel Foucault se adentra en los confines de nuestra historia para rastrear los modos en los cuales la verdad se fue conformando como problema revistiendo características diversas. En su análisis, la verdad es una cuestión que emerge ligada a los modos en los cuales se dirimen las posibilidades de decirla, esto es, a los repartos entre quienes pueden ostentarla y tomarla y quienes actúan en consecuencia. *Krinein*, en este contexto, a pesar de comportar acepciones y usos varios, “actúa” con una fuerza semántica similar a la de la noción de *pharmakon*: es la marca de un momento de coyuntura crítica, la clave para una lectura de las condiciones de posibilidad y para una preparación de la acción de la escena actual –cualquiera ella sea–. Este aquí y ahora de las condiciones de posibilidad distribuye posiciones, y el valor político de su cartografía habilita la producción de otra cosa. Así, en el cortejo semántico de *krinein*, *pharmakon* permite identificar las coordenadas de un espacio-tiempo cuya crisis demanda la ligazón del problema de la verdad a la toma de una decisión; en definitiva, a la producción de un corte respecto de las asignaciones vigentes en las que descansa lo verdadero.

Pharmakon sumará más efectos semánticos cuando se una al cortejo de nociones dinamizadas en el rastillaje histórico que ocupa a Foucault en

134

El Poder Psiquiátrico, curso dictado en el Collège de France en los años 1973-1974. Aquí, *pharmakon* permite poner sobre la mesa las mutaciones que la noción de crisis sufrirá respecto de su presencia/ausencia en las disciplinas que se ocupan de ordenar y de habilitar los tiempos para el tratamiento de una enfermedad. Crisis, que en la breve genealogía realizada marcaba el momento de riesgo del pronóstico médico, la probabilidad de un saber ambivalente en el corazón mismo de la disciplina que se ocupa del cuidado de la vida, se verá progresivamente anulada en su dimensión de fuerza bifurcativa debido al avance de las determinaciones que llevarán a la conformación del saber psiquiátrico y a la puesta en marcha de diversos dispositivos de prevención y de anticipación de los riesgos organizados por la disciplina psiquiátrica. El ‘saber crítico del loco’ –por llamarlo de algún modo– es así acallado por un cálculo minucioso de estrategias dirigidas a controlar su crisis. El grito del loco es insoportable y es preciso silenciarlo, reitera Foucault (1961; 1973-1974). *Pharmakon* de la mano del poder psiquiátrico pierde su potencia crítica para ensimismarse en el juego de confusiones de las drogas a las que también pertenece su etimología. Entre el sueño y la vigilia, entre delirio y sopor, el loco es objeto narcótico de una administración farmacológica que lo deja siempre entre dormido, impidiéndole transitar cualquier saber crítico y efectuar cualquier acción.

CRISIS, PHARMAKON Y PARRESÍA: EL RIESGO FUNDANTE DE TODA ACCIÓN BIFURCATIVA

Sea al servicio de una genealogía crítica o de una crítica a los discursos de verdad, *pharmakon* emerge como una clave heurística interesante para abordar los momentos en que los pretendidos fundamentos de los saberes instituidos son basculés en la obra de Foucault. Sin duda, podríamos identificar varios motivos blandidos de este gesto, pero tal vez la recuperación de la acción crítica de *pharmakon* ligada al problema del “riesgo” y del “cuándo” del hablar franco –la *parresía*–, sea el que nos interese puntualizar especialmente en el estudio que ocupa este artículo. La *parresía*, noción clásica griega que ocupa el centro de los últimos escritos de Michel Foucault viene a discontinuar el vínculo dado entre democracia y gubernamentalidad para indagar otras modalidades posibles de las relaciones

entre el “gobierno de sí y de los otros”. Volver a Grecia en este punto, permite a Foucault ubicarse en la panoplia de saberes que dará lugar a esta articulación: la *polis* emerge como espacio de la práctica política por excelencia, procurando sostener a lo largo del tiempo la composición cambiante de sus saberes en su mayor apertura. Tanto en sus estudios sobre la resignificación de los resabios arcaicos que persisten en la antesala de la *polis*, como en la particularidad de su lectura de las reflexiones de Platón, por ejemplo, desahuciado por el avance tiránico de una democracia en crisis, Foucault, genealogista, en este período de escritura se adentrará en el tiempo para rastrear el viejo problema de cómo asegurar un buen gobierno y de cómo sostener la dinámica de tejidos y destejidos propia de una gubernamentalidad democrática como política afirmativa.

En mi opinión, en este contexto de problemas *pharmakon* constituye una clave analítica fértil para la lectura de los desafíos que la gubernamentalidad democrática exige a las producciones de verdad. También, *pharmakon* deviene clave de lectura de los modos en los cuales el último período de la obra de Foucault caracteriza y selecciona las figuras con las que se equipa el autor (y la filosofía) para pensar críticamente los problemas del gobierno y asegurar una dinámica creativa de producciones de verdad. La verdad al servicio del “hablar franco” de la *parresía* es la figura de este compromiso. En este texto, finalmente, quiero sugerir que la articulación entre *pharmakon* y *parresía* forma una pareja productiva en su capacidad heurística para adentrarnos en los últimos textos de Foucault, donde se desprenden al menos dos gestos políticos que encuentran en estas figuras su fuente: el gesto (parresiástico) socrático de decir la verdad como parte de un juego dialógico de interrogación constante, cuyo propósito es sostener un trabajo de sí-mismo-con-otros a lo largo del tiempo. Es importante remarcar que se trata de dar lugar y tiempo a un sostenimiento crítico, que no esquive el riesgo *pharmakon* de ir eligiendo y seleccionando una y cada vez un equipamiento verdadero y diferencial. En este proceso selectivo las producciones de saber solicitan la participación de todo un espectro de matices³, que invita a metaforizar la tarea con el oficio de un

135

³ En este sentido, *pharmakon* también es convocado por el trabajo hermenéutico de producción del sujeto. En el centro de la cuestión del examen de las técnicas de sí y del uso de las *aphrodisia*, Foucault retorna una vez más a la antigua Grecia para recuperar críticamente la potencialidad de nociones capaces de desandar el triste entendimiento dicotómico en el que la filosofía ha naturalizado su imposibilidad como práctica política. Así, en el marco de sus estudios sobre el dispositivo desexualidad –como signo de un trabajo de sí en el juego de la vida con otros–, *pharmakon*

pilotaje, tal como lo recordaba el estoico Sereno navegando por el mar inmenso, es preciso equiparse de predicados que afiancen el gobierno de sí mismos y la templanza que permita ejercer el gobierno de los otros. Las producciones de verdad no son sino resultado del trabajo *ethopoiético* del sujeto: este se va produciendo a sí mismo como efecto de la mezcla de saberes, por su toma de decisiones, por su mirar atento a las coyunturas y por la valentía del riesgo siempre implicado por el vínculo con los otros.

El otro gesto político de la articulación entre *pharmakon* y *parresía* ocurre cuando las producciones de verdad no solo dan lugar a un ejercicio sostenido, sino que vienen a producir una interrupción radical del recorrido emprendido. En esta circunstancia, decir la verdad es acto discontinuante. Asumir la verdad implica romperse en pedazos. La *parresía* en el seno del problema del gobierno de los otros instala la fuerza crítica y la apertura de posibles propia de *pharmakon*. La crisis es tanto ocasión de pronóstico de reequilibrio como oportunidad de un grito: aullar y gritar la verdad que nunca ingresa en la serie inerte de una crisis perpetuada al infinito; serie que como único accionar posible reproduce los intentos (fallidos) de su reequilibrio.

El momento crítico no solo reúne –como en la figura anterior–, un trabajo de sí sostenido en su andar dislocado, sino, además, la constatación de una bifurcación posible, la afirmación de su tarea arriesgada. El momento crítico también reclama el coraje de una toma de decisión que pueda dar lugar y tiempo para una apertura de posibles, *pharmakon*. Sin duda, en el seno de la práctica de gobierno, su riesgo es temerario: nadie puede anticipar los resultados de tal decisión. Nadie podría saber si la ciudad será curada o envenenada. Sin embargo, esa mirada de la coyuntura es el único signo de lo verdadero. Tal es la fuerza crítica de *pharmakon*: no buscar reequilibrar la crisis que lo hizo emerger dentro de los términos que ya han sido establecidos, sino producir, en el aquí y ahora de su propio tiempo, al menos un momento de inventiva, un lugar para el ensanchamiento de sus posibilidades, un modo de mantener la democracia viva y afirmada en la apertura al acontecimiento que es su marca constitutiva.

aparece lateralmente como una de las herramientas propias de las “técnicas de sí” que se movilizan para el bordado temporal implicado por la tarea (política) de las prácticas de subjetivación.

Para terminar, *pharmakon* ya enraizada como figura crítica de una verdad productiva, acarrea el doble poder implicado por toda producción de verdad que se ligue a una coyuntura. Si junto a Foucault afirmamos que en tanto sujetos estamos “sujetados” a predicados de control a la vez que “desujetados” por la libertad de un poder que nos es cuerpo, en el vínculo entre uno mismo y los otros, en el juego componible de las mezclas de la democracia, la política recupera el *agon* de su aporía constitutiva. Sus producciones de verdad no quedarán subsumidas a la presión de una Verdad represiva; tampoco existirán, díscolas, en un afuera que completaría el borde de la escena que las excluye. Sus producciones de verdad arriesgarán, en cambio, la actitud activa del que tal vez sea el único modo posible de sostener una inventiva política efectiva: cartografiar las posiciones que nos sujetan a determinadas condiciones de verdad, y en ese registro minucioso de las relaciones que tejen el aquí y ahora de nuestras posibilidades, arriesgar desujeciones, lanzarlas a que produzcan sus efectos de verdad en las mezclas cualitativas del tiempo, a que vayan moviendo terrenos y modificándose a sí mismas, reafirmando la política –o lo que aquí devendría lo mismo–, parafraseando a Foucault (1984b), la crítica- como lo real de la filosofía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit.
- Boisacq, E. (1907). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Forgotten Books.
- Bourgey, L. (1953). *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*. Paris.
- Cassin, B. (1995). *L'effet Sophistique*. Paris: Gallimard.
- Cassin, B. (1986). Du faux mensonge à la fiction (de Pseudos a Plasma), en *Le plaisir de parler*. Paris: Minuit.
- Cassin, B. (1987). *Études sur Parménide*. Tome II. *Problèmes d'interprétation*. Sous la direction de Pierre Aubenque. Paris: Vrin.
- Cassin, B. (comp.). ([1992] 1994). *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Buenos Aires: Ed. Manantial.
- Cassin, B. (dir.). (2004). *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles*. Paris: Seuil.
- Foucault, M. (1961). *L'histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.

- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1971). *L'Ordre du Discours*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. ([1982a] 2001). *L'Herméneutique du Sujet*. Cours au Collège de France 1981-1982. Paris: Seuil, Gallimard.
- Foucault, M. ([1983] 2008). *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. Paris: Seuil, Gallimard.
- Foucault, M. ([1984] 2003a). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Tomo 2. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. ([1984] 2003b). *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. Tomo 3. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. ([1984] 2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. Paris: Seuil, Gallimard.
- Foucault, M. ([1984a] 2001). «Le retour à la morale» (mai 1984), En *Dits et Écrits*, Vol. 2. (pp. 1515-1526) Paris: Quarto, Gallimard.
- Foucault, M. ([1984b] 2001). «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984). En *Dits et Écrits*, 2. pp.1527-1549. Paris: Quarto, Gallimard.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2001). *Leçons sur la Volonté de Savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Trad. de Fernando Fuentes Megías. Buenos Aires: Paidós.
- Hipócrates. (2001). *Tratados hipocráticos*. Obra completa. Madrid: Editorial Gredos.
- Sferco, S. (2014). *Foucault y kairós. Los tiempos discontinuos de la acción política*. Bernal, Argentina: Ediciones Universidad Nacional de Quilmes.
- Tordesillas, A. (1987). «Palamède contre toute raison», En Mattéi, J. F., *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du Congrès de Nice, 18-21 mai. (241-255). Paris: PUF.
- Tordesillas, A. (1989). Lieux et temps rhétoriques chez Alcidas. En *Philosophia*, 19-20, 209-224.
- Tordesillas, A. (1999). «Eikos» y «Kairós» en la defensa de Palamedes de Gorgias». En *Praxis filosófica*, (8-9), pp. 113-134. Escuela de Filosofía de la Universidad del Valle, Santiago de Cali.

Cómo citar este capítulo:

Sferco, S. (2018). Pharmakon y producción de verdad en Michel Foucault. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 127-138). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

La cuestión del espacio en el pensamiento de Michel Foucault¹

Gina Jihoana Celia Córdoba
Universidad del Norte

Podría escribirse toda una historia de los espacios - que sería al mismo tiempo una historia de los poderes, que comprendería desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas de hábitat, de la arquitectura institucional, de la sala de clase o de la organización hospitalaria, pasando por las implantaciones económico-políticas.

Michel Foucault

Michel Foucault (1926-1984), a partir de la genealogía heredada de Nietzsche, rescata en el siglo XX la temática del espacio; lo afronta, le da vida y fertilidad. Este [el espacio] que en algún momento fue descalificado o reemplazado por la hegemonía del tiempo en filósofos como Hegel o Kant, deja de ser lo “muerto, lo fijado, lo estéril, lo no dialéctico, lo inmóvil, para convertirse en lo rico, lo fecundo, lo vivo y lo dialéctico” (Foucault, 1979, p.117), adjetivos que hasta el momento habían sido utilizados para calificar al tiempo, a la historia. Había que dejar de pensarlo en términos de lo cuantificable y de lo físico, para empezar a pensarlo y sobre todo entenderlo como una construcción social donde lo simbólico, lo heterogéneo y lo múltiple juegan un papel primordial.

¹ Este capítulo es producto de la tesis de maestría titulada “El espacio en la filosofía contemporánea: un análisis desde el pensamiento de Michel Foucault y Gilles Deleuze” presentada para optar el título de Magister en Filosofía en la Universidad del Norte, Barranquilla - Colombia.

En todo caso, creo que la inquietud actual concierne fundamentalmente al espacio, sin duda mucho más que al tiempo: el tiempo no aparece probablemente sino como uno de los juegos de distribución posibles entre los elementos que se reparten en el espacio". (Foucault, 1967, p.2)

Según Foucault (1967) el espacio aparece hoy en el horizonte de nuestras preocupaciones, de nuestra teoría, de nuestros sistemas, no es pura innovación (p.1). Su concepción en la contemporaneidad es muy diferente a la que afloró en la antigüedad y en la modernidad. En la antigüedad, Platón, por ejemplo, lo concebía como un receptáculo, un contenedor de todos los objetos, las ideas y los números; mientras que Aristóteles lo relacionaba con el lugar, el *locus*, el *topos*, con esa superficie que contenía algo, el espacio era visto como cualidad posicional de los objetos. En la modernidad, Descartes lo identificaba con la extensión, la cual se encontraba ligada a los objetos materiales, y Kant, en *La Crítica de la razón pura*, lo describía como único, universal y representación necesaria *a priori* a todas las intuiciones externas.

En este orden de ideas, se puede afirmar en palabras de Foucault, que se ha sustituido la extensión, la localización y lo trascendental por emplazamientos; vecindad, dinámicas e historias: "estamos en la época en que el espacio se nos muestra, se nos da bajo la forma de relaciones de emplazamiento" (Foucault, 1967, p.2).

En su conferencia de 1967 "De los espacios otros" nos dice que vivimos en un espacio heterogéneo, que realmente nos interpela, nos atraviesa. No habitamos una especie de vacío en el que se sitúan individuos y cosas, vivimos en un conjunto de relaciones definidas por emplazamientos, siendo estos de dos grandes tipos.

Por un lado, encontramos las Utopías, emplazamientos irreales y por otro lado, las Heterotopías, lugares reales, pero que la mayoría de veces se han acondicionado al margen de la sociedad. En consecuencia, Foucault sugiere seis principios generales que las regirán. A saber:

Primer principio: "no hay probablemente una sola cultura en el mundo que no constituya heterotopías. Es una constante de todo grupo humano" (Foucault, 1967, p.3). Sin embargo, estas adquieren formas que son muy variadas, y tal vez, no sean absolutamente universales. Se pueden clasificar en dos grandes tipos: las heterotopías de crisis y de desviación.

Segundo principio: una sociedad puede hacer funcionar una heterotopía de una forma u otra. Se puede tomar como ejemplo la heterotopía del cementerio; los cuales constituyen "no solo el viento sagrado e inmortal de la ciudad, sino la otra ciudad donde cada familia posee su negra morada" (Foucault, 1967, p.4).

Tercer principio: "la heterotopía tiene el poder de yuxtaponer en un solo lugar múltiples espacios, múltiples emplazamientos que son en sí mismos incompatibles" (Foucault, 1967, p.4). Por su forma y función, es posible que lugares contradictorios e incompatibles se encuentren juntos en una heterotopía.

Cuarto principio: las heterotopías están asociadas a espacios de tiempo, es decir, que operan sobre lo que podríamos llamar Heterocronías. En una sociedad como la nuestra, las heterotopías y las heterocronías se organizan y se ordenan de manera relativamente compleja. Por un lado, se pueden distinguir las heterotopías ligadas a la acumulación del tiempo (museos y bibliotecas), mientras que, por otro lado, podemos encontrar las heterotopías ligadas al tiempo pasajero, que no tienen un carácter eternizante sino que son absolutamente crónicas (ferias y las ciudades de verano).

Quinto principio: "las heterotopías suponen siempre un sistema de apertura y otro de cierre, que a la vez las aíslan y las vuelven penetrables" (Foucault 1967,p.6). La entrada a los emplazamientos heterotópicos es permitida para todos. Sin embargo, esto se vuelve una ilusión, pues uno cree penetrar, pero al mismo tiempo es excluido. No en vano en el primer principio hacíamos alusión a aquellas heterotopías de desviación, a esos lugares donde se ubican los individuos cuyo comportamiento está en

contra de la norma establecida (casas de reposo, clínicas psiquiátricas, prisiones y hospitales geriátricos).

Sexto principio: las heterotopías son una función, pues se despliegan sobre dos funcionalidades extremas: crear un espacio de ilusión que expone más ilusorio el espacio real o, por el contrario, crear un espacio que es considerado otro, “tan perfecto, meticuloso, tan ordenado como el nuestro es desordenado, mal construido y revuelto” (Foucault, 1967, p.9).

Por lo tanto, el espacio después de haber sido asociado con la naturaleza (geografía física), con el suelo (fronteras), con lo sideral, con la finitud e infinitud, adquiere características que lo hacen completamente funcional, tanto así que surge una relación que estaría escrita para la historia, para nuestros días: la de espacio, poder y saber, con la cual Foucault anuncia que se ha producido una nueva forma de espacialidad, que se encuentra inscrita en las fuerzas y en los dispositivos de poder.

142 La geografía en la obra foucaultiana, arroja conceptos espaciales tales como Territorio, Campo, Medio, Desplazamiento, Dominio, Suelo, Región, Horizonte y Archipiélago, permitiendo de esta manera que sea posible percibir luchas, combates, líneas de fuerza, encuentros, puntos de enfrentamiento y tensiones que permean constantemente las relaciones existentes entre espacio, poder y saber:

desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede comprender un proceso en el cual el saber funciona como un poder y reconduce a él todos sus efectos. (Foucault, 1979, p.116)

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos inscribir el poder sobre un suelo, hacerlo discurso y, por medio de las metáforas espaciales mencionadas anteriormente, activar y sacar a flote un pensamiento estratégico y combativo presto a contribuir en el terreno de las prácticas políticas, humanas, sociales y económicas.

Con la siguiente revisión teórica, se pretende, además de reafirmar la concepción foucaultiana de espacio, que dista de los discursos tradicionales, abordar la relación espacio, poder y saber.

A lo largo de la historia la palabra “poder” se ha visto amenazada por acepciones que no le han favorecido en absoluto, afectando de una u otra forma su identidad, forma y unidad. En palabras de Foucault, el poder no tiene relación alguna con un conjunto de instituciones o aparatos que permiten la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado, ni con la dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro y mucho menos con la soberanía estatal, es decir, que no es posible localizarlo en el aparato burocrático de un Estado, sino que se manifiesta de manera local, nunca como unidad global y sí en forma difusa.

No debemos esperar que se encuentre en un punto central o en un epicentro único, más bien, debemos buscarlo en las relaciones de fuerzas. No es una potencia que algunos poseen, pues no se conquista, solo se ejerce.

Con esta concepción de poder, que ha sido catalogada por algunos como distinta, innovadora y en muchos casos atrevida, Foucault rompe con los postulados tradicionales, especialmente con aquellos que tienen que ver con la propiedad, y lo presenta [al poder] como aquello que no puede ser conquistado sino ejercido; es una estrategia, sus efectos tienen que ver más bien con tácticas o técnicas, nunca con apropiaciones.

El poder, que hasta entonces había estado relacionado con violencia, represión y subordinación, gracias a la reformulación que Foucault hace de este, será asociado a la “producción de realidad, de saber, de discurso”, es decir, que todo ejercicio de poder siempre va a estar ligado o unido a un saber. El poder como estrategia tendrá la propiedad de adaptar y exteriorizar lo que se ve y se dice, tanto así que el punto clave de la relación espacio, poder y saber, radicaría en la exposición de las cosas, lo que simultáneamente se relacionaría con la necesidad de un espacio. Ahora, es necesario un plano en el cual sea posible espacializar el pensamiento, el orden de las cosas.

143

Al decir Foucault que el poder es productivo, lo que realmente pretende es esclarecer, en últimas, su acción como generador de espacio: “la multiplicidad de las relaciones de fuerzas son immanentes y propias del campo en el que se ejercen y que son constitutivas de su organización” (Foucault, 2011b, p.87).

Es el poder el que permite que las cosas arrojadas en un plano determinado sean descritas, quedando demostrado que las relaciones espaciales, a lo largo de la obra foucaultiana, no son simple geometría, más bien, son geografía, acontecimientos, personajes, historias, problemáticas, resistencias y devenires, y es de esta manera, como se puede afirmar que la relación de los poderes y saberes se encuentra inscrita a partir de una concepción espacial, el saber y el poder se encuentran, se unen, pero lo hacen bajo una óptica, una mirada espacial.

A continuación, se abordarán dos categorías espaciales usadas por Foucault. En primer lugar, la de Panóptico descrita en su obra *Vigilar y Castigar*, y en segundo lugar, la de Medio [relacionada con el biopoder y la biopolítica], descrita en los Cursos del Colegio de Francia, Seguridad, Territorio y Población.

En *Vigilar y Castigar*, además de narrarse la historia de la prisión, también se hace hincapié en otra historia, la del espacio. El poder usa al espacio como terreno concreto para instaurarse y desplegar ahí toda su tecnología. Como bien lo describe Frédéric Gross en su obra titulada *Michel Foucault* (2007), no solo se trataba de presentar una teoría acerca de la cárcel, sino recoger las experiencias, reivindicaciones y condiciones de los presos en un plano determinado.

El panóptico [dispositivo de poder] funciona como una construcción periférica en forma de anillo, que en el centro posee una torre, la cual se encuentra dividida en celdas que atraviesan toda la construcción. Posee dos ventanas, una hacia el interior [ventanas de la torre], y la otra hacia el exterior. La luz se encarga de atravesar cada una de las celdas. Un vigilante se encuentra ubicado en la torre central y los actores de cada una de las celdas [locos, enfermos, condenados, obreros, etc.] se encuentran solos,

determinados y absolutamente visibles, pero ¿qué se pretende con este dispositivo? La respuesta sería: hacer uso del poder por medio de una constante vigilancia, de una constante visibilidad, produciendo así lo que Foucault ha denominado cuerpos dóciles.

En este sentido, estamos frente a lo que Foucault llamaría un Archipiélago Carcelario. Se dispone entonces, de toda una arquitectura en aras de una permanente vigilancia,

que no solo se encuentra ahí para ser vista o para vigilar al espacio exterior sino para permitir un control interno, articulado y detallado, en términos generales, una arquitectura que habría de ser un operador para la transformación de los individuos, permitir apresar su conducta, conducir hasta ellos los efectos del poder, darlos a conocer, modificarlos. (Foucault, 2009, p.201)

Basta entonces con situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se puede percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tanto pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. (Foucault, 2009, p.203)

Es así, como esta construcción arquitectónica se encuentra ligada íntimamente a la cuestión de la espacialidad, se describe a través de ella la idea sobre cómo funciona una sociedad, de ahí que su concepción no solo sea utilizada para referirnos a la prisión, sino a cualquier espacio del que seamos parte. Al encontrarse nuestra sociedad atravesada por mecanismos disciplinarios, la labor de la tecnología del poder será, en últimas, “producir individuos socialmente dóciles y útiles”, siempre teniendo en cuenta que la disciplina procede si y solo si se distribuyen los individuos en un espacio, si se configura un espacio para dar paso a un poder efectivo. Foucault observa la necesidad e importancia de repartir los

cuerpos en un espacio, razón por la cual expone la disciplina, en primera instancia, como una nueva Anatomía política, es decir, la disposición de los individuos en un espacio.

En el Curso del Colegio de Francia “Seguridad, Territorio y Población”, Foucault propone, a través de la adecuación espacial “Medio”, una relación precisa entre espacio y biopoder: lo biológico empieza a reflejarse en lo político. Cabe anotar que el biopoder nace debido al paso del estudio de la disciplina de los cuerpos y los mecanismos de los sistemas penitenciarios al análisis e historia de las tecnologías de seguridad, las cuales tienen como fin último la regulación de la población.

En este orden de ideas, el medio empieza a regirse en función de acontecimientos aleatorios, elementos o series que será preciso regularizar, controlar, modular o detener. No tiene que ver con la distribución de cuerpos en un espacio en sentido jerárquico, tampoco es un espacio solo de vigilancia. Se trata más bien, del mismo sujeto población que suele presentarse como un campo susceptible de ser intervenido, recordemos que el último espacio del poder es nuestro cuerpo.

Será el medio la idea que dé cuenta, una vez más, de la forma de interrelación “espacio, poder y saber”, pues, con el paso de los dispositivos de disciplina a los de seguridad, como se había mencionado anteriormente, el territorio deja de ser un espacio de localización para ser un espacio de delimitación de la circulación y control de la población. Sin embargo, ¿qué es el medio para Foucault? A continuación, presentamos tres aproximaciones:

En primer lugar, es el espacio, el ámbito en el cual se da la circulación y articulación de elementos naturales (ríos, montañas) y artificiales (aglomeración de individuos, casas):

Es algo que tiene que ver con una naturaleza o, mejor, con la interferencia, el enredo perpetuo de un medio geográfico, climático y físico con la especie humana, en cuanto ésta tiene un cuerpo y un alma, una existencia física [y] moral;

y el soberano será quien tenga que ejercer su poder en ese punto de articulación donde la naturaleza, en el sentido de los elementos físicos, interfiere con la naturaleza en el sentido de la naturaleza de la especie humana; en este punto de articulación donde el medio se convierte en determinante de la naturaleza (Foucault, 2011b, p.44).

En segundo lugar, es la cantidad de efectos masivos que interpelan a los que residen en él:

es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en causa de otro lado. Por ejemplo, cuanto mayor es el amontonamiento, más miasmas y enfermos habrá. (Foucault, 2011b, p.41)

A partir de esta definición, el medio, además de ser geografía, se convertirá en un campo estratégico donde siempre hay cálculo y control de eventos posibles, siendo así el espacio propio de las técnicas de seguridad.

Finalmente, Foucault asocia esta categoría espacial con un campo susceptible de ser intervenido, donde los organismos no son afectados en calidad de multiplicidad, tal como pasaba en la disciplina, sino en calidad de población: la población misma se presenta como un campo susceptible a ser intervenido.

Por lo tanto, la población tiene que ver con la especie humana y a la vez, con lo que solemos llamar “público”, forjándose así su doble carácter. Por un lado, se controlan sus acontecimientos vitales, y, por otro lado, las técnicas de seguridad dirigen una acción a distancia en aras de regular/controlar sus variables. Así el medio es considerado como el entrecruzamiento de elementos naturales y artificiales.

Entonces, a partir de las tres definiciones anteriores, podemos concluir que el medio se comporta como un espacio biológico y a la vez artificial, en el cual tienen lugar acciones susceptibles de un control político. Es un

espacio biológico en tanto que se presenta como un contexto natural y geográfico, que interpela a los que lo habitan, y artificial, en el sentido que tiene que ver con la prevención, contención o regulación de ciertos acontecimientos aleatorios que afectan al sujeto población y que requieren una acción a distancia, es decir, un control político.

En conclusión, se puede afirmar, en primer lugar, que la concepción de espacio en el pensamiento de Michel Foucault dista de los discursos filosóficos tradicionales, los cuales apuntan a una teorización trascendental, sistemática, universal y homogeneizante de este y, en segundo lugar, que a partir de la relación “espacio, poder y saber”, nos anuncia que se ha producido una nueva forma de espacialidad en la cual se encuentran inscritas/ancladas las relaciones de fuerza y dispositivos de poder. Siendo la relación poder-saber, en el pensamiento foucaultiano, concebible bajo una óptica espacial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

148

- Foucault, M (1967). Des Espaces Autres. *Architecture, Mouvement, Continuité*, (5).
Foucault, M. (2011a). *Historia de la Sexualidad: La Voluntad de Saber*. Vol. I, Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
Foucault, M. (1980). *El Ojo y el Poder*. Tomado de: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20ojo%20del%20poder.pdf>
Foucault, M. (1979). Preguntas a Michael Foucault sobre la Geografía. En *Micro-física del Poder* (pp.111-125). Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
Foucault, M. (2009). *Vigilar y Castigar*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
Foucault, M. (2011b). *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Gros, F. (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Cómo citar este capítulo:

Celia Córdoba, G. J (2018). La cuestión del espacio en el pensamiento de Michel Foucault. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 127-148). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Los dispositivos en M. Foucault como “cine” de la filosofía

Rodolfo Wenger Calvo
Universidad del Atlántico

INTRODUCCIÓN

En esta intervención se buscará determinar si se puede hablar de un cierto “cine” en la filosofía de Michel Foucault, en la medida en que existe en su arqueología del saber y en su genealogía del poder una proximidad a cierto cine contemporáneo. Se partirá del presupuesto de que el gran principio histórico de Foucault es el de que toda formación histórica: “dice lo que puede decir y ve todo lo que puede ver”. También se hará énfasis en la fisura que existe entre lo visible y lo decible; la disyunción entre el ver y el hablar. Porque para Foucault lo que se ve nunca aparece en lo que se dice, y a la inversa: lo que se dice no aparece en lo que se ve. Y porque podemos identificar en su filosofía una teoría diferencial de las facultades que establece una división entre un “ser del lenguaje” y un “ser de la luz”, muy semejante a lo que se da en cierto cine experimental contemporáneo que pone de presente esta disyunción entre lo auditivo y lo visual; un intersticio a través del cual emerge el sentido. Esto sucede en el cine de la escritora y realizadora Marguerite Duras, en donde son las fuerzas que provienen de una “exterioridad” las que articulan lo visible y lo invisible para provocar la emergencia de la pasión, lo imposible del amor, lo insoportable del dolor; pero también la solidaridad y la posibilidad de un reencuentro con las dimensiones más esperanzadoras del ser humano.

EL CINE DE MARGUERITE DURAS Y LA FISURA AUDIOVISUAL

ÉL: -No has visto nada de Hiroshima. Nada.

ELLA: -Lo he visto todo. Todo.

ELLA: -El hospital, lo he visto. Estoy segura. ¿Cómo podría no haberlo visto?

ÉL: -No has visto ningún hospital en Hiroshima, no has visto nada en Hiroshima.

ELLA: -Cuatro veces en el museo...

ÉL: -¿Qué museo de Hiroshima?

ELLA: -Cuatro veces en el museo de Hiroshima. Yo he visto a las personas pasearse. Las personas pasean, pensativas a lo largo de las fotografías, las reconstrucciones, a falta de otra cosa, a lo largo de las fotografías, las fotografías, las reconstrucciones, a falta de otra cosa, las explicaciones, a falta de otra cosa.

CUATRO VECES EN EL MUSEO DE HIROSHIMA

Yo he visto las personas. Yo he visto por mí misma de manera pensativa, el hierro. El hierro derretido. El hierro quebrado, el hierro hecho vulnerable como la piel. He visto pústulas en ramilletes: ¿quién lo hubiera pensado? Piel humana flotante, sobrevivientes todavía en la frescura de su sufrimiento. Piedras. Piedras derretidas. Piedras estalladas. Cabelleras anónimas que las mujeres de Hiroshima encontraban totalmente caídas al día siguiente, a la hora de levantarse.

Tuve calor en la Plaza de la Paz. Diez mil grados sobre la Plaza de la Paz. Yo lo sé. La temperatura del sol sobre la Plaza de la Paz. ¿Cómo ignorarlo? La hierba, es simple...

ÉL: -Tú no has visto nada en Hiroshima, nada (...). (Duras, 1960, p.16)

La música –una música que tiene algo de jadeo, de la alterada respiración que precede al placer o al anuncio de alguna catástrofe– ha cesado y se escucha solo la voz de él, su laboriosa negativa. El “no has visto nada” de “él” que se repite varias veces y que se encadena una y otra vez con el tema melódico, con el que regresa la oleada de las palabras y la música:

[...] lo he visto todo en Hiroshima. He visto el hospital, el museo, los enfermos, el dulce espesor negro de unos cabellos desprendidos y que en la mano perpleja se convierten en algo inmundo, los niños ardidos y estupefactos, las lápidas calcinadas como por la geología, el trote atroz del perro con su pata nítidamente cercenada [....]”. (Duras, 1960, p18)

Con esta conversación que sostienen los cuerpos desnudos de la francesa (Emanuelle Riva) y el japonés en la cama, que es alternada con imágenes que se aproximan a los horrores de la bomba atómica descritos por “ella”¹ –y en donde la imagen verbal basada en los sustantivos es más vigorosa que las imágenes mostradas de las sobrecogedoras escenas de horror de las películas japonesas–, comienza *Hiroshima mi amor* (1959) de Alain Resnais con guion y diálogos de M. Duras, quien dijo a propósito de su colaboración con el director, lo siguiente:

Resnais y yo estábamos de acuerdo en que no podíamos imaginarnos una película sobre Japón que no tratase de Hiroshima, y también pensábamos que podía ser realizada mostrando el horror de Hiroshima con las escenas de horror que habían sido realizadas –y muy bien– por los propios japoneses en Los niños de Hiroshima. Por tanto traté de hacer algo diferente [...] Todo lo que dijo Resnais fue: “No te preocupes por mí, olvida la cámara, escribe literatura, escribe como si estuvieras haciendo una novela”. Su idea era rodar mi guion del mismo

¹ Jean-Luc Godard en una mesa redonda celebrada con ocasión de la proyección de *Hiroshima mi amor* señala lo siguiente: “Hay algo que me molesta un poco en Hiroshima [...] Es esa cierta facilidad para mostrar escenas de horror, las cuales lo sitúan a uno prontamente más allá de la estética [...]” (Godard, 1959, p.).

modo que un compositor le pondría música a una obra.
(Kobal, 1990, p.116)

Marguerite Duras (1914-1996) es conocida como escritora en nuestro medio cultural y académico a raíz del inusitado éxito de su libro *El amante* (1984), pero se olvida que ella también fue directora de cine y escribió numerosas obras de teatro. Su escritura es catalogada de difícil comprensión y muy emparentada con las pautas literarias del movimiento francés del *Nouveau roman*. Nació en Saigón (Vietnam actual) en 1914, y desde muy joven comenzó a escribir novelas, muchas de ellas llevadas al cine (entre ellas: *Una presa para el Pacífico* de René Clément, 1958; *Moderato cantabile* de Peter Brook, 1960). Pero, es a partir de la colaboración con Resnais en *Hiroshima mi amour* (1959), que tiene lugar su verdadero encuentro con el cine, porque desde allí, ella misma dirigirá sus propias películas, de las cuales escribirá y publicará los guiones.

En términos generales, puede decirse que en el cine de M. Duras se pretende alcanzar la realidad cambiante de los seres utilizando una estrategia de aproximación envolvente junto con una voluntad de anular su subjetividad, de desdibujar su identidad. Para lograrlo se utiliza el recurso del discurso indirecto libre², el diálogo desfasado, los comentarios, las palabras errantes y textos que en lugar de evidenciar las situaciones las hacen más veladas para hacer vibrar su contenido latente. Este propósito también se consigue con el uso sistemático del fuera de campo³. Sus películas se separan de un cine representativo y/o narrativo y se aproximan más hacia un cine de ensayo, de experimentación, que se gesta en los márgenes, las tensiones y las transformaciones. La impresión que se tiene al ver sus películas es la de que se alcanza una especie de estaticismo, los personajes parecen estar fijos en la indeterminación del tiempo y de la voluntad, o si se mueven lo hacen con la languidez propia de ciertos

seres que se encuentran más allá de las premuras de lo cotidiano. Técnica-mente, esto se logra con la utilización de planos fijos, de planos-secuencia que a veces son cortados de manera abrupta, además de una puesta en escena que privilegia la inmovilidad de los personajes.

Estos cambios abruptos, o cortes, ponen de manifiesto el montaje; se trata de rupturas enfatizadas, tal como se dieron en los comienzos del cine (para lograr este efecto generalmente, se hace un fundido en negro, es decir, se intercala una imagen negra al hacer el montaje entre planos). Esto evidencia el trabajo fílmico y pone de manifiesto un mundo de huecos blancos, o de huecos negros, de fisuras, en el que la continuidad solo es una ilusión; de esta manera, el cine se convierte en una verdadera escritura. Otro fenómeno de ruptura es el que se pone de presente con el divorcio entre la imagen y el sonido. Esto aparece por primera vez en *La mujer del Ganges* (1974) y adquiere mayor relevancia en *India Song* (1975) y *Su nombre de Venecia en Calcuta desierta* (1976), que tiene la misma banda sonora –¡en toda su integridad!–, de *India Song*, pero cuyas imágenes fueron filmadas en el interior de un palacete en ruinas ubicado en las afueras de París, perteneciente a la familia Rothschild, abandonado porque durante la ocupación nazi sirvió de vivienda a Goering. Los lentos *travellings*, cuasi oníricos, que nos conducen por los pasillos destruidos y carcomidos por el tiempo, fueron soberbiamente filmados (fotografía de Bruno Nuytten) utilizando también, la banda sonora de *India Song*. El resultado es una obra poética que provoca en el intersticio de lo que se ve y de lo que se oye una curiosa sensación de “presencia-ausencia” de la cual participa tanto el espectador que vio la película anterior como del que no la vio, aunque este último lo hará en menor proporción porque bien puede decirse que ambas películas conforman un solo conjunto en el que lo visible y lo que se dice forman un solo estrato que posee como característica una escisión entre estos dos ámbitos.

Esta situación de separación entre las imágenes y las voces produce cierto vértigo que genera toda una gama de significados posibles, porque el significado en las películas de M. Duras nunca está dado de antemano sino que siempre se da en la construcción mental que el espectador haga de ellos, y se presenta como una inalcanzable línea de fuga siempre en otro lugar:

² El discurso indirecto libre o estilo indirecto libre es definido como una enunciación que forma parte de un enunciado que depende de otro sujeto de enunciación, y en donde quien habla tiende a hacerse indiscernible, porque el discurso del narrador se funde con el del personaje. De esta manera, en la lectura de un texto literario en estilo indirecto libre se hace difícil identificar cuándo habla el narrador y cuándo lo hace el personaje, porque el narrador no produce las palabras del personaje de manera textual sino que adopta su perspectiva, sin utilizar marcas gráficas para introducir las palabras del personaje (guiones, comillas o verbos como: dijo, pensó, afirmó, etc.).

³ El afuera de campo puede ser definido como el conjunto de elementos espaciales y sonoros (espacio en off y sonido en off) que forman parte de la escena, pero que no se muestran en la parte de la escena, y tampoco en la pantalla. El uso del afuera de campo permite sugerir sin mostrar. Con ello se motiva al espectador para que se esfuerce en imaginar lo que no ve explícitamente en la pantalla, pero que se deriva de lo que ve. También se logra que el espectador participe de manera más activa en la narración cinematográfica.

"El significado se encuentra en la fisura entre lo que se dice y lo que es mostrado" (Borgomano, 1985, p.78).

En los filmes posteriores a 1976, los textos son leídos por una misma voz en *off*, la de M. Duras, una extraña voz grave de sempiterna adolescente que le da a la imagen una extraña sensación de profundidad poética. También –tal como ya lo señalamos–, hay un fenómeno "post-filmación" que hace que M. Duras publique los guiones que ha escrito para hacer sus películas, con el propósito de devolverle a lo escrito lo que había sido solo vagamente entendido y percibido en el cine, y para mostrar que los guiones son también, y antes que todo, textos. Textos que no se reducen a una descripción de las imágenes o a diálogos que presentarían una historia, sino que proponen su propia escritura-fílmica, porque para esta escritora-cineasta hacer guiones es escribir lo que no podría ser visto, sino escrito.

Algo parecido a la "disyunción" presente en el cine de M. Duras, en donde las voces van por un lado –como una historia que ya no tiene lugar–, y lo visible por otro –como un lugar vacío que ya no tiene historia–, vamos a encontrar en la filosofía de Foucault. Porque en su filosofía se da una disyunción similar entre el Hablar y Ver, entre lo decible y lo visible, tal como lo veremos a continuación.

"LO DECIBLE" Y "LO VISIBLE" EN MICHEL FOUCAULT

Tratando de conjurar el peligro que conlleva lo esquemático, podemos decir que para Foucault en la historia del pensamiento occidental hay dos fuentes principales del saber: lo decible y lo visible. La vía del discurso, de la palabra y la vía de lo que se ve. Lo novedoso que se introduce con su perspectiva filosófica en relación con esta problemática, es la de considerar el poder como fuerza que articula al saber, es decir, como fuerza que une lo decible con lo visible.

Según esto, la pregunta clave de la "epistemología foucaultiana" no es la que se interroga por las condiciones generales de toda experiencia posible (a la manera de Kant), sino que más bien se trata de hacerse las siguientes

dos preguntas acerca del saber: ¿cuáles son las condiciones para que algo sea dicho?, y ¿cuáles son las condiciones para que algo sea visto? Pero aquí hay que tener cierto cuidado, porque si bien puede hablarse de un "neokantismo" de Foucault al referirse a las "condiciones de posibilidad" del conocer, es necesario hacer algunas precisiones: las condiciones de las que habla Foucault son las condiciones de la experiencia real y no las de toda experiencia posible tipo trascendental kantiano; y están más bien del lado del "objeto", del lado de la formación histórica y no del lado de un sujeto universal. Entonces, el "*a priori*" en Foucault es histórico; y se trata fundamentalmente de formas de exterioridad. Además, es de resaltar que la arqueología del saber foucaultiana abandona el eje tradicional de la filosofía, que está compuesto en la modernidad por la conciencia, es decir, del conocimiento (que depende de la conciencia) y la ciencia equiparada al conocimiento científico; para intentar abrir otro eje compuesto por las prácticas discursivas, el saber (definido como instancia material que no se ubica en un sujeto constituyente o en una conciencia *a priori*, sino en cosas dichas que dependen de determinadas prácticas discursivas) que configuran –a su vez–, diferentes dominios científicos:

En lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad), la arqueología recorre el eje práctica discursiva-saber ciencia. Y mientras la historia de las ideas encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el elemento del conocimiento (hallándose así obligada, aun en contra suya, a dar con la interrogación trascendental), la arqueología encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el saber, es decir en un dominio en que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular (ya sea como actividad trascendental, o como conciencia empírica) (Foucault, 1988, p.307).

De esta manera, el "neokantismo" de Foucault iría más en el sentido de asumir a las "condiciones de posibilidad históricas" de las visibilidades (lo que se puede "ver" en una determinada época) como una receptividad y a las "condiciones de posibilidad históricas" de los enunciados (lo que

se puede decir en una determinada época), como una "[...] espontaneidad: Espontaneidad del lenguaje y Receptividad de la luz" (Deleuze, 1987, p.88).

Lo decible para Foucault depende, entre otras cosas, del lugar que ocupa el que habla en el espacio social, de un "desde dónde" se habla. Recordemos, a propósito de esto, la hipótesis central que articula su lección inaugural en el Collège de France, titulada El orden del discurso:

[...] yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (Foucault, 1973, p.11)

Entre estos procedimientos están: los de exclusión, los de enrarecimiento, distribución y ordenación del discurso, entre otros. Incluso los sistemas de educación serían formas políticas de mantener o de modificar la adecuación de los discursos con los saberes y los poderes que estos implican.

A su vez, para Foucault, la visibilidad solo se puede explicar por un espacio y un tiempo, los cuales no son considerados en una dimensión trascendental, sino que se trata de problematizaciones; son formas problemáticas. Cada época posee su tiempo y su espacio (su crono-topo) que la caracterizan en cuanto que abren un campo de visibilidad, distribuyen lo que se ve y lo que no se ve, porque ponen en una determinada relación al sujeto que ve y al objeto que es visto. Pero no se trata solamente de considerar al campo social como determinante de la experiencia, sino de constatar que más allá de lo social existe una materia común, automática, que constituye las condiciones de la experiencia.

Lo fundamental aquí es considerar el proyecto arqueológico de Foucault y más concretamente al archivo como un conjunto audio-visual, es decir, como un conjunto que consta de dos componentes: lo visible y lo enunciable (o decible), siendo la visibilidad de una época el régimen

de luz que ilumina y que produce los reflejos sobre las cosas (por eso es necesario extraer las visibilidades de las cosas); y lo enunciable de una época, el régimen del lenguaje con sus variaciones inherentes que lo transforman constantemente (por eso hay que descomponer las frases y las palabras para extraer los enunciados). Porque, en últimas, el gran principio histórico de Foucault es el de que "[...] toda formación histórica dice lo que puede decir y ve todo lo que puede ver" (Deleuze, 1990a, p.132).

DE LAS EPISTEMES A LOS DISPOSITIVOS

En *Las palabras y las cosas*, Foucault habla de las *epistemes*, los modos de ser del pensamiento que varían históricamente, en cuanto se modifica la experiencia del espacio y el tiempo. Por ejemplo, en la *episteme* de la Edad Media el espacio es continuo, extensivo, y de acuerdo con él se pretendía buscar la semejanza entre los seres y no su constitución interior; según un tiempo que corresponde a los ciclos de la naturaleza, es decir, un tiempo circular, cíclico. Pero al variar la *episteme* hacia el siglo XVII, el espacio se vuelve discontinuo y se busca determinar –más bien– los caracteres particulares que singularizan a un ser, siendo el tiempo, un tiempo interior al ser y al pensamiento. Por el contrario, en el siglo XIX lo que prima es el pensamiento histórico, se asume un tiempo lineal abierto hacia el infinito, se trata de un tiempo formal porque con su linealidad ideal tiende hacia una meta final, teleológica; desde ese momento se empieza a hablar insistentemente en el "progreso".

Los análisis foucaultianos sobre la locura y la cárcel son definitivos en este sentido. En *La historia de la locura en la época clásica*, se plantea el siguiente interrogante: ¿en qué campo de visibilidad se construye lo que permite ver al loco?:

Durante el período clásico se la muestra [a la locura], pero detrás de los barrotes; si se manifiesta, es a distancia, bajo la mirada de una razón que ya no tiene parentesco con ella y que no se siente comprometida con una excesiva semejanza. La locura se ha convertido en una cosa para mirar [...]. (Foucault, 1967, p.231)

Con el surgimiento de los asilos se introduce todo un cambio radical en la manera de ver la locura, ya no es simplemente el loco como prisionero, sino como “sujeto moral” que ha de ser responsable de sus actos. Entonces, se establece una relación entre la acción de ver como vigilante y la de ser visto como loco. Se trata de un cambio de “visibilidad”, porque al loco antes se le escondía, no se le veía, e incluso se le temía. Igualmente, en esa época se da toda una transformación de los discursos sobre el loco, en los cuales se cuestiona su antiguo estatuto y se habla de su “psicologización”, de su “moralización”. También ya clásica y bastante conocida es la noción de “panóptico”, tomada de Jeremías Bentham y que Foucault desarrolla en su obra sobre la prisión: *Vigilar y Castigar*. El panóptico constituye un cambio de visibilidad, ya no se trata del calabozo en donde se recluye al preso sino de una celda-prisión que no se esconde de la luz, más bien, es atravesada por ella:

[...] tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible: el dispositivo panóptico dispone unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto [...] [el detenido] es visto, pero él no ve; objeto de una información, jamás sujeto de una comunicación. [...] De ahí el efecto mayor del Panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción [...]. El Panóptico es una máquina de disociar la pareja ver-ser visto: en el anillo periférico, se es totalmente visto, sin ver jamás; en la torre central, se ve todo, sin ser jamás visto. (Foucault, 1989, pp. 204-205)

El panóptico es una forma maquínica de visibilidad, ya no solo hace parte de una *episteme* sino que es un “dispositivo”, si entendemos por dispositivo, según términos del mismo Foucault:

[...] un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas,

decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre todos estos elementos. (Foucault, 1984, p.128)

Lo que particulariza al “dispositivo” es su carácter esencialmente estratégico, porque el dispositivo es ante todo una formación que en un momento histórico tiene como función la de responder a una urgencia, tal como Foucault lo señaló en otro pasaje de la entrevista publicada en la revista *Ornicar* en 1977 que acabamos de citar:

[...] El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, aunque también siempre esté ligado a uno de los bornes del saber, que nacen de él pero que, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellas. (Foucault, 1984, pp.130-131)

De esta manera, lo que Foucault llama “dispositivo” es mucho más general que la *episteme*, es un dispositivo específicamente discursivo, mientras que el dispositivo puede ser discursivo o no, al ser sus elementos mucho más heterogéneos.

Tratando de ir más lejos en la caracterización de lo que es un “dispositivo”, podemos decir en consonancia con lo anotado anteriormente, y de acuerdo con los lúcidos y cómplices análisis de Deleuze sobre el pensamiento de Foucault, que un dispositivo es un conjunto multilineal, que implica al menos tres dimensiones; las dos primeras son curvas de visibilidad y curvas de enunciación, los dispositivos son máquinas para hacer ver y para hacer hablar.

En cuanto a la visibilidad no se trata de una luz en general que ilumina objetos preexistentes, sino más bien de líneas de luz que forman figuras variables e inseparables de este o aquel dispositivo. Cada dispositivo posee

su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella. Se trata de una historicidad de los regímenes de luz, como también de los regímenes de enunciación (Deleuze, 1990b, pp.155-156). Por ejemplo, la *episteme*, el conjunto de condiciones de posibilidad de un saber dado, puede ser considerado como el dispositivo estratégico que permite escoger entre todos los enunciados posibles, los que van a ser aceptables en el interior de un campo de cientificidad. De esta manera, la *episteme* por ser un dispositivo específicamente discursivo permite separar no lo verdadero de lo falso, sino lo incalificable científicamente de lo calificable.

Pero en tercera instancia, el dispositivo implica líneas de fuerzas. Invisibles e indecibles, esas líneas están estrechamente vinculadas con las otras y, sin embargo, no se las puede distinguir. Se trata de la “dimensión del poder”, y el poder es la tercera dimensión del espacio interno del “dispositivo”. Aquí hay una aclaración que nos parece clave: el poder para Foucault “produce realidades” más que reprimir, y produce “verdades” antes que ideologizar, antes que limitar o enmascarar. En este sentido, la “verdad” en Foucault es histórica, porque implica una relación cambiante entre lo visible y lo enunciable, y en ese mismo sentido es problemática porque se topa con la no correspondencia entre lo visible y lo enunciable, y confirma –a la vez– lo que Nietzsche había señalado en su *Zarathustra*, de que: “detrás de toda voluntad de verdad hay una voluntad de poder”.

Al final de su recorrido filosófico, Foucault descubre las líneas de subjetivación: Estas líneas también implican un proceso, y es el de la producción de subjetividad en un dispositivo: una línea de subjetivación debe hacerse en la medida en que el dispositivo lo deje o lo haga posible. Se trata de considerar a los modos de existencia según criterios inmanentes, es decir, de acuerdo con sus “posibilidades” de libertad, de creatividad, sin apelar necesariamente a valores trascendentes. Así, Foucault hablará de criterios “estéticos”, entendidos como “criterios de vida”, que habrán de sustituir, de manera creativa, y de acuerdo con una evaluación inmanente, las pretensiones que siempre se han esgrimido para “legislar” la existencia individual y colectiva haciendo referencia a un supuesto elemento trascendente.

Con esto comprobamos, en consonancia con G. Deleuze, que no es exagerado afirmar que: “La problemática de Foucault está muy cerca de la del cine contemporáneo” (Deleuze, 1987, p.94), tal como lo abordamos en nuestra primera parte con el cine de M. Duras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borgomano, M. (1985). Cinéma-écriture. Revista *L'arc* (98), 75-80.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault* (Trad. Vásquez J. P.). Barcelona: Paidós (Obra original publicada en 1986).
- Deleuze, G. (1990a). *Pourparlers*. París: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1990b). “¿Qué es un dispositivo?”. en: E. Balbier, et al. *Michel Foucault, Filósofo* (Trad. Bixio A. L.), (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa. (Textos de las conferencias publicadas del Encuentro Internacional organizado en París en 1988 por la Association pour le Centre Michel Foucault. Obra original publicada en 1989).
- Duras, M. (1960). *Hiroshima mon amour*. (Scénario et dialogues).París: Gallimard.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica, vol. I.* (trad. J. J. Utrilla). México: F.C.E. (Obra original publicada en 1964).
- Foucault, M. (1973). *El orden del discurso* (trad. A. Gonzáles T.). Barcelona: Tusquets (Obra original publicada en 1970).
- Foucault, M. (1984). El juego de Michel Foucault (Entrevista por A. Grossrichard y otros). En (ed., trad. y prólogo) J. Varela, & Álvarez-Uría F. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta. (pp. 127-162). (Texto original, “Le jeu de Michel Foucault”. Entrevista publicada originalmente en *Ornicar*, 10 julio, 1977, pp. 62-93).
- Foucault, M. (1988). *La arqueología del saber* (trad. A. Garzón). México: Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1969).
- Foucault, M. (1989). *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión* (trad. A. Garzón). México: Siglo XXI (Obra original publicada en 1975).
- Garavito, E. (1994). Las visibilidades en el discurso. Revista *Politeia* (14). 63-70.
- Godard, J. L. (1959). Mesa Redonda sobre Hiroshima mon amour integrada por: E. Rohmer, J.L. Godard, Pierre Kast, J. Rivette, J. Domarchi y J. Doniol- Valcroze, *Cahiers du Cinéma*, (97).
- Kobal, J. (1990). *Las 100 mejores películas* (trad. R. Artola). Madrid: Alianza (Obra original publicada en 1988).

Cómo citar este capítulo:

Wenger Calvo, R. J (2018). Los dispositivos en M. Foucault como “cine” de la filosofía. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 149-161). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

El ensayo como texto en Michel Foucault: rasgos discursivos, relación, implicaciones

Alfonso Rodríguez Manzano
Universidad del Atlántico

Y aunque nadie me lea, ¿he perdido acaso el tiempo
dedicándome durante tantas horas ociosas a pensamientos
tan útiles y agradables? [...] Al representarme para otros, me
he representado en mí, con colores más nítidos que los que
antes tenía. No he hecho más mi libro de lo que mi libro me ha
hecho.

Michel de Montaigne

El género literario menos configurado,
el ensayo precisamente.

Paul Ricoeur

El ensayo –que hay que entender como la prueba modifi-
cadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como
apropiación simplificadora de otro con fines de comunicación–
es el cuerpo vivo de la filosofía.

Michel Foucault

El presente trabajo acerca de la noción de ensayo en la obra de Michel
Foucault se enmarca en una problemática de tipo académico local; ella

orienta el propósito con el que se aborda el estudio; así mismo, enruta las implicaciones finales a las que se llega.

Una primera arista de la problemática está relacionada con lo que se puede llamar el alto grado de desconfiguración textual que se le atribuye al tipo de texto denominado ensayo, o al género ensayístico o a la clase ensayo del género argumentativo o al “antigénero” o al “género espurio”, según las diversas terminologías de los diversos enfoques que lo estudian (Glaudes et Louette, 2011; Dumont, 2003; Newsweek Education Program, 2003; Weinberg, 2001; Arenas, 1997; Tremblay, 1994). De tal manera que la definición más socorrida, la más utilizada por la mayoría de los docentes, la que se encuentra a primera mano, reza: “el ensayo es un género literario que se caracteriza por permitir desarrollar un tema determinado de una manera libre y personal”, de donde se ha podido postular, a diferencia en principio de otros tipos de textos, que no tiene cabeza ni cuerpo ni pies preestablecidos o exigibles. De aquí nos surgen las preguntas, habiendo conocido ya el pasaje de *Historia de la sexualidad* en donde al final de su vida Foucault caracteriza su obra: ¿se puede ubicar la obra de Foucault como ensayística?, ¿tendrá también ese grado de indeterminación?, ¿habrá algún aporte o novedad en esa práctica discursiva del ensayo?

Una segunda arista está relacionada con la encrucijada en la que, decimos, se encuentra la escritura filosófica hoy en día debido a la que se ha denominado la estandarización de la escritura académica en el mundo. ¿Cuál sería la visión foucaultiana acerca de esta problemática sin duda más aguda 30 años después de su muerte?

Y la tercera tiene que ver con la práctica docente de lengua o disciplinar, acerca del tratamiento o enseñanza o aprendizaje del tipo de texto llamado ensayo: ¿dejamos esas prácticas de lectura y escritura solo a los docentes de lengua, o solo al docente de filosofía, o a una práctica conjunta interdisciplinar?

Esos factores me hicieron centrarme en la noción de ensayo como texto en la obra de Foucault. Se trataría, en principio, de caracterizar el sentido de esta noción en este autor, su práctica, su función, para considerarlo en el

contexto de la enseñanza de la filosofía en la universidad, basándome en ese inicio de *Historia de la sexualidad*. Sin embargo, para intentar abarcar con amplitud cómo aparece en la práctica escritural esta noción de este autor, surgieron enseguida varias rutas: ¿hay otros pasajes de la obra foucaultiana en los que también se refiere al ensayo como texto?; ¿cómo es esta caracterización del ensayo en relación con otras caracterizaciones, por ejemplo, de quienes son considerados el inventor o uno de los mayores teóricos del ensayo?; ¿cómo podemos aterrizar, considerar estas caracterizaciones en nuestro contexto académico, en nuestras clases, en nuestra práctica personal como escritores (producción intelectual)?

En la noción de configuración discursiva consideramos discurso como texto + contexto; en vez de la noción de estructura, preferimos lo dinámico, posible en la noción de configuración; en vez de la noción de unidades textuales, trabajamos con las de modos de organización del discurso, secciones y secuencias (Charaudeau, 2012; Adam, 2011; Derrida, 1980; Fuentes, 2000; Bronckart, 2008).

LA NOCIÓN DE ENSAYO EN FOUCAULT

La noción, caracterización, conceptualización del tipo de texto llamado ensayo se encuentra, como hemos anunciado, en *Historia de la sexualidad* volumen 2, *El uso de los placeres*, publicado en 1984 (Foucault, 2003). Pero en *El orden del discurso*, publicado en 1970 (Foucault, 2008), nuestro autor se refiere a un tipo de texto que podemos poner en relación con el ensayo, el llamado comentario de texto. Hemos encontrado, además, que, en 1973, Foucault subtitula uno de sus textos, precisamente con la palabra ensayo: *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte* (Foucault, 1997). Miremos esas instancias en el orden histórico.

Sabemos que “el comentario de textos” es uno de los tipos de textos más solicitados en el sistema escolar francés y francófono, cada vez más propuestos en los sistemas educativos español y colombiano para la enseñanza de la filosofía. Consiste, con sus diversos tipos, matices y discusiones, en realizar una tarea de exégesis y de exposición, siguiendo ciertas pautas, sobre el sentido del texto de otro autor (Gómez Pardo, 2007; Gómez

Mendoza, 2003; Aguilar & Vilana, 1996; Russ, 1996; Choulet, Folscheid & Wunnenburger, 2005).

En *El orden del discurso*, Foucault (2008) se refiere al comentario de textos considerándolo como uno de los que llama procedimientos que permiten el control del discurso o principios de control de la producción del discurso o “policía” discursiva. El comentario de textos sería uno de los procedimientos internos de enrarecimiento, junto con la función autor y las disciplinas. Se trata, como el caso de las glosas religiosas, las exégesis jurídicas o retomas literarias como *Ulises* de Joyce, de actos nuevos de palabras que reanudan otros discursos considerados primarios, fundacionales, sospechosos: en principio permiten que se reconstruyan nuevos discursos de manera indefinida pero tan solo diciendo lo implícito o la esencia o lo profundo de un texto que se conserva porque se sospecha que esconde algo: o un secreto o una riqueza. Se trata de un discurso que aparentemente dice otra cosa, pero tan solo dice un texto ya dicho. (Escolarmente) estaríamos en presencia de un tipo de texto que de hecho tan solo recita: “Lo nuevo no está en lo que se dice –señala Foucault–, sino en el acontecimiento de su retorno” (p.29).

El llamado principio de las disciplinas, también otro principio de limitación de los discursos, como el de autor y el comentario de textos, a pesar de, en teoría, permitir la producción de nuevos enunciados, limita en la práctica el azar del discurso por medio del juego de una identidad que tendría la forma de la repetición y de lo mismo. La razón es que las disciplinas están constituidas tanto sobre errores como sobre verdades y, para que una proposición cualquiera pueda ser considerada como perteneciente a una disciplina, se necesita que cumpla ciertas condiciones relacionadas con su conceptualización, modelos, horizontes teóricos –tipos de textos agregamos nosotros–. Es cierto que podemos quedar obnubilados por la producción, multiplicidad y recursos que recogemos de las funciones de autor, principios de disciplina y comentarios de textos para no verlos como policías discursivos: “Y es probable –nos dice Foucault– que no se pueda dar cuenta de su papel positivo y multiplicador si no se toma en consideración su función restrictiva y coactiva” (p.38).

¿Qué rasgos discursivos o textuales particulares puede tener *Esto no es una pipa* como para que Foucault le haya colocado el subtítulo de ensayo? (Foucault, 1997). Sin contar con un eventual “azar objetivo” que haya podido ocasionar esa decisión, me parece que se trata de rasgos particulares al tipo de texto llamado ensayo y de rasgos comunes a la composición foucaultiana en general. El título ensayo se lo podría haber dado el gran peso de lo personal, dudoso y extraño que atraviesa todo el escrito, la importancia que tiene en el texto lo dialogal, lo conversacional, lo teatral; la impronta narrativa, descriptiva, ficcional con que cuenta –lo literario. De hecho, el texto es atravesado por las expresiones: “Me parece”. También “me sorprende”. “Lo que me parece muy dudoso”, “Lo que desconcierta”, “Lo extraño”. Según Foucault, el cuadro de Magritte es un enunciado en el que hablan siete discursos, los cuales vemos expresarse como en una escena: un maestro, un alumno, el pintor, el texto, el objeto representado... Pero el texto tiene además varias de las constantes que identificamos como la composición foucaultiana: planteamiento en el Inicio de una tesis que se puede contraponer a una hipótesis o contra-argumentación, recurrencia de una exposición o argumentación que relaciona, compara, confronta los puntos de vista; existencia inmancable de un cierre con ciertos componentes hasta donde llegan siempre las transiciones, los resúmenes, los anuncios.

¿Encontramos todos estos rasgos en el texto nuclear en el que Foucault enuncia los rasgos que retiene del ensayo? ¿Qué rasgos atribuye a ensayo? ¿Cómo se pueden relacionar estos rasgos con los dados por otros teóricos reconocidos del ensayo?

La alusión al tipo de texto llamado ensayo se encuentra, como se ha dicho, en el volumen 2 de *Historia de la sexualidad*, publicada en tres volúmenes de 1976 a 1984, obras en las que hallamos las que hemos denominado constantes composicionales foucaultianas con sus inmancables retomas que pueden confundir, su significativa alusión al ensayo, a la filosofía, a la estética de la existencia.

Una constante inmancable en la composición foucaultiana es la cuidadosa dedicación a lo que se puede llamar metodología al Inicio de sus obras

como *Historia de la sexualidad*. Es el caso del volumen 1, La voluntad de saber con el capítulo I. 'Nosotros los victorianos' y, en una titulación particular por el equívoco al que se puede prestar, el subcapítulo 2. Método del capítulo IV. 'El dispositivo de la sexualidad' (Foucault, 2007). En efecto, en el caso del capítulo inicial encontramos en qué consiste el libro, los propósitos que busca, la tesis propuesta por oposición a una hipótesis que desmentirá: Cito: "Este libro es, a la vez, la introducción y un primer acercamiento..."; "se trata, en suma, de interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente por su hipocresía... desearía presentar el panorama no solo de esos discursos, sino de la voluntad que los mueve ..."; "la pregunta que querría formular no es ¿por qué somos reprimidos?, sino: ¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos que somos reprimidos?" (p.16-17). En el capítulo sobre método, Foucault se dedica esta vez a definir, caracterizar, conceptualizar lo que va a entender por la noción de poder, sus imperativos metodológicos o prescripciones de prudencia, el campo o los documentos en los que trabajará. Cito: el poder no como represión o ley o Estado sino como relaciones, apoyos, estrategias; reglas imperativas de inmanencia, variaciones continuas, doble condicionamiento, polivalencia táctica; la "abundosa [sic] producción de discursos sobre el sexo en el campo de las relaciones de poder múltiples y móviles" (p.119).

En el caso del volumen III, quizás porque ya lo ha hecho en I y II, pero también por el parecido que pueda tener con la metodología foucaultiana, la alusión, en el Inicio, al método, se refiere a la práctica interpretativa de los sueños sexuales según el libro *Clave de los sueños* de Artemidoro (Foucault, 1987).

A esta constante inmanachable metodológica situada generalmente al Inicio, pero que puede aparecer aun en el Centro y ser la efectivamente trabajada u otra encontrada en los documentos o asociada a la propia, encontramos en Foucault los Cierres conclusivos con componentes determinados y los pasajes meta-discursivos que anuncian, resumen lo anterior, transicionan.

Los Cierres conclusivos están generalmente compuestos por pasajes que sintetizan de otra manera lo dicho anteriormente, anunciados por expresiones como "Ya los vimos..., Hemos podido encontrar... Así pues [...] los griegos se interrogaron sobre el comportamiento sexual como postura moral..." (Foucault, 2003); así mismo, por generalizaciones o macro-argumentaciones que retoman las tesis sustentadas. Cito: "Si queremos fijar un origen a estos pocos grandes temas que dieron forma a nuestra moral sexual [...] sobre todo no hay que buscar ahí la función intemporal de la interdicción o la forma permanente de la ley" (Foucault, 2003, p.228).

El texto en el que Foucault caracteriza lo que retiene del tipo de texto llamado ensayo tiene las que hemos llamado las constantes inmanachables de la composición foucaultiana, y, quizás también, rasgo ensayístico, un mayor involucramiento del investigador como persona, al punto de asociarlo a una ética.

En efecto, en este *Uso de los placeres*, en un Inicio llamado INTRODUCCIÓN encontramos expuestos lo que se llama Método (dimensiones arqueológica y genealógica), Objeto Cronología Orden que se seguirá en el texto; un Cierre (CONCLUSIONES), un Cuerpo o centro o núcleo en el que se argumenta, contra-argumenta y concede atravesado por Transiciones.

En ese Inicio, Foucault caracteriza al ensayo, no como la transmisión de un contenido con el que se busca llegar a un destinatario al que realmente no se considera, sino, más bien, como un ejercicio, un examen, una lucha que conlleva por definición la transformación de la persona que escribe en el marco de lo que pueda ser considerado como verdad con todo en lo que este estado o situación o consenso puede consistir. Este ejercicio que cambia al escritor en lo relacionado con las reglas y prácticas encaminadas a una liberación del espíritu y al logro de un bienestar es considerado por Foucault como filosófico en la medida en que es un trabajo reflexivo cuestionador sobre la propia persona que lo llevaría a considerar para sí otras ideologías, otras prácticas otras inclinaciones. En él se ventila saber –nos dice Foucault– en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitir pensar de otro modo. Ese trabajo, ese ejercicio, esa investigación

–con su dimensión arqueológica (“análisis que permite analizar las formas mismas de la problematización”) y su dimensión genealógica (“formación de las prácticas y sus modificaciones”)–estando enmarcada en principio en una preocupación general, histórica, filosófica, de hecho está enraizada profundamente en él como individuo, como persona, como ser, al menos en esta época de su vida, poco antes de morir. “¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?” –se pregunta Foucault de manera general– y punto y seguido continúa: “Me pareció que planteando así la pregunta [...] abandonaba sin duda el plan contemplado, pero me acercaba mucho más a la pregunta que desde tanto tiempo era mi intención plantear” (p.10); “Me sentí atrapado en una empresa de una historia de la verdad” (p.14); “he sido llevado [...] a una historia de las problematizaciones éticas hecha a partir de las prácticas de sí” (p.16).

¿Qué podemos entender nosotros, ahora, pues, por lo que hemos llamado la “noción de ensayo” en Foucault?, ¿podemos afirmar que la obra de Foucault es una obra ensayística?, ¿cómo podemos relacionar esta noción de ensayo con otras reconocidas?

Diríamos que para Foucault, pues, el ensayo, el tipo de discurso ensayístico, es el tipo de texto opuesto a aquellos que, como el comentario de texto, se quedan en decir lo Mismo de otro texto con el fin de comunicar un contenido oculto que repite una instancia de control policial. El ensayo, el discurso ensayístico, por el contrario, es aquel que consiste en un ejercicio de deliberación, contraste, confrontación consigo mismo que produce un texto Otro, expresión de un sí mismo transformado. El trabajo investigativo –en cuya comunicación es importantísimo dilucidar al Inicio la metodología utilizada, hermenéuticas, arqueologías, genealogías en archivos, compuesto en su núcleo por confrontación de tesis y exposiciones, terminado en un Cierre que recapitula generalizando– puede ser atravesado por el espíritu ensayístico. Un texto marcado desde su título con la palabra ensayo se singularizaría por, teniendo los rasgos de una comunicación investigativa, el peso ahí de lo personal, lo narrativo, lo dialogal. Como en el caso de las *hupomnêmata*, cuadernos de notas y reflexiones, practicados en la antigüedad grecolatina de inicios de nuestra

era, por oposición a los tratados, el ensayo, decimos nosotros, sería de esos textos que constituyen la escritura de sí (Foucault, 2012).

RELACIÓN

Esta noción del ensayo como texto en Michel Foucault –su conceptualización del término, su práctica discursiva en diversos textos, los sentidos, implicaciones o funciones que le atribuye– prolonga la de quien se considera de manera generalizada el creador de este tipo de texto, Michel de Montaigne. Tiene, así mismo, mucho de uno de los mayores teóricos del ensayo en el terreno filosófico, T. W. Adorno; se constituye en una visión en paralelo a la de quien ha hecho del ensayo un arquetipo para (la metodología de) la investigación, Edgar Morin. Todas estas visiones se han opuesto a la visión que en su conjunto traen el tratado, el artículo de investigación científico, la investigación científica positivista.

Podemos decir que desde las primeras palabras de Montaigne los rasgos que caracterizarán al ensayo son: el uso consciente de la escritura para reflexionar documentadamente acerca del propio ser; la utilización de la reflexión en todo tipo de tema; lo relativamente corto en la extensión de esa reflexión (Montaigne, 2008).

El Inicio para todos los ensayos del libro de Montaigne (prólogo “Al lector”) contiene la que se puede considerar como una (macro) tesis principal del libro, el Propósito o intención comunicativa, el Contexto o circunstancia en que se producen los ensayos y la mención a quien va dirigido el texto o Lector previsto o destinatario previsto. Se trata, sabemos, de un libro en el que el autor plantea que él mismo será la materia del libro: “Me pinto a mí mismo (*Je me peins-moi-même*)”; con el fin de dar(se) a conocer a parientes y amigos, porque cree que morirá pronto; por lo que dice al lector real del libro, hecho enunciatario o narratario que mejor no pierda el tiempo en seguir leyendo. Se puede notar, también, en ese Inicio varias de las temáticas que atravesarán esta obra: denuncia de la falsedad de las costumbres de sus contemporáneos, un interés mayor en los individuos de todos los universos, el esbozo del ser humano como un ente informe, voluble, contradictorio. La caracterización del tipo de texto en el que se

está escribiendo, lo que se está escribiendo aparecerá esparcido a lo largo del libro (los ensayos). Encontramos así mismo un ataque frontal al tipo de conocimiento (a los textos) que pretenden alcanzar la totalidad, la profundidad, lo sistemático.

Un sentido parecido encontramos en “*El ensayo como forma*” de 1958 (Adorno, 1962): contra lo que se conoce como ciencia positiva y todo el universo que según el pensador de Frankfurt la compone: presuntuosa sistematicidad, imposible unidad, arbitraria tiranía. Además, se define aquí el ensayo, por oposición al tratado de las ciencias particulares, como interpretación, comunicación, lo efímero, lo estructurado según la lógica musical, lo feliz. Desde un deber ser, también, Adorno aquí afirma el carácter crítico del ensayo, su necesidad interna de coordinación, de dialéctica, de no contradicción, para no convertirse en un “mal ensayo”.

Para Adorno cada “buen ensayo” es una provocación al ideal de la percepción clara y distinta cartesiana de la que se apropió la ciencia positiva. Cada ensayo protestaría contra la segunda regla del *Discurso del método*, la de la división del objeto; contra la tercera, la del orden del pensamiento; y contra la cuarta, la de la sistematicidad en la exposición. El ensayo se constituye así con base en una idea específica del tema tratado; parte de lo más complejo, no de lo más simple; finalmente, “incluye en sí infinitos aspectos de cuya elección no decide sino la intención del que conoce” (p.26).

El ensayo, finalmente, podemos decir, para caracterizarlo con Adorno, es interpretación, categoría crítica, dialéctica. Consume, así mismo, las teorías que le son próximas: su tendencia es siempre la liquidación de la opinión, incluso la propia de la cual parte. El ensayo, de esta manera, es lo que fue desde el principio: la forma crítica *par excellence*.

También en Morin encontramos esta oposición al proyecto de sistema filosófico absoluto tipo hegeliano, así como la asunción del ensayo, de lo ensayístico, como modo de abordar plenamente la investigación. Como en Foucault, con las “observaciones en previsión de todo equívoco” de *La Arqueología del saber* (Foucault, 2010), nuestro coautor de *Educación en la era*

planetaria, postula, desde la que podemos llamar una visión ensayística, los que denomina principios generativos y estrategias del método (Morin, Cuirama & Motta, 2009).

Para Morin, desde la que denomina perspectiva compleja, “el ensayo es también un método”. Sin duda, uno de los rasgos que marcará este énfasis en lo ensayístico como texto es la intervención indispensable que le otorga al sujeto en la investigación. “Es preciso devolver el protagonismo a aquel que había sido excluido por un objetivismo epistemológico ciego –leemos en *Educación en la era planetaria*– en uno de los que denomina “el principio de reintroducción del cognoscente en todo conocimiento”: “hay que reintroducir el papel del sujeto observador/computador/conceptualizador/estratega en todo el conocimiento” (p.42). Los otros principios son: el sistémico u organizacional, holográfico, de retroactividad, de recursividad, de autonomía/dependencia y de diálogo. En el nivel de la obra “el pensamiento complejo reconoce a la vez la imposibilidad y la necesidad de una totalización, de una unificación, de una síntesis” (p.46).

IMPLICACIONES

Con las enormes dificultades epistemológicas que ello implica, si hay que hacerlo, con los diversos énfasis o aportes o digresiones, caracterizaríamos la obra foucaultiana como ensayística por su asunción, por los rasgos textuales y discursivos de su composición escritural, por las marcas textuales y discursivas que ha tenido este tipo de texto desde sus antecedentes, su creación y sus prolongaciones –su historia–. Esta “visión textual” foucaultiana, como la de muchos desde las ciencias sociales y humanas, se opone a la visión textual practicada, exigida, militarizada desde el llamado artículo de investigación científico, propio de la actual “indexación del conocimiento”. Esta problematización puede tener varias implicaciones de tipo pedagógico, investigativo, personal, entre nosotros.

Patrick Charaudeau nos dice recientemente las dificultades de definición, categorización, individualización en lo relacionado con los géneros textuales, tipos de textos, géneros discursivos. Conocemos así mismo la enorme dificultad de “categorizar” por ejemplo el tipo de metodología

postulado, practicado, hipotetizado por Foucault, lo mismo podríamos decir de su “tipología textual”. Ubicarlo dentro del género ensayístico mostraría precisamente que los géneros discursivos son históricos, producto de una práctica social, tienen su identidad (mismidad e ipseidad en la terminología de Paul Ricoeur). Creo haber mostrado la continuidad al relacionarlo con Montaigne, Adorno, Morin. Digo que la ipseidad foucaultiana, su discontinuidad, la daría la enorme importancia que atribuye a lo que podemos llamar lo metodológico: decir desde dónde se habla, prolijearse en los síes y los noes de las escogencias o postulaciones, atribuirle a esa explicitación un carácter ético –esto constituye, me parece, un gran valor– esa discontinuidad lo alejaría del formato montaigniano, por ejemplo.

Esas complejidades pertenecientes al campo de lo discursivo, al campo de lo disciplinar, nos llevan a plantear la conveniencia en lo pedagógico de abordar la lectura, la escritura, la práctica de la tipología textual de manera conjunta entre “docentes de lengua” y “miembros de las otras disciplinas”: vemos cada campo del saber con sus propias verdades y mentiras (Foucault), con sus propias retóricas, con sus propias conceptualizaciones. Lo ideal sería acompañar conjuntamente, interdisciplinariamente al novel lector escritor de textos disciplinares en filosofía –categoría ya de por sí problemática–, Foucault un ejemplo. En este acompañamiento, disiento aquí con el Foucault de *El orden del discurso*, el trabajo en el comentario de texto me parece necesario, “positivo”, “multiplicador”.

Y en la medida de nuestras fuerzas y posibilidades, frente a la normalizada estandarización del pensamiento, indexación del conocimiento, uniformización textual de la producción individual, defender lo que aquí se ha llamado el género ensayístico, la metodología ensayística, la escritura de sí: buscar, con el ensayo en mí, la transformación de los otros, transformándome.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adam, J. M. (2011). *Les textes: types et prototypes. Séquences descriptives, narratives, argumentatives, explicatives, dialogales et genres de l'injonction-instruction*. Nouvelle édition entièrement revue et augmentée. Paris: Armand Colin.
- Adorno, T. W. (1962). El ensayo como forma. En *Notas de literatura*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel [Noten zur Literatur, 1958].

- Aguilar, J. & Vilana, V. (1996). *Teoría y práctica del comentario de texto filosófico*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Arenas, M. (1997). *Hacia una teoría general del ensayo. Construcción del texto ensayístico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Bronckart, J. P. (2008). Genres de textes, types de discours et “degrés” de langue. Hommage à François Rastier. *Texto!*, XIII, (1). Consulté sur: www.revue-texto.net/docannexe/file/86/bronckart_rastier.pdf
- Charaudeau, P. (2012). Los géneros. Una perspectiva sociocomunicativa. En M. Shiro, P. Charaudeau y L. Granato. (eds). *Los géneros discursivos desde múltiples perspectivas*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Choulet, Ph., Folscheid, D. & Wunnenburger, J. J. (2005). *Méthodologie philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1980). *La ley del género*. Trad. Ariel Schettini. Buenos Aires: UBA-FFyL. Consultado en <http://es.scribd.com/doc/102170682/Derrida-Jacques-La-ley-del-genero>
- Dumont, F. (2003). *Approches de l'essai. Anthologie*. Quebec: Éditions Nota Bene.
- Foucault, M. (2012-2001 [1983]). *L'écriture de soi. Dits et Écrits II*. 1976-1988. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard/Quarto.
- Foucault, M. (2010). *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón. 2ed. revisada. México: Siglo XXI [L'archéologie du savoir, 1969].
- Foucault, M. (2008) *El orden del discurso*. Trad. Alberto González. Barcelona: Tusquets Editores [L'ordre du discours, 1970].
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (Trad. Ulises Guinazú). México: Siglo XXI Editores [Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir, 1976].
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. México: Siglo XXI Editores [Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs, 1984].
- Foucault, M. (1997). *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. (Trad. Francisco Monge). Barcelona: Editorial Anagrama. [Ceci n'est pas une pipe. Essai sur Magritte, 1973]
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI Editores. [Histoire de la sexualité III. Le souci de soi, 1984].
- Fuentes, C. (2000). *Lingüística pragmática y análisis del discurso*. Madrid: Arco/Libros.

- Glaudes, P., et Louette, J. (2011). *L'essai. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Armand Colin.
- Gómez Mendoza, M. (2003). *Introducción a la didáctica de la filosofía*. Pereira: Editorial Papiro - Universidad Tecnológica de Pereira.
- Gómez Pardo, R. (2007). *La enseñanza de la filosofía*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Montaigne, Michel de. (2008). *Los ensayos*. Según la edición de 1595 de Marie de Gournay. Prólogo de Antoine Compagnon, edición y traducción de J. Bayod B. Barcelona: Acantilado. Tercera reimpresión [Les essais].
- Morin, É., Cuirama, E., & Motta, R. (2009 [2002]). *Educación en la era planetaria*. Barcelona: Gedisa.
- Newsweek Education Program (2003). *Essay writing. Step-by-step*. New York: Simon & Schuster.
- Russ, J. (1996). *Les méthodes en philosophie. Nouvelle édition établie par France Farago*. Paris: Armand Colin.
- Tremblay, Y. (1994). *L'essai. Unicité du genre, pluralité des textes*. Québec: Les Éditions Le Griffon d'argile.
- Weinberg, L. (2001). *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cómo citar este capítulo:

Rodríguez Manzano, A. (2018). El ensayo como texto en Michel Foucault: rasgos discursivos, relación, implicaciones. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 163-176). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Aproximaciones: filosofía y literatura

Víctor Florián B.
Universidad Nacional de Colombia

Puede parecer extraño que se tome al juego por tema de un tratado de filosofía.

Eugen Fink

Mencionar lo que en Foucault constituye la presencia de textos significativos en torno al lenguaje y la literatura o la franja entre filosofía y literatura o también la literatura y las artes sobre la que giró buena parte de su reflexión en los años 60 y que, como él mismo lo expresa sin ninguna vacilación, “fueron maneras de salir de la filosofía”¹, una especie de liberación. Frente a autores que no se pueden clasificar simplemente como filósofos o como literatos porque reunieron a la vez los dos aspectos de una única vocación, la creatividad, y en ese singular encuentro constantemente renovado, rompieron con modos tradicionales de expresión, se sientan los propósitos para la elaboración de una ontología del lenguaje y de la literatura. El pensamiento del afuera se resume como esa instancia en la que se juntan dos hilos, el pensamiento y el “afuera” como no-lugar de desarrollo autónomo de la palabra literaria a partir de ella misma. La experiencia del afuera es para Foucault “la disociación del yo pienso y del yo hablo en la medida en que el lenguaje debe enfrentar la desaparición del sujeto que habla” (Artières, 2004, p.53).

¹ Cf. las referencias a la enciclopedia china de Borges, a las Meninas en *Las palabras y las cosas* (1966), a don Quijote, al sobrino de Rameau en *La historia de la locura en la época clásica*, los textos que conforman *De lenguaje*, las sesiones sobre Lenguaje y literatura en la Universidad Saint-Louis de Bruselas, la arqueología de las ciencias humanas, las entrevistas.

El interés por Blanchot, Klossowski, Bataille en la década del 60 se fundamentaba en la condición de discursos exteriores a la filosofía más que en las obras literarias en sí mismas. De esta manera, confronta la literatura con las violencias de Bataille, las dulzuras insidiosas e inquietantes de Blanchot, y con Klossowski, quien por su procedencia de la filosofía la ponía en juego, la cuestionaba entrando y saliendo de ella, incluso con su teoría del soplo. Por otra parte, la entrevista con Moriaki Watanabe aporta un dato importante para la filosofía francesa, pues “fueron los primeros que alrededor de 1950, nos hicieron abandonar la fascinación hegeliana en la que estábamos atrapados, o que en todo caso, nos aplastaba” (Foucault, 1999, pp.168-169). En segundo lugar, “fueron ellos los que por primera vez plantearon el problema del sujeto como problema fundamental de la filosofía y del pensamiento moderno”. Problema que se inscribía en un plan general que será desarrollado a lo largo de los cursos y publicaciones como indagación por la constitución de la subjetividad y del sujeto en diversos momentos y contextos institucionales muy particularmente en relación con la verdad. *Las palabras y las cosas* nos recuerdan cómo problematiza y analiza lo que es el sujeto que habla, que trabaja, que vive; otros registros en acto serán la sexualidad, la locura, el criminal y el sistema penal, el poder, el cuerpo, la libertad.

“Hay pensamiento en la filosofía, pero también existe en una novela, en la jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión”, le declaraba en la primera entrevista a Raymond Bellour, desde la tarea de plantear el problema del ser del lenguaje. En el contexto de la problematización de las formas de pensamiento y de subjetividad la actividad filosófica va a quedar definida en *La Historia de la sexualidad 2* como la posibilidad de pensar distinto. La problematización o práctica crítica consiste en preguntarse sobre la forma como algo se convierte históricamente en objeto de pensamiento moral, científico, político: ¿a qué preocupaciones intenta dar respuesta y qué estrategias están presentes? ¿por qué tales reglas de acción?, etc. ¿Qué pasa ahí cuando un discurso no literario entra a formar parte del campo literario y es reconocido como tal?

Pierre Macherey en la obra *¿En qué piensa la literatura?* (2003), le dedica el capítulo diez a “Foucault, lector de Roussel: la literatura como filosofía” subrayando, en primer lugar, el espacio excepcional que le reservó a la literatura y al lenguaje. ¿Qué clase de pensamiento podríamos encontrar en la literatura? y ¿por qué se le reconoce “valor de pensamiento”? son preguntas que a la vez nos remiten a la verdad, a los juegos del lenguaje, al uso que hacemos del lenguaje y, por lo tanto, a la relación entre hablar-escribir, entre palabra-cosa. Foucault consideró entonces que los juegos del lenguaje eran en Roussel una experiencia del pensamiento, pero en realidad eran una experiencia de la literatura por sus nexos con el lenguaje; la literatura era ahí una máscara. El autor de *Cómo escribí algunos libros míos*, *Locus solus* (novela de 1914), *Impresiones de África* (1910), nacido en París (1877) falleció en Sicilia por un exceso de barbitúricos en 1933. *Cómo escribí algunos libros míos*, escrita para que fuera publicada después de su muerte, da cuenta de un procedimiento utilizado por él en la composición de sus textos y recomendado a futuros escritores. Consiste en escoger dos palabras semejantes por su fonética, por ejemplo, *billard* (billar) y *pillard* (bandido). Enseguida les agrega a cada una palabras idénticas con sentidos diferentes y crea dos frases. Todo el procedimiento se apoya en el desdoblamiento de las palabras, en hacer mover las palabras para traspasar el uso que hacemos del lenguaje cotidiano y romper con la función de repetir el pasado y las cosas.

Ahora bien, explorar tres escritores-pensadores del siglo XX (Klossowski, Bataille, Blanchot) implica volver sobre la ruta de autores como André Gide, Raymond Roussel, A. Artaud, F. Nietzsche, y tratar de convocar de nuevo al ser del lenguaje a un retorno como experiencia del límite, del exceso, de la risa y la transgresión. “Pienso que lo que me obliga a escribir es el miedo a volverme loco... Somos en la medida en que jugamos... jugar es rozar el límite, ir lo más lejos posible y vivir al borde del abismo”, exclama Bataille (1979, pp.11, 45, 115). No es extraña la actitud de Luca Paltrinieri de establecer un paralelo muy estrecho entre Foucault y Wittgenstein justamente alrededor del juego.

En esta perspectiva los juegos de lenguaje de Roussel, el excéntrico razonable que aspiraba a construir una obra que lo volvería célebre,

son para Foucault una experiencia en la que podemos encontrar que la literatura no era más que una máscara, un remedo ficticio de la actividad de escritor de literatura.

La literatura está compuesta de lenguaje, es un lenguaje, pero no es re-presentación como en la obra clásica. Es en este sentido como plantea la crisis de la re-presentación en la obra clásica “porque tenía que re-presentar un lenguaje que estaba ya hecho” (Foucault, 1996, p.79). Para la invención de la literatura a partir del siglo XIX, es preciso tener en cuenta otros signos (sociales, religiosos, económicos, políticos) que emergen de la experiencia heterogénea del afuera y hacen ver que el lenguaje literario es simulacro, es un lenguaje transgresivo, redoblado al infinito, es asunto del tiempo y del espacio; pertenece al espacio libro, es juego. Comprendemos, entonces, con el filósofo de la imaginación literaria que “el pensamiento, al expresarse en una imagen nueva, se enriquece enriqueciendo la lengua”.

GEORGES BATAILLE (1897-1962)

180

La producción de Bataille gira en torno a una temática polifacética: los límites del lenguaje para expresar lo inexpressable; la experiencia interior; pensamiento y escritura; prohibición y transgresión; erotismo y sexualidad; el surrealismo, particularmente presente en la *Historia del ojo* y *El azul del cielo*; el nacimiento del arte en *Lascaux ou la naissance de l'Art*.

Con ocasión del primer aniversario de la muerte de Bataille, Foucault escribe el *Prefacio a la transgresión*, publicado por la revista *Critique*, en el que encontramos temas que ya se anticipan a la historia de la sexualidad como la “felicidad de expresión” frente a la hipótesis represiva, la genealogía del hombre de deseo, el lenguaje desdialéctizado que no busca quién habla, sino que descubre que hay un lenguaje del que no es dueño, porque no es el sujeto el que habla.

Hay dos factores de desorden en la sociedad humana: la muerte y la sexualidad. Es por esto que surgen las prohibiciones que la parte animal trata de infringir. El erotismo es, precisamente, esa transgresión que no es

posible sino en ciertos momentos, y es por esta como encuentra su deseo y lo distingue del animal.

En la obra de Bataille se pueden distinguir momentos de fractura del sujeto filosófico: yuxtaposición de obras, novelas y textos de reflexión, el tránsito permanente en los niveles del habla como “escribía esto”, volviendo atrás, prefacios por el mismo autor, seudónimos, anónimos. *Historia del ojo* narra cómo el torero Granero pierde un ojo, lo que desencadena una serie de asociaciones y de imágenes que evocan el ojo: los huevos y el ojo, la obsesión visual del voyerismo, el sol y el ojo, los testículos del toro, el globo ocular, globo de noche, el ojo como volcán en erupción, el ojo como símbolo del sol. Lo indecible en el lenguaje y lo irrepresentable en el arte se fundan en la repetición de la diferencia que se despliega en transgresiones y trastornan los límites y las categorías de pensamiento. Es así como Bataille y la literatura moderna hacen nacer “lo escandaloso, lo feo, lo imposible” (Foucault, 1984, p. 293) en medio de ese doble camino marcado por el formalismo del pensamiento de Roussel y Freud en el siglo XIX.

PIERRE KLOSSOWSKI (1905-2001)

El arte es necesario para dar sentido a la vida. Novelista, ensayista, filósofo, pintor, traductor de Virgilio, de Wittgenstein, Nietzsche, Heidegger, Lucrecio, Ovidio, San Agustín, Sade, Nietzsche y Freud son autores por los que transita a lo largo de su producción escrita. Hermano de Balthazar, más conocido como el pintor Balthus. Amigo de Rainer María Rilke y de André Gide y de Georges Bataille. Tradujo con Pierre Jean Jouve, en 1929, los Poemas de la locura de Friedrich Hölderlin. Perteneció al grupo Contre-Attaque. Participó en *Acéphale*, revista de Bataille. Colaborador con el Colegio de Sociología Sagrada (1938). Contrajo matrimonio con Denise Morin Sinclair, quien aparece como Roberte en varias obras. En 1947 publicó el ensayo *Sade mon prochain. La moneda viviente*, traducción, notas y posfacio de Axel Gasquet, publicada en Alción Editora, Córdoba, Argentina, 1998. La novela *El Baphomet* de 1965, mantiene un interés especial por la reciente traducción en castellano de Julián Fava y Lucía Tixi.

181

La vocación suspendida (1950), escrita como exégesis de una novela y la multiplicación de recursos no pocas veces presentes a través del diario, el enunciado, el diálogo, la comedia, la descripción de gestos, el mito y el comentario de mitos son signos con los que está hecha esta obra literaria, pero este sistema de signos hace parte también, nos recuerda Foucault, de otro conjunto de signos más amplio, más general, o red significativa de orden social, institucional, religioso, político, económico.

Obra tensa y ambigua, poblada de ascensos arriesgados y vertiginosas caídas, desarrollada en la tierra de nadie de la pura comedia mental dentro de una continua oscilación entre la extrema lucidez y la locura, disimula bajo una apariencia siempre brillante sus cimas y sus abismos y al final nos deja exactamente ante ellos. (García-Ponce, 1975, p.15)

182

Desde esta inscripción de los signos del lenguaje dentro de un significante mayor que une hilos en todas las sociedades, *La vocación suspendida*, primera novela de Klossowski, nos muestra en estilo indirecto el ser de la literatura y el espacio del doble. La vocación religiosa que queda en suspenso no es realmente un fracaso ni una crisis de fe, es el punto de partida de otra vocación, la de ser artista, identidad que se hace coherente con la vida en cuanto forma de realización también y, en esta medida, el arte es necesario para dar sentido a la vida. Es una forma de realización que encuentra el protagonista Jérôme. Pero esta realización sustituta no es crisis de fe porque lo que está en juego es la posibilidad de vivir dentro de la Iglesia como institución social en la que esa fe se expresa en el mundo como identidades que se apoyan mutuamente. De esta forma, se manifiesta la trasposición y la ambigüedad del deseo con todas las sucesivas aventuras. Enamoramiento de Sor Théo y matrimonio, aunque con ella no se realice, y posteriormente matrimonio con una falsa viuda cuyo marido ha entrado a la orden de la Trapa.

Trasposición, ambigüedad y diversidad de niveles constituyen desde el principio esa constelación propia de la literatura de Klossowski que Foucault apreció y calificó enfáticamente como “simulacro, similitud, simultaneidad, simulación y disimulo”. En este aspecto señala resuelta-

mente que todas las figuras del lenguaje de Klossowski son simulacros que se pueden encontrar inmediatamente como representación de algo que se manifiesta y se oculta, como venida simultánea de lo Mismo y lo Otro, como una vaga imagen que se opone a la realidad. El simulacro es vana imagen opuesta a la realidad. Dionysos y el Crucificado son simulacros uno del otro. El propósito del simulacro, dirá más adelante, nos traza aquí un múltiple programa, el de inventar primeramente un fin, fijar un fin, dar un sentido, y suscitar nuevas invenciones. “¿A partir de qué? de los fantasmas de la vida pulsional, siendo la pulsión, como voluntad de poder, la primera intérprete” (Klossowski, 1986, p.136). En contravía del principio de identidad el cuerpo nunca es igual a sí mismo, es producto o resultado de lo fortuito. Desde esta perspectiva o finalidad los análisis de Deleuze tienden a caracterizar toda la obra de Klossowski.

Esta capacidad de devenir del cuerpo que se deja libremente sin embargo, surgirá como disimulo del ser en el lenguaje a través del ensayo *El baño de Diana* (1990), historia mitológica que conjuga a la vez el deseo, la mirada y el lenguaje. El pensamiento del afuera lo comprendemos ahora con mayor claridad. Es “ese pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad”, leemos en la presentación de Fernando Castro Flórez.

183

En el examen comparado de los politeísmos de la antigüedad, el filósofo Jean-Pierre Vernant presta a los griegos una atención especial. Un dios, afirma, es una potencia que traduce una forma de acción, una forma de poder. Un universo divino sería el conjunto de divinidades puestas en relaciones que se oponen y unen entre sí, pero sin trascendencia ni inmanencia en relación con el mundo (1979, p.11). Basta mencionar a Poseidón, hijo de Cronos y cómo compartió el mundo con sus hermanos Zeus y Hades; a Temis, diosa de la justicia eterna que hacía reinar la concordia en el Olimpo y en el universo; a Hermes, el mensajero de los dioses, dios del comercio y de la elocuencia; a Asclepios (Esculapio), hijo de Apolo, dios curador, nacido cerca de Epidauro; a Dionysos, hijo de Zeus y Semele, dios del vino y la embriaguez; a Orestes, quien cumple las órdenes de Apolo de vengar a su padre Agamenón rey de Micenas.

La historia mitológica de Artemisa ocupa todavía un lugar importante en Éfeso, donde precisamente hoy se puede observar la única columna que queda del templo construido en columnas jónicas, en el que se guardaba la imagen de la diosa virgen de la caza, de los animales salvajes y de los partos. Ayudó a su madre en el parto de Apolo el hermano gemelo. A los tres años pidió a su padre varios deseos como no tener que casarse nunca, ciervos que halaran su carro, ninfas compañeras de cacería. Según la tradición, nació en Delos, una isla de las Cícladas muy recordada por el templo de Artemisa allí mismo presente junto con el grupo de los tres templos consagrados a Apolo y el Santuario de Dionysos con símbolos fálicos. Acteón, cazador, sorprendió a Artemisa en el baño, la ve, pero no puede decir que la ve, fue transformado en ciervo y devorado por sus propios perros. El Acteón de Klossowski, a diferencia de la leyenda tradicional, mata al ciervo, logra escapar de los perros después de su metamorfosis en ciervo, estos le reconocen y lo dejan. “Y porque dudaba de la castidad de Ártemis, dudaba también de su propia metamorfosis” (Klossowski, 1990, p.23).

La historia de Artemisa es narrada por Pierre Hadot (2004) desde la exégesis alegórica y el aforismo 123 de Heráclito: “la naturaleza aprecia el ocultarse”, que remite a las dificultades para encontrar la naturaleza propia de cada cosa, o también los secretos divinos y los de la naturaleza considerados como partes invisibles que escapan a la observación, comenta Hadot, o que las cosas invisibles pueden llegar a ser visibles, o lo inexplicable en los fenómenos de la naturaleza. Simbólicamente, hay una historia para contar en Éfeso el día en que Heráclito hacia el 500 a.C. depositó en el templo de la célebre Artemisa el libro que contenía todo su saber, como era la tradición.

En la leyenda homérica, Apolo es el dios de la profecía, músico que deleitaba a los dioses con la lira, arquero diestro y atleta veloz, primer vencedor en los juegos olímpicos; dios de la luz y de la verdad, enseñó a los humanos el arte de la medicina. El oráculo más importante del dios estaba en Delfos, sitio de su victoria sobre la serpiente Pitón y lugar de permanente peregrinación de consultantes que se purificaban con el agua de la fuente Castalia. El templo de Apolo o habitación del dios albergaba el *omphalos* o piedra sagrada en forma cónica que simbolizaba el centro del mundo y el lugar en el que se habían encontrado las dos águilas enviadas por Zeus; en el teatro se realizaban los juegos píticos que tenían lugar al

comienzo de cada ocho años, y en el estadio construido en el siglo V a.C. sobre una llanura artificial se desarrollaban las competencias atléticas.

En el Apéndice II “Fantasma y literatura moderna. Klossowski o los cuerpos-lenguaje”, Gilles Deleuze destaca el paralelismo entre cuerpo-lenguaje como característica que define toda la obra y la distribución entre la operación del razonamiento mediante el lenguaje y la pantomima a través del cuerpo. Si los cuerpos hablan es porque las palabras son imitaciones de los gestos, según Deleuze. Asegurar la pérdida de la identidad, enfatiza, es disolver el yo, es la finalidad a la que tiende el “espléndido trofeo que los personajes de Klossowski traen a la vuelta de un viaje al borde de la locura” (Deleuze, 2005, p.201). Dios ha muerto adquiere un nuevo significado que se precisa en las páginas finales de *Tan funesto deseo* a través de la equivalencia entre jugar y disimularse.

Desde sus intereses por la literatura, la filosofía y la teología (entendida como la ciencia de las entidades no existentes) plantea una profunda reflexión sobre el cuerpo y el deseo. De ahí que los análisis foucaultianos apunten al juego de los dobles, de la vista y del lenguaje, en síntesis, al juego como problema filosófico en tanto puede ser objeto de la meditación filosófica e instrumento para la pérdida de la identidad personal y disolución del yo, enfatiza Deleuze. La carta de Foucault enviada a Pierre Klossowski sobre la publicación de *La moneda viviente* (invierno de 1970) sintetiza este breve escrito con la metáfora del triángulo que nos hacía falta pensar: deseo, valor y simulacro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Artières, Ph. (2004). *Michel Foucault, la littérature et les arts*. Paris: Kimé.
- Bachelard, G. (1985). *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación y el movimiento*. México: fondo de cultura económica.
- Banfi, A. (1991). *Filosofía y literatura*. Madrid, España: Tecnos.
- Bataille, G. (1979). *Sobre Nietzsche* (2ª ed.). Madrid, España: Taurus.
- Bellour, R. (1973). *El libro de los otros*. Barcelona: Anagrama.
- Blanchot, M. (1976). *La risa de los dioses*. Madrid: Taurus.
- Davidson, A., & Gros, F. (2011). *Foucault, Wittgenstein: de posibles rencontres*. Paris: Kimé.
- Dávila, J. (1999). *Literatura y conocimiento* (1ª ed.). Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes.

Michel Foucault, lector de Kant

Numas Armando Gil Olivera
Universidad del Atlántico

“De todos los que en mi generación han realizado el diagnóstico de nuestra época, Foucault es el que ha definido mejor el espíritu del tiempo...”
Jürgen Habermas.

El siglo XVIII lo verbalizó el profesor I. Kant con su *¡Sapere aude!* Nietzsche lo grabó en el siglo XIX con la afirmación “toda gran verdad necesita ser criticada, no idolatrada”. Marx, por su parte, se reafirmó con su “hemos de liberarnos hasta de las propias cadenas que nos han liberado”. ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración.

¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN?

Es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad –responde I. Kant– entendida aquí minoría de edad, como la incapacidad del hombre de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro.

Ilustración contiene en sí misma un haz de conceptos. Además de significar el acto de iluminar la realidad por medio de la razón y la consiguiente indicación de orientaciones eficaces para diversos aspectos teóricos y prácticas de la vida. *Aufklärung* implica la exhortación a oponerse a los residuos oscurantistas de una mentalidad aferrada a los valores del pasado.

186

- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido* (trad. de Miguel Morey). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Florián, V. (1995). *Bataille y la voluntad de transgresión*. Bogotá: TEA, Fundación Auxológica, Universidad Nacional de Colombia.
- Foucault, M. (1973). *Raymond Roussel*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (1984). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (trad. Elsa Cecilia Frost). Barcelona: Planeta-De Agostini, S.A.
- Foucault, M. (1996). *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Volumen III. Barcelona: Paidós.
- García Ponce, J. (1975). *Teología y pornografía. P. Klossowski en su obra: una descripción*. México: Ediciones Era.
- Hadot, P. (2004). *Le voile d'Isis*. Paris: Gallimard.
- Hadot, P. (2010). *Wittgenstein et le limites du langage*. Paris: Vrin.
- Hollier, D. (1993). *Les dépossédés* (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre). Paris: Minuit.
- Hollier, D. (1973). *Panorama des sciences humaines*. France: Gallimard.
- Joly, H. (1988). La philosophie comme métaphore, Université de Grenoble, Recherches sur la philosophie et le langage. *Cahier*, 9.
- Klossowski, P. (1970). *Sade mi prójimo. Precedido por el filósofo malvado*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Klossowski, P. (1976). *Roberta esta noche*. México: Ediciones Era.
- Klossowski, P., (1990). *El baño de Diana*. Madrid: Tecnos.
- Klossowski, P. (1980). *Tan funesto deseo*. Madrid: Taurus.
- Klossowski, P. (1986). *Nietzsche y el círculo vicioso*. La Plata, Argentina: Terramar Ediciones.
- Klossowski, P. (1998). *La moneda viviente*. Córdoba, Argentina: Alción Editora.
- Klossowski, P. (2008). *El Baphomet*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Klossowski, P. (2006). *Orígenes culturales y míticos de cierto comportamiento de las damas romanas*. Madrid: Arena Libros.
- Levinas, E. (2000). *Sobre Maurice Blanchot*. Madrid: Trotta.
- Macherey, P. (2003). *¿En qué piensa la literatura?* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Siglo del Hombre, Embajada de Francia.
- Sollers, P. (1968). *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris: Seuil.
- Vernant, J. (1979). *Religions, histoires, raisons*. Paris: Franois Maspero.

Cómo citar este capítulo:

Florián V. (2018). Aproximaciones: filosofía y literatura. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 177-186). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

De ahí la polémica contra el conservadurismo, la defensa de las libertades de pensamiento, la palabra e imprenta, el animar a la crítica, a la tolerancia, a la liberación de los prejuicios. Además, los descubrimientos realizados por la física del siglo XVIII, refuerzan las interpretaciones mecanicistas de la naturaleza, a tenor de las cuales sería posible explicar todos los fenómenos naturales por medio de causas estructurales y eficientes.

Estos progresos refuerzan la confianza en la razón natural y la colocación del hombre y de su actividad, en un ambiente natural.

En el ilustrado siglo XVIII, el hombre deja de ser visto como un ser con un componente espiritual y trascendente, elevado por encima de la naturaleza y pasa a ser considerado como un organismo obligado a interactuar en el interior de un ambiente natural.

PEREZA Y COBARDÍA

188

La Ilustración consiste en rebasar la minoría de edad de la razón. De esta minoría solo se sale cuando el hombre se aventura a servirse automáticamente de su propio entendimiento, dejando a un lado la dirección de toda autoridad o tutela. Y para esto se necesita de una cierta audacia, *¡Sapere aude!* No asumir esta decisión significa culpabilidad, ya que la mayoría de los hombres “permanecen con gusto”, bajo la conducción ajena “a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía”. Ha llegado la hora de dejar de ser “reses domesticadas” para correr el riesgo de movernos con libertad fuera de los caminos impuestos, aunque cómodos, de una razón domesticada. Kant, resume todo en una sola expresión: pensar por sí mismo¹.

En efecto, todo el quehacer de Kant, está en profundo acorde con su tiempo, aunque sea el acorde del genio que acaba imponiendo una nueva melodía que se resume en el ejercicio crítico de la razón y en un esfuerzo gigantesco por plantear y reglamentar ese ejercicio crítico.

La razón que trabaja Kant, no es la razón discursiva o lógica de algunas tradiciones aristotélicas, ni tampoco la razón-continente de los raciona-

¹ Ver para más argumentos Kaut, I ¿Qué es la ilustración? Edición Tecnos. Madrid, 1999.

lismos innatistas; es una razón-facultad dinámica de principios; una razón legalizante desde sí misma de los procesos de adquisición y objetivación; una razón que, si bien está constreñida por unos límites, conlleva dentro de ellos un proceso teológico progresivo. La razón es, fundamentalmente, una fuerza, una energía, pero también hay que reglamentar metodológicamente esos cauces. Criticismo, “libertad científica” de pensar, estricta atencencia al método, pueden ser los caracteres que definan la razón kantiana y su trascendentalismo.

En ningún filósofo ilustrado se había hecho cargo de sí misma la razón, con tanta profundidad y rigor, ni se habían distinguido tampoco con tanta precisión los ámbitos teóricos y prácticos de efectivo ejercicio, como lo hace Kant.

LO CLÁSICO SIEMPRE PRESENTE

Michel Foucault, ese animal curioso e intuitivo, retoma el llamado, la alerta de Kant, a finales del siglo XX, para recuperar lo clásico y actualizarlo a la luz del presente. Es el partir del preguntar al siglo XVIII, asimilándolo críticamente para luego interrogar nuevamente el presente, diagnosticarlo y definirlo.

189

Cuando en 1784, Kant pregunta *¿Was ist Aufklärung?*, quiere decir: ¿Qué ocurre en este momento? ¿Qué nos sucede? ¿Qué es este mundo, este periodo, este momento preciso en que vivimos?... ¿Quiénes somos nosotros en este momento preciso de la historia? Este interrogante nos analiza a la vez a nosotros y a nuestra situación presente. (Foucault, 1982, p.307, traducción mía)

Michel Foucault ha localizado en Kant y en su interrogación por la *Aufklärung*, el umbral de este nuevo modo de entender el trabajo filosófico. Hasta entonces los filósofos habían cuestionado al presente poniéndolo en relación con algo exterior. Era el tema de la filosofía antigua y medieval. En esta actualidad que transcurre y muda constantemente, ¿qué es lo eterno?, ¿qué es lo inmutable?

Era también el asunto de la filosofía moderna entre los siglos XVII y XVIII: ¿de qué modo se relacionan los autores antiguos y sus doctrinas con el presente, esto es, con los autores modernos? ¿Se establece una relación de complementariedad o de superioridad de los segundos sobre los primeros? En el caso de Kant y de su pregunta por la Ilustración, se interroga a la actualidad por sí misma, no de un modo horizontal, sino de una manera sagital. La cuestión es como una flecha lanzada al corazón del presente –como dice Habermas. Una búsqueda de su singularidad en tanto que acontecimiento: ¿Qué es lo que somos precisamente en este momento histórico? ¿Qué campo de evidencia componen el horizonte actual del pensamiento y de la acción? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad? Es decir, ¿qué clase de racionalidad nos hace aceptar un orden de cosas como evidente?

ONTOLOGÍA DE LA ACTUALIDAD

La crítica que hace Foucault no pregunta por las condiciones del conocimiento verdadero, sino, más bien, por los rasgos propios de las sociedades contemporáneas occidentales: ¿Qué tipo de racionalidad caracteriza la organización política, económica y cultural de sociedades como las nuestras? ¿Cómo ha sido posible esta racionalidad? ¿Cuáles son sus costos y sus peligros para la humanidad? Es lo que Foucault ha llamado Ontología de la actualidad, que brilló con luz propia en pensadores como Hegel y sus seguidores de Derecha o de Izquierda, Feuerbach, Marx, Max Weber, Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y la propia preocupación investigativa de Foucault. La crítica del pensador francés no se identifica con una falsación, sino que pone al descubierto las condiciones que hacen aceptables las creencias y valores sobre los que nos movemos. Estos dejan de parecer incondicionados, obvios, al hacerse manifiestos los límites restrictivos y contingentes dentro de los cuales pueden funcionar.

Estos límites descubiertos por Foucault, no son condiciones trascendentes –como las intuiciones puras del espacio y el tiempo o las categorías de entendimiento– como plantea Kant en *La Crítica de la Razón Pura*. No se trata de estructuras universales que la razón no pueda sobrepasar sin caer en el dogmatismo y perder su autonomía. Los límites, las condiciones

de posibilidad de nuestras evidencias -valores, normas, creencias-, son siempre singulares, contingentes. Foucault hablará de un *a priori* histórico y de Ontología Histórica, nunca trascendentes y universales².

La crítica establece unos límites que no son fundamentos trascendentes, pero tampoco son el resultado de un proceso teleológicamente orientado.

El profesor Foucault logró alcanzar el objetivo que se había propuesto en su lección inaugural del Colegio de Francia, a saber: introducir en la raíz misma del pensamiento al azar, lo discontinuo y la materialidad, tratase de la práctica de una razón impura, de un vuelo de grandes cuestiones kantianas. (Bernauer, 1999, p.265).

En resumen, los análisis de Foucault desnaturalizan o historicizan las grandes preguntas de Kant sobre el saber. Si Kant pregunta ¿qué puedo saber?, Foucault la ontologiza preguntando ¿cómo se produjeron mis preguntas?, ¿qué ha determinado el camino que sigue mi conocimiento?

No “¿qué debo hacer? como dice Kant, sino ¿qué es lo que sitúo, dónde estoy para aprender lo real?”, “¿cómo las exclusiones operaron de manera que definen para mí la esfera de la obligación?”. No “¿qué puedo esperar?”, sino “¿en qué luchas estoy envuelto?”, “¿qué define los parámetros de mis aspiraciones?”. La intención de Foucault al transformar estas preguntas es liberar al pensamiento de las estructuras formales para situarlo en un campo histórico en el cual el pensamiento enfrentará “lo singular, lo contingente y lo arbitrario que obran en lo que se presenta como universal, necesario y obligatorio”. (ibid. p.266).

El pensamiento singular de Foucault, ese fuego no extinguido sigue suscitando nuevas hogueras de pensamiento. Acatar y seguir el pensamiento trazado por Foucault es renunciar a muchas certidumbres y seguridades. No existe en ese pensamiento garantía trascendental de la racionalidad.

² Ver: Vázquez, F. *La historia como crítica de la razón*. Francisco Vázquez. Ed. Montesinos. Barcelona, 1995.

La palabra humana no es precedida, llamada ni respaldada por una garantía exterior. No viene a alojarse en el progreso continuo de una razón universal, no tiene aval de un Dios, una naturaleza o una esencia humana. El pensamiento está siempre cercado por una especie de noche sin lucero; lo rodea un precipicio. Pero con una energía desbordante que nos hace recordar a la reacción del personaje Alioschka de Fedor Dostoievski, en *Los hermanos Karamazov*, cuando se encuentra con la chocante y humillante visión del cadáver en descomposición del Starets Zosima...su alma, que desborda de alegría, necesita espacio y libertad...Alioschka, inmóvil, en actitud meditativa, contempla todo cuanto se extiende a su alrededor. Y de pronto cae en tierra, como herido por un rayo.

No se sabe por qué se abraza la tierra, no comprende de dónde le viene esa irresistible necesidad de abrazarla y de besarla, pero lo cierto es que la besa una y otra vez, sollozando, inundándola con sus lágrimas. En su éxtasis de entusiasmo, se jura a sí mismo amarla siempre, por toda la eternidad (Dostoievski, 1968, p.227).

192 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernauer, J. (1999). Más allá de la vida y de la muerte, Foucault y la ética después de Auschwitz. En: AA. VV. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Dostoievski, F. (1968). *Los hermanos Karamazov*. Barcelona: Editorial Burguesa.
- Foucault, M. (1982). Deux essais sur le sujet et le pouvoir. En: H. Dreyfus, et P. Rabinow, Michel Foucault: *un parcours philosophique* (pp.297-321). Paris: Gallimard.
- Habermas, J. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Kant, I. (1999). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Edición Tecnos.
- Vásquez, F. (1995). *Foucault. La historia como crítica de la razón*. Barcelona: Montesinos.

Cómo citar este capítulo:

Gil Olivera N. A. (2018). Michel Foucault, lector de Kant. En L. M. Lozano Suárez, y A. Rodríguez Manzano, (Comps.), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (págs. 187-192). Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

Índice Onomástico

Dispositivo: 8, 14, 30, 43, 49, 50, 67, 70, 71, 77, 106, 135, 144, 145, 158, 159, 160, 168

Dispositivos: 8, 52, 64, 65, 85, 89, 98, 134, 142, 146, 148, 159

Escritura: 9, 10, 36, 47, 92, 129, 131, 135, 152, 153, 164, 171, 174, 180

Escritura-filmica: 154

Escritural: 165, 173

Exclusión: 12, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 24, 85, 107, 114, 156

Inclusión/Exclusión: 131

Experiencia: 17, 18, 19, 27, 29, 31, 32, 33, 40, 54, 65, 66, 73, 92, 95, 97, 98, 100, 103, 104, 105, 106, 108, 113, 124, 154, 155, 156, 157, 177, 179, 180

Experiencial: 9

Experiencias: 3, 17, 31, 32, 33, 122, 144

Gubernamentalidad: 3, 8, 10, 43, 44, 45, 47, 48, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 64, 111, 134, 135

Normalización: 9, 10, 21, 60, 67, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92

Poder: 4, 8, 9, 10, 14, 19, 20, 21, 27, 28, 33, 36, 40, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 73, 81, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 96, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 108, 113, 114, 119, 121, 122, 123, 133, 134, 137, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 154, 158, 159, 160, 168, 178, 183

Contra-poderes: 51

Biopoder: 44, 53, 58, 67, 144, 146

Poder/Saber: 28, 65, 148

Poderes: 60, 70, 106, 120, 139, 144, 156

Política: 8, 12, 14, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 53, 54, 55, 60, 69, 80, 85, 86, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 122, 123, 128, 132, 135, 136, 137, 146, 190

Económico-políticas: 139

Biopolítica: 14, 44, 45, 50, 55, 57, 58, 64, 68, 111, 144

Geopolítica: 139

Micropolíticas: 49

Políticas: 48, 50, 55, 68, 69, 82, 83, 96, 99, 142, 156

Pre-políticas: 108

Saber: 8, 10, 15, 19, 21, 24, 31, 35, 38, 40, 46, 50, 53, 59, 60, 61, 65, 66, 71, 73, 88, 91, 92, 93, 95, 101, 102, 103, 112, 113, 118, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 142, 143, 144, 146, 148, 149, 154, 155, 159, 160, 168, 169, 172, 174, 184, 191

Contra-saber: 61

Discursiva-saber: 155

Saberes: 8, 46, 47, 50, 52, 59, 60, 61, 87, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 144, 156

Subjetivación: 3, 27, 29, 31, 35, 36, 44, 49, 53, 56, 67, 124, 136, 160

De-subjetivación: 27, 29, 31, 32, 34, 35, 36, 40

Subjetividad: 8, 10, 12, 29, 30, 31, 34, 38, 40, 47, 63, 65, 72, 73, 90, 101, 103, 121, 124, 152, 155, 160, 178, 183

Subjetividades: 97

Verdad: 10, 16, 17, 18, 20, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 60, 67, 82, 90, 92, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 122, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 160, 163, 169, 170, 178, 179, 184, 187

Verdades: 34, 39, 121, 160, 166, 174

Verdadero, a(s): 21, 31, 33, 49, 51, 59, 60, 88, 98, 101, 102, 103, 113, 133, 135, 136, 152, 153, 160, 190