

A Esther mi madre, con amor infinito

A Gabriela Avila, con cariño

Quiero expresar mi principal agradecimiento a mi madre, por su estímulo y apoyo incondicional, por tener paciencia, comprensión y, sobre todo, un consejo ante las dificultades de seguir, a ella le corresponde el que yo pudiera continuar este camino emprendido; por supuesto a mi familia, Sandy, José, Hilda y Rebeca; por supuesto expreso mi gratitud y reconocimiento al asesor de esta tesina, el Dr. Otto Fernandez Reyes, quien con sus críticas, guió y enriqueció los argumentos centrales de este trabajo, por la paciencia y el impulso de desarrollar ampliamente este trabajo; a todos ustedes mi gratitud.

¿Cómo es posible que los profundos desarreglos del mundo acaben revitalizándonos en vez de procurarnos el hastío, el cansancio de un vivir reflejado conscientemente, ya en la filosofía, ya en el arte, nos indica que no tenemos arreglos, que nuestros males como el dolor, la muerte, el odio, la infidelidad, la amistad engañada, las guerras, son males reales que nunca jamás lograremos doblegar a nuestro antojo? ¿Cómo lo feo y lo disarmónico de la vida no puede acabar con nuestra voluntad de vivir? ¿Cómo es que nuestro contacto publicitario-informativo al que estamos sometidos a diario, la actualidad omnipresente del mal, no acaba siendo un perfecto antídoto contra la vida? ¿Por qué, pues, amamos tan generosamente la vida?

Julio Quesada

**LA TEORIA CRÍTICA DE MICHEL FOUCAULT  
HISTORIA, PODER Y SUBJETIVIDAD**

<i>A modo de</i> Introducción.....	1
<b>CAPITULO 1. HISTORIA Y SABER.....</b>	<b>5</b>
1.1. LA ARQUEOLOGIA: OTRO MODO DE ESCRIBIR HISTORIA.....	7
1.1.1. LA HISTORIA COMO DISCURSO: EL METODO.....	15
1.1.2. LA <i>EPISTEME</i> SEGÚN FOUCAULT.....	20
1.1.3. ¿LA MUERTE DEL HOMBRE O DEL SUJETO?.....	24
1.2. LOS DISCURSOS ALREDEDOR DEL HOMBRE.....	27
1.2.1. LA CLINICA Y EL SABER MÉDICO.....	27
1.2.2. LA LOCURA Y EL SABER PSQUIATRICO.....	31
<i>Notas</i> .....	36
<b>CAPITULO 2. PODER Y GOBIERNO.....</b>	<b>39</b>
2.1. LA GENEALOGIA: ¿UNA TEORIA DEL PODER?.....	42
2.1.1. LA CRÍTICA JÜRGEN HABERMAS.....	42
2.1.2. LA CRÍTICA DE ALAIN TOURAINE.....	47
2.1.3. LA CRÍTICA DE ARATO Y COHEN.....	53
2.2. LA GUBERNAMENTALIDAD Y EL ARTE DE GOBERNAR.....	59
2.2.1. LA ECONOMIA DEL PODER COMO TEORIA POLÍTICA MARXISTA.....	60
<i>Notas</i> .....	64
<b>CAPITULO 3. LA CRÍTICA DE MICHEL FOUCAULT AL SUJETO</b>	
3.1. LA MODERNIDAD, SU APOLOGIA Y SUS CRITICOS.....	68
3.1.1. LA MODERNIDAD COMO CRISIS NORMATIVA DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA.....	68
3.1.2. EL MICHEL FOUCAULT POSMODERNO.....	73
3.1.3. SUBJETIVIDAD Y VERDAD.....	78
<i>Notas</i> .....	84
<b>4. CONCLUSION.....</b>	<b>86</b>
<b>5. BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>90</b>

## *A modo de introducción*

Desde un punto de vista general, Foucault se mueve en tres principales coordenadas filosóficas: la fenomenología, la llamada «escuela de la sospecha» (constituida por el triángulo Marx-Nietzsche-Freud), el pensamiento de Bachelard (mediado por la relación con Georges Canguilhem) y el estructuralismo. En este sentido, debemos atender que Foucault fue *crítico* de la fenomenología de Husserl, por la cual se pensaba en el sentido, las significaciones inmanentes a lo vivido, en la relación que podía haber entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las cuales tal existencia individual aparece. Mientras que fue también *crítico* de los *sistemas* de pensamiento positivistas, que veían un progreso irremediable en el conocimiento científico. Tenemos presente que Foucault hace en sus obras, tanto las llamadas *Arqueológicas* como las *Genealógicas*, una suerte de *diagnostico de nuestro presente*. Y como objetivo fundamental e inquietud de esta pequeña investigación, deseamos conocer de qué modo presento ese diagnostico.

Aunque pareciera pretensión mía abarcar toda la producción intelectual de Michel Foucault, presentando esta tesina como “*La teoría crítica*”, como síntesis de la multiplicidad de discursos que pronuncia Michel Foucault, dejando algunos de ellos sin habla, la intención que la mueve es totalmente otra. De manera general, el trabajo de una biografía intelectual es inacabado. En primer lugar quiero expresar el por qué hablar de Michel Foucault, aun cuando ya se ha escrito y dicho tantas cosas sobre él. Aunque he desarrollado cierta afinidad por la obra Michel Foucault, y a pesar de ser catalogado como filósofo, su pensamiento nos guía por otros caminos, muy diferentes para la sociología. Foucault no escribe estrictamente un discurso sociológico, a la manera de los clásicos como Emile Durkheim y Max Weber. Foucault es un intelectual poco conocido para la sociología; si acaso algunas referencias marginales entran en ese discurso de la sociología. Sin entrar en más detalles, lo importante de su pensamiento es la provocación, siempre presente, a pensar lo diferente, a ver bajo otros ojos lo que siempre se había visto con una sola mirada.

Aunque ha sido definido junto a los posestructuralistas o posmodernos como Lacan, Deleuze o Lyotard, Foucault representa para la sociología una crítica totalmente radical sobre sí misma. Si se piensa la sociología como ciencia, es decir, como producto de un saber y un discurso en el que se manifiesta la preocupación por desarrollar un

poder sobre la vida de las sociedades, principalmente sobre las poblaciones, su condiciones en la historia, sobre la cultura y sobre la transformaciones y mutaciones. De esto modo es como Foucault nos mostrara un intento para reflexionar sobre la sociología como saber, como discursos y como práctica.

La relevancia de Foucault no consiste creo yo en atribuirle nociones o ideas sobre lo que es o lo que fue. Más allá de estas ideas y de una lectura superficial encontramos verdaderamente una *caja de herramientas*. Una escritura muy peculiar. Pero ¿de dónde viene ese modo tan peculiar de escribir? No he visto otra escritura más que en algunos literatos franceses, como Klossowski, Bataille, Artaud. Esa manera tan característica de la literatura francesa y de algunos filósofos, un modo de narrar y escribir viene de una tradición que Foucault no se percató. Foucault como francés le caracteriza su prosa y un pensamiento transformador. Por ello lo leo con el gusto de tener ante mí una narración histórica del pensamiento occidental. Por otra parte, la leo con la intención de hacer cambiar ese pensamiento, apropiándome de algo más que palabras, discursos; su lectura es una experiencia con, y desde, el pensamiento. Nuestro pensamiento nunca es inocente (Cioran). Con ello vemos que el pensamiento tiene como rasgo particular una cercanía con una *política*, con una tecnología, o con un procedimiento en el sentido de examinar nuestro conocimiento, y como consecuencia nuestra acción. Cuando examinamos alguna obra o libro, no tenemos muy clara la idea de que el resultado nos conducirá a algo más que un plus de conocimiento: una estrategia contra las fuerzas que actúan a nuestro alrededor. Sin que por ello Foucault nos exija alguna ley o manera de leerla. En el prólogo de la edición en español de *Historia de la locura*, manifiesta su idea sobre una ley que se le impone al libro, a la escritura, aquella por la que algunos tendrán que atenerse si desean leerla.

Cuando decidimos leerla pensamos que resultaría fácil y accesible. Y de hecho, se la puede leer, como una historia contada o relatada. Por ello la impresión que tenemos de ella es la misma que nos expone Foucault: todos sus libros son ficciones. Por momentos parece que son eso, pero cuando entramos en contacto con ellos, específicamente aquellos en lo que nos hablan sobre la historia, pareciera que de nuestros ojos cae un velo y vemos lo que en realidad son: investigaciones históricas.

Me atengo a sus libros porque no encuentra más que en ellos un modo de conocernos a nosotros, desde lo que hoy somos, del lugar donde nos encontramos. Esto

es lo que en verdad nos transmite al momento de emprender cualquier lectura de Foucault. Pero no solo es un nuevo modo, sino que motiva a tomar en serio sus sentencias, cuando dice que debemos tomar sus libros como *cajas de herramientas*. Partiendo de que sus libros, los que fueron escritos y los que fueron grabados, nos indiquen el camino sin gobernar nuestras decisiones, Foucault siempre tuvo presente la idea de goberarnos no por medio de otros sino a través de nuestra experiencia como sujetos.

### **Objetivos y preguntas.**

El objetivo de esta tesina tiene presente lo imposible de la idea de contemplar en todas sus dimensiones la obra de Foucault. No pretendo interpretarla, sino ir descubriendo los momentos importantes, claves, para resaltar la tesis central: *La crítica de Foucault es una crítica a la razón histórica y, al mismo tiempo, una crítica a la razón política*. Bajo esta hipótesis deseo interrogar dos cuestiones que están en el centro de las problemáticas que enfrentó Foucault: *La razón en su a) dimensión historia y en b) su dimensión política*.

Por tanto, las preguntas en las que se circunscribe este pequeño trabajo están centradas, en primer lugar, en saber de qué modo Foucault nos presenta esta nueva forma de escribir la Historia; bajo qué términos se aleja de la concepción marxista de la Historia; cuáles son los puentes que traza hasta llegar a su crítica al poder moderno; y por último qué papel juega el sujeto en esa historia. Como se verá, la mirada está dirigida sobre una posible *crítica*, que al final desemboca en dos caminos aparentemente opuestos: una *crítica a la historia* y una *crítica al poder*. Pongamos de relieve que tal *crítica* nos guía por un camino a pensar sobre la modernidad y sus consecuencias para concebir la historia presente del sujeto.

Por último diremos que, a pesar de no ser un autor que se haya interrogado sobre cuestiones sociológicas particulares, representa un nuevo modo de hacernos más sensibles en diversos temas sobre nuestro presente. Sobre la subjetividad, el poder como una malla o red, la historia sin sujeto. Incluso más allá de esto, sus libros nos invitan a reflexionar sobre la posibilidad de transformar nuestras experiencias que nos han sido transmitidas. Y ello nos impone a determinar y afirmar —en tanto que reconozcamos su discurso de modo imperativo como una táctica eficaz para orientarnos dentro de los

campos de fuerzas en que estamos inscritos—, nuestra situación actual como objetos y sujetos de conocimiento.

**CAPITULO 1**  
**HISTORIA Y SABER**  
**LA CRÍTICA ARQUEOLÓGICA A LA HISTORIA.**

*Introducción*

Este primer capítulo trata de responder a una pregunta central, conectada con una problemática más fundamental que se ha venido desarrollado respecto a la historia y al sujeto dentro del marxismo: la noción de la historia. La pregunta consiste en saber de qué modo Foucault escribe la Historia del pensamiento occidental, entrando, desde luego, en un discurso posmoderno y poniendo en cuestión la nociones marxistas de la historia.

Antes de entrar de lleno a esta interrogante, deseo indicar a grosso modo algunas cuestiones sobre la dificultad de Foucault, que estriba, entre otros aspectos, en su lenguaje. Sobre esta cuestión ya lo ha indicado Merquior en *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, al decirnos que el punto de partida de Foucault parece estar vinculado con un sutil cambio en la suerte de la *literofilosofía*. Un modo de filosofar que se registra desde Bergson, hasta Sartre. Según Merquior, ese modo define, en sus características esenciales, la manera ensayística y literaria de hacer o practicar filosofía al estilo francés. Debemos tener presente que el pensamiento y lenguaje de Foucault tiene algo de ensayístico. En tanto que su modo de escribir es <<sugestivo y brillante, en los límites del exhibicionismo verbal, pero a menudo oscuro y retorcido, en los límites de lo incomprendible>><sup>1</sup>. Estas y otras dificultades se presentan al momento de encarar el lenguaje foucaultiano. Que no obstante se encuentra dentro de los límites de una prosa, casi rayando en forma de literatura. Puede parecer que su lenguaje se vuelve un tanto críptico, caminando por laberintos verbales, llevándonos a un aparente (des)orden en el discurso. Al margen de esta anotación nos quedaremos para interrogar al pensamiento de Foucault desde diversas dimensiones problemáticas de la historia y sus consecuencias para la modernidad.

He elegido para este capítulo en su primera parte, dos lecturas importantes. Ellas son, *Las palabras y las cosas* y *La Arqueología del Saber*, en donde primeramente se observa una *Arqueología* de las ciencias, del saber y del hombre. Estas dos importantes

obras, irán definiendo un método para analizar el saber. Un método que implica pensar la modernidad. (Modernidad que ha quedado definida por Hegel, Marx y Nietzsche. Henri Lefebvre así lo refiere: *el mundo moderno es hegeliano, marxista y nietzscheano*; tres grandes pensadores de la historia y de la filosofía). Los análisis de Foucault sobre el saber y los discursos, propios de la etapa *Arqueológica*, nos permitirán desplazarnos del análisis de la *episteme* del hombre como sujeto y objeto de conocimiento, a la posibilidad de analizar otros discursos dentro de la misma línea *arqueológica*; indicando otros modos de referirnos al hombre<sup>2</sup>.

Habiendo dicho lo anterior, me limitare a describir como punto de partida su *Arqueología*, haciendo una caracterización de la misma y de su relación con la modernidad. Ingresando con ello a un camino que ira complicandose, desde la producción discursiva del saber, hasta la historia de los encierros, de los manicomios, la clínica y la prisión (como instituciones de *exclusión*). En el segundo apartado de este capítulo, trataremos de dar mayor comprensión al análisis de los discursos a través de la lectura de *La historia de la Locura, Nacimiento de la Locura y Nacimiento de la prisión*; esta ultima ligada fuertemente a la época de la *Genealógica* del poder.

Se verá entonces que el pensamiento foucaultiano tiene un desarrollo complejo: la problemática inicial sobre las condiciones de posibilidad de los saberes modernos, adquiere mayor complejidad al ir descubriendo en las instituciones de *exclusión*, prácticas discursivas y sociales, que tiene que ver con un poder que *traspasa* cuerpos, sujetos, asentándose en todo el cuerpo social. Algunos son lugares concretos, y en ellos se forman técnicas y estrategias, para normalizar cuerpos, para vigilar y disciplinar. Es un poder que se ejerce, más que se posee. La cuestión del saber y su construcción histórica, entrà en contacto con toda esta gama de problemas. Por ello decimos que la escisión entre una etapa *Arqueológica del saber* y otra *Genealogía del poder*, en la obra de Foucault no es esencial, ni representa una discontinuidad dentro de su trabajo. Pues como lo indica Morey<sup>3</sup>, la una nos *describe*, mientras que la otra *explica*. Al grado de que se alcanza, con su *Genealogía* del poder, a contemplar las problemáticas ligadas a los discursos y saberes en la historia, quedando tal división cronológica relativizada.

Antes de proceder a la descripción de la arqueología, indicare mediante una tesis el propósito de este primer punto:

**Tesis 1.- La crítica arqueológica de Foucault es una crítica a la modernidad, es decir, una crítica a la razón encarnada en la historia, descubriendo por ello una producción de saberes y discursos institucionalizados en espacios de exclusión.**

### **1.1. La Arqueología: otro modo de escribir la historia.**

El análisis de la *Arqueología* foucaultiana nos llevará a emprender un estudio de las consecuencias que tuvo para entender la modernidad y la Historia. Consecuencias que están ligadas a una noción marxista de la historia. Esto significará entrar en un dialogo con el discurso marxista, por cuanto nos presenta un modo de aproximarnos a nuestra modernidad, dominada ciertamente por un modelo unificado alrededor del capitalismo. En este dialogo aparece una figura sin precedentes dentro del marxismo occidental: Louis Althusser. Tan importante intelectual francés, quien fue el que mantuvo contacto con Michel Foucault durante su corto periodo en el P. C. F., allá por los años 50.

Quisiéramos intentar aquí otro camino por el cual podamos ver otra relación entre Althusser, el marxismo y Foucault, desde la posición que adopta éste último respecto a la historia. Dicha relación, como se verá, gira ciertamente entorno a una noción de la historia. Creemos que Foucault cuando escribe su historia del pensamiento occidental, tiene presente la obra de Marx, a través de su maestro Althusser. En *Las palabras y las cosas*, Foucault declara que el “*marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua*”. Indicando con ello que no puede respirar en otro horizonte ni pensamiento distinto al de occidente. El marxismo mantiene una relación con el pensamiento occidental (el *logos*) y sin el cual no puede dar razón de sus análisis.

Siguiendo una línea muy diferente de Althusser, Michel Foucault trazó su complejo pensamiento alrededor de diversos discursos modernos. Dichos discursos han sido definidos por Habermas como movimientos filosóficos (en el *Pensamiento postmetafísico* indica que hay un desplazamiento de la modernidad tratándose de un *pensamiento postmetafísico*, un *giro lingüístico*, un *lugar situado de la razón* y un *reversión de la praxis sobre la teoría*<sup>4</sup>). Habermas los identifica como: *filosofía analítica*, *la fenomenología*, *el marxismo occidental* y *el estructuralismo*. Los últimos son el antecedente del pensamiento de Foucault. Y por tanto, dan cuenta de un campo filosófico (intelectual) en el que se inscriben los cuestionamientos sobre la modernidad.

Uno de ellos es la producción discursiva de Foucault, que va en el sentido de interrogar la modernidad desde su largo camino a través de la historia del pensamiento occidental. El valor de su crítica es importante en tanto nos marca otra línea o camino *crítico*. Más allá de esta crítica a la modernidad, se encuentra la problematización de temas incuestionables para la sociología y la filosofía: la historia, el poder y el sujeto. Alrededor de estos se desarrolla el pensamiento de Foucault. Y con ellos pretendo evaluar su crítica, entrando en un debate con las posiciones marxistas respecto a los mismos. En este sentido serán útiles las críticas de Habermas, Poulantzas, Arato y Cohen, McCarthy, para evaluar en su justa medida los aportes de Foucault al pensamiento crítico.

Comencemos pues, resumiendo la vida intelectual de Foucault. *A grosso modo* lo relevante dentro de ella, y lo significativo, es que estuvo influido fuertemente por el pensamiento de Hegel, Heidegger y Husserl. Foucault creció en la ciudad de Poitiers en 1926, en una familia de clase media. Su padre, un connotado médico lo envió a una escuela católica. Posteriormente estudia filosofía y recibe una agregadura en Psiquiatría. En los años de estudiante se relacionó con el análisis del psiquiatra Ludwig Biswanger, redactando una introducción para la obra de aquel psiquiatra de casi cincuenta páginas. En sus primeros años como estudiante, ya contaba con una lectura de Hegel, leída por Jean Hyppolite. Éste último, en 1947 tradujo la *Fenomenología del Espíritu* y fue también su principal mentor cuando intentó Foucault ingresar a la Escuela Normal Superior. En esos momentos, en la Francia de las décadas de 20 y 30's (mucho antes de que naciera Foucault), se encontraban dos *Filosofías* dominantes en la intelectualidad francesa: la filosofía de Hegel y la de Husserl, sin olvidar a Heidegger. Jean Hyppolite, de quien hablamos antes, fue el primer profesor que tuvo Foucault. Y junto a Alexandre Kojève, estudioso de Hegel, impartían cursos y cátedras sobre la filosofía hegeliana. Entre ambos filósofos, los estudiantes, entre ellos Foucault, habían crecido en un ambiente intelectual impregnado del sistema filosófico hegeliano. Mucho de ello fue para Foucault un motivo para analizar y escribir una historia del pensamiento, de la cual intento realizar una crítica de la Modernidad, dando carácter propio a su trabajo intelectual.

En ese sentido, en el desarrollo y madurez del trabajo foucaultiano, hay momentos relevantes que se puedan señalar. Y por tanto en ellos se muestra a un Foucault muy relacionado con el pensamiento del marxismo francés. Los trabajos del

Marxismo en Francia han estado configurados por las grandes personalidades como Sartre, Althusser y Merleau-Ponty. Desde este horizonte, los textos de Marx sobre Hegel (p. e. *los manuscritos del 44, las tesis sobre Feuerbach*) permitieron un horizonte por el cual Foucault desarrollo sus principales aportaciones. Y aunque fueron conocidos tardíamente, dentro de la *filosofía* francesa ya se venía estudiando a Hegel, para pensar el presente. No fue sino con la obra *hegeliana* de Marx, que a Hegel se le comenzó a ver desde otra perspectiva. Durante un tiempo, que no fue poco, al menos dentro de los análisis de Hegel, ya se había perfilado una interpretación de su filosofía. Interpretación que suscitó estudiar lo que representaba para la realidad actual, dominada por la guerra y el comunismo. Además de que el pensamiento marxista pensaba los procesos revolucionarios en cuanto una posible salida al moderno capitalismo.

Bajo ese complejo horizonte, se trasponen un *existencialismo* y *marxismo*, así como un *estructuralismo*. De modo que se ingreso a un debate acalorado por las obras hegelianas de Marx. Debate que consistía al mismo tiempo estudiar al joven Marx, y por tanto al Hegel que había estudiado *economía política*. En efecto, al interior del debate, se encontró la posibilidad de revelar a un “Marx hegeliano”. Un joven que había leído la *filosofía del derecho, la fenomenología del espíritu, la lógica*. Un Marx que pertenecía a los hegelianos de izquierda. Los personajes más ejemplares de estas discusiones son Sartre y Althusser.

Aunque Sartre, nunca estuvo de acuerdo con algunas ideas de Foucault, al final mantuvieron relación política amistosa, fue una amistad con claros tines de compromiso político en la década de 1960. Regresando al tema, en aquel debate que mencionamos, se constituyó la idea por diferenciar al Marx maduro del Marx joven. Algunos que habían entrado a la contienda, habían creído que el Marx joven aun persistía en *El capital*, con sus categorías hegelianas, sobre la determinación, la alienación, etcétera. De hecho, lo que estaba en juego era efectivamente alguna autodefinción de la *dialéctica histórica* marxista. En ese debate ingresa Louis Althusser, un importante intelectual dentro del marxismo estructural francés. El intelectual que escribe *La Filosofía como arma de la Revolución* o *Los aparatos ideológicos del Estado*. El que ha dicho que *la filosofía es ideología*. Y con él se ha llegado a definir un <<marxismo estructuralista>>. El había dicho que la obra de Marx es una *ruptura epistemológica*. Y en estos términos se expresa:

[...] funda una ciencia nueva, es decir, elabora un sistema de conceptos científicos nuevos, allí donde antes sólo reinaba la disposición de nociones ideológicas. Marx funda la ciencia de la historia, allí donde sólo existían filosofías de la historia<sup>5</sup>.

Por este hecho, las obras *hegelianas* de Marx han entrado en una especie de suspenso, de paréntesis, tratando de afirmar que las *Tesis de Feuerbach* han definido una nueva *filosofía*; que no se contenta en interpretar al mundo, sino en *transformarlo*. ¿En ese debate donde entra Foucault? Una pregunta importante, si de lo que se trata, respecto a la obra de Foucault es tomar distancia de Hegel. ¿Qué tanto le resulto difícil a Foucault alejarse de Hegel considerando la interpretación althusseriana de Marx? Ese alejamiento lo indica Foucault en su lección inaugural en *Collège de France*. En ese *alejamiento*, lo que Foucault hace es tomar distancia realizando una escritura diferente de la historia. Una distinta por la que ha transitado el pensamiento occidental y de la que hablaremos en las siguientes paginas. Sin embargo, por ahora debemos saber que si Foucault escribe la historia del pensamiento, no es para formular un sistema trascendental por el que el sujeto fuese el punto de partida. Podemos ver en muchas de sus obras como en la *Arqueología del Saber* y *Las palabras y las cosas* que rechaza totalmente una *antropología originaria*. Es decir una forma en la que se puede estudiar a través del análisis histórico el pensamiento liberado del tema antropológico. Ciertamente para Foucault tanto Levi-Strauss como Althusser influyente y determinaron el modelo metodológico de Foucault. Foucault en deuda con Althusser, declara en su *Arqueología del Saber* de 1969 dicha ruptura de Marx respecto a Hegel<sup>6</sup>. Y esto no es menor por cuanto su anterior obra *Las palabras y las cosas* le había costado una discusión con Althusser, lo que le provocó un distanciamiento intelectual.

A partir de ese debate sobre el pensamiento marxista, fue como se desprendió toda una serie de interpretaciones que Althusser resume en un capítulo dedicado al joven Marx, en su libro *La revolución teórica de Marx*. Se ha visto que tal *ruptura epistemológica* obligo a que muchos, uno de ellos Foucault, vieran en el ultimo Marx a un científico, creador de una producción teórica-científica. Althusser, nos indica que en el debate sobre el joven Marx, hay tres problemas El primero es un problema *político*:

El debate sobre las obras de juventud de Marx, es en primer lugar, un debate político. ¿Es necesario volver a decir que las obras de juventud de Marx, cuya historia escribió y cuyo sentido reveló bastante bien Mehring, han sido desenterradas por los social-demócratas y explotadas por ellos contra las posiciones teóricas del marxismo-leninismo?<sup>7</sup>.

El segundo es un problema *teórico*:

Un lector erudito en Hegel “pensara en Hegel” al leer la *Disertación* del 41 o el manuscrito del 44. Un lector erudito en Marx “pensara en Marx” al leer la *Crítica de la filosofía del derecho*<sup>8</sup> [...] bajo una exposición y formulas inspiradas en Feuerbach o todavía hegelianas, la presencia de elementos materialista, tales como la realidad de las clases sociales, de la propiedad y de sus relación con el Estado, de la dialéctica materialista, etc. se vuelve evidente el problema de cuando se puede ser considerado Marx materialista, o más bien cuándo no lo fue<sup>9</sup>.

Y al final, un problema *histórico*:

[...] se dirá también sin problema, que ha puesto sobre sus pies el sistema hegeliano [...] se dirá que Marx ha extendido el materialismo de Feuerbach a la historia, como si un materialismo regional no fuera un materialismo muy sospechoso, se dirá que Marx ha *aplicado* la teoría de la enajenación (hegeliana o feuerbachiana) al mundo de las relaciones sociales, como si esta “aplicación cambiara sus sentido fundamental<sup>10</sup>.

He citado de manera general las referencias anteriores sobre los problemas generados en la recepción de las obras de juventud de Marx, solo para retener la forma en la cual algunos filósofos, *retornaran* a la fuente del pensamiento histórico marxista: la filosofía de Hegel. Sin embargo, para principios de siglo los franceses ya habían conocido a Hegel por medio de Jean Hyppolite y de Alexandre Kojève. Se ha llamado la atención de la investigación marxista sobre Hegel, encontrando a un Georg Lukács y Herbert Marcuse. Ejemplos claros de una investigación que deja caminos abiertos para

posteriores trabajos. Han formulado una lectura de Hegel, un en los ojos marxistas. Lectura que se tiene presente el periodo de Jena, cuando Hegel estaba estudiando la *economía política*. Dicha lectura de Hegel, principalmente, estuvo orientada por la necesidad de *práctica*. Práctica revolucionaria para la clase proletaria, y útil para revalorar la fuente del marxismo. Tomando conciencia de que tal lectura de Hegel, siempre se vio con vista hacia una *praxis revolucionaria*.

Sin embargo esta *revalorización de Hegel* para entender al marxismo verdadero, antidogmático, también dio en las manos de Foucault una nueva manera de entender la Historia y la filosofía. Leyendo a Hegel en los cursos dictados por Jean Hyppolite<sup>11</sup>, para preparar su ingreso a la universidad, Foucault en 1949, contando con solo 23 años, redacta su diploma *Phénoménologie de l'esprit*, con dedicatoria a Husserl. En los años 30, Hegel era considerado un romántico, y aunque en Francia, tras el Mayo 1968, algunos filósofos lo hayan olvidado, siempre se mantuvo en el lugar privilegiado para comprender nuestra modernidad. Un concepto que tiene mucho que ver con la historia. Si acaso, cualquier que se haya propuesto escribir sobre historia ha pensado en términos hegelianos:

Hegel se encuentra en el origen de todo lo que se ha hecho en filosofía de importancia desde hace un siglo —por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis—; inaugura el intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada que queda como tarea del siglo (...). Si no renunciamos a la esperanza de una *verdad*, más allá de las posturas divergentes, y si, con el más fuerte sentimiento de subjetividad, conservamos el deseo de una nuevo clasicismo y de una civilización orgánica, en el orden de la cultura no hay tarea más urgente que la de enlazar con su origen hegeliano las doctrinas ingratas que intentan olvidarlo<sup>12</sup>.

Todo lo moderno provenía de él. Y con él las dos Guerras Mundiales, que han dado su configuración a la historia de la humanidad. Quedando definidas ya no con el principio de que “lo real es racional”. Sin embargo, no fue sino hasta 1945 cuando Hegel quedo olvidado, sustituido por los tres “maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche, Freud.

Antes de estos tres maestros estaba Hegel, Husserl y Heidegger. Tres filósofos que estaban en el horizonte intelectual francés hasta 1968. Por ese campo del saber intelectual estaban además Merleau-Ponty y Sartre. A partir de ellos, Foucault tomó distancia, marcó sus fronteras y límites. Trazando sus ejes fundamentales sobre cuestiones de importancia para el pensamiento occidental: el saber, la historia, el lenguaje, el poder y la subjetividad. Pero sobre todo estableció la idea de resaltar el *acontecimiento*, la irrupción de lo discontinuo. Ya la totalidad quedó sin valor heurístico alguno. La *Arqueología* de Foucault y su concepto de Historia tomó realmente distancia respecto a los sistemas filosóficos y trata de analizar como *acontecimientos* a los discursos, en su dispersión y manifestación pura. Es decir, tal como aparecen en el mundo de las cosas.

Por otra parte, de la pluma de Jean Hyppolite, uno de los traductores de Hegel al francés, marcaría definitivamente la época de estudiante de Foucault. Y de los cursos de Merleau-Ponty, otro intelectual francés marxista, tomaría Foucault los estudios de la fenomenología de Husserl. En estos términos, la enseñanza de la Filosofía, como se podrá ver, quedó marcada en la primera mitad del siglo XX bajo el signo de estas dos filosofías y de las <<3 H (Hegel, Husserl y Heidegger)>>. Aunque después Foucault se alejará de ellas, no obstante, a su modo, cada una de ellas dejó imborrables huellas en el pensamiento foucaultiano. Principalmente la fenomenología de Husserl, transmitida por Merleau-Ponty. Éste último ejercería una influencia sobre los jóvenes universitarios de aquellos años. Foucault declara:

[...] hacia 1950, como todos los de mi generación, siguiendo el ejemplo de nuestros nuevos maestros [Merleau-Ponty, principalmente], me había preocupado por el problema de la significación. Todos nosotros nos hemos formado en la escuela de la fenomenología, en el análisis de las significaciones inmanentes en lo vivido, de las significaciones implícitas en la percepción y en la historia. Además, me interesaba por la relación que podía existir entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las que aparece la existencia individual; el problema de las relaciones entre sentido e historia e incluso entre método fenomenológico y método marxista<sup>13</sup>.

En aquellos años, es decir, en los de la *posguerra*, Foucault en 1954 dio a la imprenta un libro que está al margen de la obra *Arqueológica*, que sin embargo, tiene mucho que ver con el psicoanálisis marxista. El libro se llama: *Enfermedad mental y personalidad*. Allí se tienen referencias al psicoanálisis practicado por marxistas. Tomo nota de él por cuanto es una prueba de un momento en que el cual Foucault estuvo muy ligado al marxismo y al psicoanálisis. Un año antes, en 1953, sale de las filas del P. C. F, para no regresar nunca. Y aunque siempre mantuvo sus reservas, acudió a distintas convocatorias del Partido. Por otra parte, retomando aquel libro sobre psiquiatría, si bien fue un estudio que lo llevo a aclarar algunas ideas sobre la Locura, sobre lo patológico; no puede considerarse como parte de la obra *Arqueológica*. Tampoco digo que queda excluido. Por lo menos esa obra representa algunas ideas sobre lo que después serán los problemas que enfrenta Foucault. Problemas ligados a la *Historia de la Locura y Nacimiento de la Clínica*. Cuando llegue el momento para realizar una lectura de esas obras recurriremos a aquella para establecer algunas analogías o puntos dispares entre sus líneas generales.

Entre tanto, discutiendo las características principales de la obra *Arqueológica*, la problemática de los trabajos arqueológicos, siempre estuvo encaminada al problema del saber; es decir, analizar las condiciones de posibilidad de los saberes modernos que instituyen a los seres humanos como objetos y sujetos de conocimiento. Conociendo sus mutaciones y transformaciones en la Historia. Esa historia del saber que tendrá existencia racional, quedo marcada en *Las palabras y las cosas*. En este libro se por objetivo realizar una *arqueología* del saber, partiendo de la categoría de *episteme*. Sin embargo dejemos claro que Foucault en estos escritos debe su noción *arqueológica* de la *epistemología francesa* de un Georges Canguilhem, de un Gastón Bachelard o de un Michel Serres. Ellos son los encargados de dar algunas nociones sobre cómo escribir la historia de los saberes. Y como tal, Foucault le encuentra a su trabajo una herencia de esos epistemólogos franceses. Leemos en su *Arqueología del Saber* sobre Bachelard:

*Actos y umbrales epistemológicos*, descritos por G. Bachelard: suspende el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebran su lenta maduración y los hacen entrar en un tiempo nuevo, los escinde de su origen empírico, y de sus motivaciones: los purifican de sus complicidades imaginarias<sup>14</sup>.

Por otra parte, en el mismo sitio:

*Desplazamientos y transformaciones* de los conceptos: los análisis de G. Canguilhem pueden servir de modelos. Muestran que la historia de un concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y de validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado<sup>15</sup>.

### 1.1.1. La historia como discurso: el método

Aquí en este apartado intentare dar una caracterización de la arqueología de Foucault. Sobre qué otros discursos y filosofías ha quedado enmarcada la obra foucaultiana, fue la interrogante para introducir en el discurso anotaciones sobre sus relaciones intelectuales y políticas de este pensador francés. Sabiendo que existen otros discursos, complejos que envuelven al pensamiento de Foucault, conviene ahora entrar a detalle sobre la arqueología. Para ello precisamente consideramos su arqueología como un método para analizar el pensamiento moderno. En este sentido, Foucault siempre manifestó que sus trabajos constituían una investigación de *nuestro presente*. Y tal presente, del cual lo mantenía en constante inquietud, ha formado parte de una cualidad importante dentro de su obra.. Y sin embargo, haciendo uso de sus anotaciones Foucault negó atribuir alguna *unidad* a su obra. Algo así como encontrar en ella un modelo o sentido trascendental, ya sea atribuyendo al sujeto algún motivo o intención. <<Ya sea para descubrir algún nivel en el cual la obra se revela, en todos sus fragmentos, incluso en los más mínimos, como expresión de un pensamiento o de la experiencia, o del inconsciente>><sup>16</sup>. Por tal motivo, he visto la necesidad de acotar la obra *Arqueológica*, solo a algunas referencias y anotaciones, dejando de antemano dicho que no son *determinaciones* del discurso foucaultiano. Ayudan es cierto a enmarcar el pensamiento de Foucault. Esas referencias no fueron elegidas sino con la intención de movilizar el discurso foucaultiano a otros, distintos entre ellos, pero ligados por el saber y el pensamiento occidental.

Foucault conoció las filosofías predominantes en Francia, se distanció de ellas, (tanto de la filosofía hegeliana, como de la fenomenología). Por ello su propuesta de Historia como *arqueología* toma otro camino discursivo. Tiene algún sentido positivista y en algún momento pareciera que es un empirismo, sin embargo tal historia no se

puede reducir a aquel empirismo de las ciencias modernas. De ese empirismo relativista, Foucault toman los *hechos* como verdaderos, los enunciados como *hechos* del discurso. Sobre todo, su *Arqueología* afirmaba una discontinuidad con otras formas de escribir la historia. No pretende totalizar la Historia; tiene, más bien, como objetivo relativizar todo lo que hay en el *hecho* de los positivistas dando algún carácter de certidumbre a la historia de la ciencia y del saber. De un progreso o acendramiento del desarrollo histórico de la ciencia.

Las primeras obras de Foucault tiene el objetivo de escribir esa historia de los saberes, a través de las mutaciones., de las transformaciones, de las escansiones, revelando un espacio en el que *las palabras* y *las cosas* se asemejan. Una historia en que el lenguaje, el discurso es tomado en su ser, tal como es descrito, sin ninguna referencia a una significación o sentido. Leemos en *El nacimiento de la Clínica*:

Para comprender cuándo se ha producido la mutación del discurso, sin duda es menester interrogar algo más que los contenidos temáticos o las modalidades lógicas, y recurrir a esta región en la cual las “cosas y las palabras” no están aún separadas, allá donde aún se pertenecen, al nivel del lenguaje, manera de ver y manera de decir<sup>17</sup>.

La problemática en la obra *Arqueológica*, tiene como objetivo el descifrar, por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones de una mentalidad colectiva, la *incidencia* de las interrupciones y discontinuidades. A partir de aquí se verá desplegar una historia de los conceptos, de las ideas, distinta a la historia como progreso de la Razón, de la abstracción. Desde aquí, se sustentaran las bases para que Foucault pueda escribir principalmente una historia de la medicina moderna, una historia de la locura, que incluye también de los internados, de las prisiones. (Esto último, conformara la segunda parte de este capítulo, en la que analizaremos esos discursos en tales lugares de encierro). Más allá de cualquier interpretación de Foucault, lo cierto es que entendió el progreso de la Razón en la historia del hombre y de las sociedades como una voluntad de saber y de poder.

Sabiendo que en el interior de las sociedades existen discursos que excluyen a otros, Foucault nos invita a tomar muy en serio el modo en que históricamente dichos discursos han moldeado nuestra experiencia. Y más que descifrar algunos de ellos, los

discursos manifiestan aquellas series de acontecimientos en las que nuestro saber se ha conformado. Unidades como la “obra” de un autor, o la unidad del libro han dominado la cultura del pensamiento occidental; en ese sentido Foucault manifiesta su descontento con esa forma de historia haciendo referencia a la unidad sintética que es el sujeto. Ya sea que el pensamiento o la racionalidad se constituyan por el *a priori* de la subjetividad (llámese conciencia, mente, etc.) tal *a priori* no existe, pues Foucault demuestra que es en la realidad histórica, en el acontecimiento del saber donde se asientan aquellas unidades como *la obra, el texto*.

Foucault ciertamente no niega los grandes tipos de discursos como la filosofía, la ciencia, la sociología, la literatura. En la *Arqueología del Saber*, indica que la historia del pensamiento reducida al análisis del sujeto se opone directamente al análisis histórico de los enunciados como hechos del discurso. Tal análisis conduce a determinar los hechos del discurso como entidades empíricas dadas. Como enunciados efectivos, pronunciados desde una experiencia del presente, una toma de posición respecto al mundo de los objetos y de los hombres.

Los enunciados en la *Arqueología* nos dice Deleuze son <<inseparables de un espacio de rareza, en el que se distribuyen según un principio de parsimonia o incluso de déficit>><sup>18</sup>. Y en las mismas líneas agrega que <<en el campo de los enunciados no existe lo posible, ni lo virtual; todo es real, toda realidad en él es manifiesta>><sup>19</sup>.

Dentro de esta positividad en la que se desenvuelven los enunciados, ciertamente se habla de un ser del lenguaje, de un orden en que se describen y saltan a la vista los hechos del lenguaje. Leemos en el prefacio a *Las palabras y las cosas*:

[...] así entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una región media que entrega el orden en su ser mismo: es allí donde aparece, según las culturas y según las épocas, continuo y graduado o cortado y discontinuo, ligado al espacio o constituido en cada momento por el empuje del tiempo [...] así existe en toda cultura, entre el uso de lo pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser<sup>20</sup>.

La *Arqueología* es un método para descifrar ese orden que se encuentra debajo de las influencias, de las tradiciones. Descubre en el lenguaje la razón de sus investigaciones, haciendo que tenga una posición esclarecedora para entender los nuevos fenómenos del saber. En *Las palabras y las Cosas*, Foucault nos señala que <<la arqueología, al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad.

Es esa positividad donde se muestra la experiencia del orden, una experiencia que se va constituyendo en la historia de modo distinto. En cada ruptura o *discontinuidad* el lenguaje es un determinante para entrar en contacto con la realidad del orden. Queda claro, entonces, la posibilidad que nos brinda el lenguaje para relacionarnos con la realidad al hacernos cambiar nuestra experiencia de las cosas y de las personas. Pero sobretodo de nuestra identidad como sujetos de una cultura. Por el discurso también tenemos una *práctica* con la realidad. Por la enunciación nombramos las cosas y damos consistencia de su existencia en nuestro mundo. Intentando darle a nuestra experiencia la posibilidad de pensar una constitución de orden más de la misma.

Esta historia del pensamiento para Foucault tiene la cualidad de ser una *investigación histórica* en sentido contrario al de muchos historiadores. Su práctica de historiador es muy distinta a la de muchos dentro de la escuela de los *Annales*.

Habiendo dicho lo anterior es importante constatar entonces que para Foucault la *arqueología* tiene que ver con el lenguaje y el discurso. Al llevar a cabo sus investigaciones históricas, la historia del pensamiento muestra una transformación al estilo de Marx. Si Marx había hecho una crítica a la concepción burguesa de economía política, mostrando los procesos y momentos importantes dentro de la historia de las sociedades, Foucault lleva a su máxima expresión la crítica a la concepción hegeliana de la historia, identificando en la historia una *episteme*, una discontinuidad en la cultura occidental.

En muy reiteradas ocasiones y en entrevistas, Foucault siempre mostró que el saber tiene un antecedente histórico particular. Un modo distinto en la historia. En todo ello los *acontecimientos* tiene el fundamento de analizar en la historia la formación de saberes dentro de la cultura occidental. Un *acontecimiento* se opone ciertamente a la

idea de las grandes continuidades en la historia. El *acontecimiento* irrumpe desde su positividad en la historia del pensamiento y de las ideas.

En este sentido bajo la categoría de *acontecimiento* se forma un espacio en el que aparecen los enunciados del discurso. De hecho, en esta discursividad histórica, Foucault mantiene suspendidas, puestas entre paréntesis las ideas o formas inmediatas de la *continuidad*.

Una vez suspendidas esas formas inmediatas de continuidad se encuentra, en efecto, liberado todo un dominio. Un dominio inmenso, pero que se puede definir: está constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados y escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno<sup>21</sup>.

En tal dominio o espacio aparecen en su necesidad bruta, en su rareza, los enunciados que excluyen a otros. Y al ser de tal modo, los enunciados cobran una fisonomía propia de una práctica discursiva. En la lección inaugural pronunciada en el Collège de France (*El orden del discurso*), donde Foucault enfatiza dicha práctica, la propia institución permite que al comienzo de los distintos actos discursivos, se mantenga una forma ritualizada de la palabra. En una institución, conforme a lo que piensa Foucault, se va formalizando un discurso que *prohíbe* y *excluye*.

La propia idea que tiene Foucault de la *arqueología* es la de desenmascarar la historia como forma de reconstruir antiguos monumentos. Y sin embargo en todo ello se observa una total y rotunda ausencia del sujeto. Un sujeto productor de su historia. Parece que tal negación condiciona cualquier intento por recuperar la famosa idea de Marx. Los hombres hacen la historia pero circunstancias no elegidas.

Foucault entendió que la idea de exponer una *crítica* al racionalismo no se agota en describir los distintos saberes del hombre, ni el saber ligado al hombre como sujeto de conocimiento. Tanto uno como otro son analizados bajo esa *arqueología*. Y para tal *crítica arqueológica* se tiene que ir hasta los lugares en los que se ha constituido esa historia cultural de la *razón*. Esos lugares que han marcado otra historia del *logos* occidental. Esto implicó que Foucault analizara la historia de los *internados*, de las

*prisiones, del encierro, de los delitos y penas.* En ellos podemos conocer otro modo en el cual el hombre se relaciona con el mundo de las cosas, con su pensamiento y con otros. Por tal motivo Foucault logra analizar otros niveles de la historia de pensamiento, en tanto que en ellos se manifiesta un orden racional. Los historiadores los han dejado bajo la sombra de un discurso positivo de la historia. Distinguiendo de otras formas de crítica, de otras prácticas de la filosofía o hacer historia, las ideas de Foucault nos llevan a describir otros procesos por los ha transitado el pensamiento moderno.

Retomando lo visto hasta ahora, es importante conservar algunas referencias respecto al discurso. Después de indagar sobre la formación del saber en la cultura occidental, Foucault salto a la sugerente e importante cuestión del sujeto. Tan importante que sus últimos esfuerzos dieron a su proyecto intelectual un horizonte mucho más contemplativo y novedoso. Algo que por su capacidad desborda algunas dimensiones de las modernas ideas de la subjetividad. Abarcando con ello sutiles áreas de filosofía, sociología e historia. Es tan oportuno reconsiderar la palabra y el discurso de Foucault, en tanto que socava las nociones previas del sujeto poseedor de una conciencia trascendental. Si acaso la desecha es porque al menos parcialmente la pone en duda.

### **1.1.2. La *episteme* según Foucault.**

Como la categoría fundamental del proyecto de Foucault, la *episteme* tiene el valor heurístico de analizar distintos umbrales epistemológicos. Como ya había señalado, cuando Foucault nos habla de la *episteme* nos está diciendo que en toda cultura hay un orden inmediato. Una estructuración diría Giddens, en la que se nos presenta un mundo constituido por nuestras prácticas. Nos encontramos frente tal orden así como Durkheim lo expresara en sus *Reglas del método sociológico*. A partir de esta noción de *episteme* se pueden obtener consecuencias importantes para analizar la cultura en general. Y para Foucault le resulta de una importancia enorme para considerar la Historia de distinto modo.

En un primer vistazo, Foucault habla del orden desnudo como si en realidad ese orden existiera desde siempre. Un orden dado es una positividad. Pero lo que en realidad analiza es su existencia transitoria y discontinua. Es cierto que el orden,

permite organizar nuestros conocimientos, determina la condición de posibilidad del pensamiento. Sobretodo es el “*a priori histórico*” el que funda una relación categorial con el sujeto que piensa. Un orden cuya extensión suministra nuestra idea de la existencia del mundo, de las cosas y de los hombres. Para la cultura, en términos generales el orden es un hecho que está antes de códigos culturales, de pensamiento y reflexiones. Un orden que tiene lenguajes y prácticas anteriores al discurso formal, al *logos*. En tal sentido, el orden según Foucault es relativizado en el discurso de la historia.

¿Qué significa la *episteme*? En el prefacio de la edición española de *Las palabras y las cosas* leemos que <<entre los códigos de una cultura que fija órdenes empíricos para cada hombre y las reflexiones de filósofos que se preguntan el por qué de tales ordenes, entre estas dos regiones, reina un dominio, el cual es confuso y sin duda menos fácil de analizar>><sup>22</sup>. Ese espacio donde se encuentra un orden en su ser, y allí es concretamente donde se constituye un campo *epistemológico*, la *episteme*. ¿Qué puede haber en ese espacio que nos diga algo sobre el hombre? Esa fue la tarea de Foucault.

Tal campo constituye el objeto de análisis de la *Arqueología*. Un objeto como posible para describir las condiciones de posibilidad del saber en su propia historia. Por ello la *arqueología* intenta ir descifrando las condiciones de posibilidad —el *a priori histórico*— de los saberes. Y de esto modo la posibilidad de ser modificado. En tanto que la percepción de las cosas y del mundo transforma la percepción del hombre. Esto representa una consecuencia importante para historia de las ciencias. Por cuanto que la Razón queda relativizada y deja de ser vista como continua, abriéndose a mutaciones y cambios. A partir de aquí, cambia la impresión de que la Razón ya no reposa sobre un movimiento ininterrumpido y continuo

En *La Arqueología del Saber*, como ya he señalado, se despeja la ingenua idea de la historia como *continuidad*. Al contrario, a partir de la noción de *episteme* la Razón deja de concebirse en su desarrollo continuo. La época clásica, la define Foucault bajo ciertas características que le imponen al pensamiento una circularidad. Vayamos pues a seguir los pasos por el laberintico discurso de Foucault en *Las palabras y las cosas*.

De entrada queda claro que es un texto difícil. De hecho queda manifiesto al momento de leer su ensayo sobre las *Meninas* de Velázquez. La idea central de tal

ensayo se encuentra en la fórmula: *el cuadro* es una forma de organizar el saber. Al analizar las *Meninas* de Velázquez, Foucault nos invita a observar en que el cuadro no es más una. Es el capítulo primero y en nada es ligero. Sin duda que el conocimiento de Foucault de la historia es sobrepasado por su capacidad para dar cuenta de una obra importante. Lo que es importante en este punto es la *representación*. Es significativo que en tal descripción se subraye, como en toda pintura, la *mirada* y los *espacios*, que se dan a través de la luz. Al describir la pintura, Foucault está proporcionando una descripción de su obra, un cuadro en que se puede ver una organización del saber, en el cual está *representada* la cultura occidental. Un cuadro que tiene movimiento y sus discontinuidades.

Pero a pesar de darnos un detalle de la pintura, lo esencial para nuestro estudio es el valor que tiene la *representación* en, o dentro de, el conocimiento y el saber. Para Foucault la *similitud* tiene el valor de ser el centro del pensamiento del siglo XVI. Tiene una historia. Es la historia de las formas de conocer. Además de concebirse como *experiencias* del mundo objetivo, es un modelo que tiene sus límites: <<por de pronto, el carácter a la vez pletórico y absolutamente pobre de este saber. Pletórico que ya es ilimitado. La semejanza no permanece jamás estable en sí misma; solo se la fija cuando se la remite a otra similitud que, a su vez, llama otras nuevas>><sup>23</sup>.

Dentro de los términos y conceptos que el Siglo XVI europeo (Renacimiento), tenía respecto a las cosas y al mundo, que traducido puedo nombrarse como una “contemplación”, se pensaba que el “hombre era la medida de todas las cosas”. Una idea que reflejaba la imagen del *microcosmos* a través de la figura central del hombre. Foucault explica así: <<El hombre de Paracelso está, como el firmamento, constelado de astros; pero no le está ligado como el ladrón a las galeras, el asesino al potro, el pez al pescador, el animal a quien le da caza>><sup>24</sup>.

En esa configuración epistemológica del Renacimiento hay toda una serie de analogías y similitudes o semejanzas. Sin embargo, la historia del saber, analizada desde la *arqueología*, concluye con una formulación bastante controvertida, la cual ha mantenido tanto al marxismo como a las filosofías modernas sobre el hombre y el lenguaje: *ha muerto el hombre*. Llegado a este momento, nuestro saber moderno acerca de tal problemática manifiesta una creciente preocupación por resolver los enigmas que están alrededor de la constitución del sujeto. Por ello tanto al nivel del análisis

filosófico como al nivel de la ciencia social, en particular la sociología, ciertamente tal cuestionamiento ha cambiado la figura central que tiene nuestra moderna cultura. Es un hecho que el hombre, constituido por el lenguaje, el trabajo y como ser vivo biológico ha intentado buscar una trascendencia que carga en hombros, desde que tomo a la *razón* como fundamento de su acción. A partir de aquí, con ese hombre emerge el actual sujeto moderno.

Si Foucault retoma algunas cuestiones sobre el lenguaje, ya sea en la *Arqueología* o en *Las palabras*, es a consecuencia de fijar un horizonte para escudriñar el problema central de su discurso: *el sujeto*. La época en que la idea del hombre se ha modificado también ha permitido que se le observe en su finitud. Esa época está representada a partir del saber del hombre sobre sí mismo, volcado sobre su conciencia. Es la edad de la Razón. Un época en la que Descartes fundamenta el *cogito*.

En Foucault observamos realmente una indagación sobre el hombre y sus positivities. Y por ello conviene realizar más anotaciones por cuanto que el marxismo y las llamadas filosofías modernas han establecido el marco general en el cual está inserto el diálogo de Foucault. Como ya se ha indicado, la pretendida *muerte del sujeto* no es más que una crítica al moderno pensamiento en el cual se fundamenta todo posible conocimiento del hombre y su historia.

El análisis que Foucault hace de *las meninas* de Velázquez revela ciertamente la ausencia del hombre en cuanto tal. El cuadro de Velázquez es la representación en su nivel más profundo. Representación de una representación que se despliega de una manera ordenada sobre un cuadro. Así lo expresa Foucault al hablar del hombre y su condición como objeto de análisis:

Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. [...] Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido<sup>25</sup>

Con ello entramos a lo que es el siguiente momento de este trabajo.

### 1.1.3. ¿Muerte del hombre o del sujeto?

En la obra cumbre de los años 60, Foucault menciona que el *status* dado al hombre por la *episteme* clásica lo aísla, no le asigna un dominio propio y específico. Esta posición es relevante porque nos hace recordar la pretensión crítica de Foucault. Una crítica radical del hombre moderno. De hecho, es una crítica que va más allá de la crítica nietzscheana. Si Nietzsche da *muerte a Dios*, Foucault pronostica la *muerte del hombre*. Y tal vez, *Zaratustra* no sea más que otro hombre, y no ya el superhombre. De este modo, Foucault indica una fuerte crítica, abrumadora de toda posible intervención del sujeto en la vida pública y social.

Nuestra modernidad, por obvias razones nos muestra lo contrario. Ya sea por indicaciones a movimientos sociales o a actores políticos y sociales, la crítica de Foucault llega al extremo de hacer al hombre un reducto más del saber. Desde Descartes, el discurso racional moderno, con todo su andamiaje teórico-conceptual, define un *cogito* que funda un modo de observar al hombre. Un nuevo objeto, se despliega en el saber: la subjetividad. Sin tocar alguna membrana sustancial del hombre, desde el Renacimiento, hasta nuestra entrada a la modernidad, todo el pensamiento moderno se dirigió a la subjetividad. Sin embargo, le debemos a la *arqueología* el poner en cuestión y en duda tal noción. La percepción de la historia y del saber en su forma de *arqueología* crítica a la razón como subjetividad fundante, como constitutiva de las distintas maneras del ser del hombre en la historia. Tal es una de las tesis de Foucault dentro de la obra que se denomina *arqueológica*. La razón metida a lo puramente subjetivo habla por, y de sí misma.

En tanto que Foucault en repetidas veces se refiere, como en *El nacimiento de la clínica* o en *La historia de la Locura*, a lo *impensado*. Y sin embargo, es el propio límite de la razón el que traza una línea de demarcación, entre lo que se constituye como el pensamiento y lo otro. De tal modo que ese *otro* es la condición de posibilidad del saber, tanto histórico como epistemológico. Como ya se recordara, la condición de todo saber ya lo había señalado Kant con su *crítica a la razón pura*.

Bien se puede decir que Foucault realiza una *crítica a la razón* como lenguaje o discurso en forma de saber histórico. Al hablar de tal forma, todo el saber que se ha constituido es visto con los ojos nietzscheanos de un historiador. El discurso sobre el mundo y sus realidades es visto con esos ojos por Foucault, ávido lector de Nietzsche.

Conviene tener presente los elementos claves de la siguiente cita porque en ello nítidamente observamos el problema desde el cual observa al hombre y la modernidad. En *El nacimiento de la Clínica* indica lo siguiente:

Es muy probable que pertenezcamos a una época de crítica cuya ausencia de una filosofía primera nos evoque a cada instante el reino de la fatalidad: época de inteligencia que nos mantiene irremediabilmente a distancia de un lenguaje originario. Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días están vinculadas [...] al hecho de que hay un lenguaje y de que, en las palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres [...] ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la oscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse a hablar<sup>26</sup>.

En lo que se refiere al lenguaje, Foucault pretende visualizar a la historia como producción de discursos. Por ello afirma atinadamente que estamos consagrados históricamente a la historia, a escuchar lo que ya se ha dicho. En tanto que el pensamiento y, en mayor medida, el conocimiento de lo histórico está entrelazado a esa toma de conciencia moderna del mismo, como un inacabado y siempre renovado trabajo de tomar al discurso como tarea infinita.

Partiendo de este modo la *muerte del hombre* toma forma en la historia del saber, como otra posible manera del proyectar la figura del hombre en todas las cosas del mundo. En *Las palabras y las cosas* trata de ir descifrando las mutaciones de conceptos, de los diversos campos de constitución y de validez de los saberes. Tal historia representa para los recientes análisis históricos una fuerte crítica a la concepción de la historia como un *progreso*, como un devenir de acrecentamiento y acentuación de la Razón.

Por tal afirmación, en muchos sentidos se le acuso de “estructuralista”, de acallar la voz de la subjetividad. De dar al “autor” solo el poder de su discurso. Y sin embargo creo que habla del sujeto dando siempre rodeos y desplazamientos. Por ejemplo, en *Ou'est-ce qu'un auteur?*, publicado en 1969, ya nos apunta sobre tal problema. Sin embargo, en 1970 como conferencia en la Universidad de Buffalo, Foucault expone tal

cuestión dentro de las previas justificaciones para hablar de la obra de autores; sin llegar a dar un estatuto de origen trascendental a la obra. El problema casi exclusivo de la Filosofía o de la Sociología, se enfatiza sobretodo en la literatura y en lo que es la obra. De lo que nos habla es de su obra *Las palabras y las cosas* y por qué utiliza a autores para exponer sus ideas. La respuesta a ¿Qué es un autor? no la encuentra en la unidad trascendental de lo subjetivo. Al contrario al hablar del autor Foucault <<buscaba encontrar simplemente las reglas con las que habían formado un cierto número de conceptos o de conjuntos teóricos que se pueden encontrar en sus textos>>. En *Las palabras y las cosas* así es como son tratados Buffon, Cuvier, Ricardo, Marx entre otros. No como autores, ni sus descripciones o alguna interpretación de ellos, sino *discursos*, en la medida de que se ha dado a la noción de autor el momento inefable de la individualización en la historia de las ideas.

De los discursos y saberes producidos históricamente, Foucault como *arqueólogo*, interroga en general a un saber que, por estar hecho de *verdad*, es racional. Interroga al *logos* como lenguaje moderno del hombre. Eso le permitió ahondar en el lenguaje, en los saberes modernos y en la subjetividad. Sobre la propuesta foucaultiana de hacer la historia de la Razón, del pensamiento occidental, Habermas muestra algunas aporías e inconsistencias de Foucault. Sin embargo lo relevante es el hecho de sus dos propuestas: la arqueología y la genealogía. En ellas Foucault intenta a su modo resolver los problemas que han acosado durante siglos al pensamiento filosófico: el conocimiento válido y su referencia al sujeto que conoce.

A partir del lenguaje, los discursos, la verdad, el sujeto, Foucault no se puede negar que pone el acento en una crítica de la modernidad. Una que por su carácter centrado en el sujeto, en el hombre, crea fabulas trascendentales sobre su propio camino y destino. Quedara de esto modo conjurado el poder que se la ha otorgado en la historia occidental al *logos* moderno. Será, en suma, exponer otro análisis de una crítica al poder de la razón desde sus condiciones de posibilidad histórica. Así es como la estrategia analítica permitirá ir describiendo un *a priori histórico* en cada uno de los saberes convertidos en discursos y estructuras habladas de lo percibido. Con ello incluimos dentro de dichos saberes al saber del hombre respecto de si. Y esto es la modernidad. Sobre la muerte del sujeto Foucault habla en estos términos:

Durante mucho tiempo dominó en mí un conflicto mal resuelto entre mi pasión por Blanchot y Bataille, por un lado, y mi interés por ciertos estudios positivos como los de Duméziel y Lévi-Strauss, por otro. Pero en realidad estas dos dimensiones, cuyo único denominador común acaso sea el problema religioso, han contribuido por igual a conducirme a la idea de la desaparición del sujeto<sup>27</sup>.

## **1.2. Los discursos alrededor del hombre**

En todo lo visto sobre la arqueología hasta ahora, ya se habrá notado que la principal interrogante se mantiene alrededor del hombre. A pesar de pronunciarse sobre cuestiones del lenguaje, Foucault siempre tuvo en mente los grandes problemas que la filosofía ha experimentado sobre el hombre. Ya sea porque se discute en términos de fenomenología, de hermenéutica, de filosofía de la conciencia, o de filosofía crítica, la obra de este pensador que he venido a vuelo de pájaro estudiando se vuelve fortificante para analizar al hombre en los umbrales de la modernidad. Si bien a veces el discurso foucaultiano se desplaza hacia lugares y callejos sin salidas, la interrogante que justifica analizar su trabajo es un motivo para buscar e indagar con ojos de un observador perspicaz algunas cuestiones que no están aun resueltas en su proyecto crítico. Algunas de ellas tienen una tradición en general en las ciencias sociales como la Sociología o en Filosofía. Por ejemplo, la interpretación (*verstehen*), que nos hace recordar a Weber, otra cuestión es la del significado. Todas ellas para ser reducidas al *comentario*. Y es allí donde aparece en realidad todo el trabajo de Foucault: al igual que Nietzsche, siempre intento alejarse del significado.

Por ello vemos que en el prefacio a *El nacimiento de la Clínica* se hace mención de que el *comentario* es <<admitir por definición un exceso del significado sobre el significante, un resto necesariamente no formulado del pensamiento que el lenguaje ha dejado en la sombra, residuo que es su esencia misma, impelida fuera de su secreto>><sup>28</sup>

### **1.2.1. La Clínica y el saber médico**

Desde que había mencionado sobre la representación y la relación que tiene con el lenguaje, el discurso foucaultiano parece que comienza a despejarse e ingresar a un zona que encuentra a muchos interlocutores. Me refiero al discurso de Foucault sobre el

hombre. Por lo mismo que su propio discurso es moderno, esto supone una nueva forma de definir la *crítica*. Si como nos dice Foucault que el comentario deja su lugar a la crítica, entonces el desplazamiento al mismo lenguaje implica una nueva forma de pensar la razón, a partir de lo impensado. Por decirlo en términos simples, el lenguaje en su apertura, en su espacio infranqueable, como gusta decir Foucault, detenta una posibilidad de tener una experiencia con la filosofía. Sin olvidar desde luego que ese lenguaje no es transcendental, por cuanto que no busca una entidad del origen, como la conciencia del sujeto.

Detengámonos en esta obra de la que es parte su proyecto *arqueológico*. En este camino Foucault siempre manifestó su principal objetivo: hacer hablar al discurso, al enunciado en cuanto que pertenece a una estructura sistemática de significado. Sustrayendo cualquier intento por recuperar esa subjetividad o el origen del pensamiento, el análisis de la clínica o de la mirada médica da por resultado un <<estudio estructural que intenta descifrar en el espesor histórico las condiciones de la historia misma>>. Con fuerza de un observador, nuestro pensador funda su trabajo en esta obra bajo la interrogante siguiente: ¿a partir de que modificación semántica o sintáctica, se puede reconocer que (el lenguaje médico) se ha transformado en discurso racional? Si antes lo patológico estaba ligado a imágenes fantasmagóricas, a una manera de ver y de hablar o decir, lo racional tendría por supuesto otro modo de acceder a los fenómenos de la enfermedad.

En cuanto al nivel del lenguaje que se posa sobre el hombre y su enfermedad, el discurso racional tiene una mirada que penetra la densidad del cuerpo. Aquí no es la vida sino la enfermedad la que sustenta el discurso racional. Y por ello se plantea una reorganización de la medicina moderna. Sin embargo, cabe preguntar de qué modo el hombre se convierte en objeto de un lenguaje racional médico. Aquí Foucault nos indica lo siguiente:

Las formas de la racionalidad médica se hunden en el espesor maravilloso de la percepción, ofreciendo como primera cara de la verdad el grano de las cosas, su color, sus manchas, su dureza, su adherencia. El espacio de la experiencia parece identificarse con el dominio de la mirada atenta, de esta vigilancia empírica abierta a la evidencia de los únicos contenidos visibles<sup>29</sup>.

En la verdad misma de la cosas, la enfermedad es objetivada por el ojo que observa. Que detenidamente posa su mirada en el “lecho del enfermo”. Pero antes de que se objetivase al sujeto, se *configura la enfermedad* a partir de una medicina clasificadora. Por lo que respecta al ojo, esta es una cuestión importante, si vemos que Foucault después mostrara en reiteradas ocasiones (p. e. en *Vigilar y Castigar*), su relación entre el trabajo *arqueológico* y *genealógico*. Ciertamente, aunque en las primeras líneas del prefacio nos habla que su libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; lo cierto es que tiene mayor peso el que se trate de la *mirada* y del lugar que ocupa un *espacio* que no viene desde la patología moderna.

Por lo demás no se escribe en contra de la medicina moderna. Es más bien una propuesta para una *crítica* del saber en términos del discurso histórico de las ciencias. Si lo vemos de manera general. Y aunque se tenga en cuenta lo esencial de las cuestiones sobre el lenguaje y de la mirada, la obra intrínsecamente posee una similitud al libro de *La historia de la Locura*.

Según lo indica Morey, <<tanto por su talante como por su objeto, *La Naissance de la Clinique*, está en directa continuidad con *Historia de la Folie*, a pesar de notables diferencias formales, en modo alguno desdeñables>><sup>30</sup>. En el trabajo de Morey hay referencias importantes, pero se constata que no hay algún posicionamiento *crítico*. En las páginas de ese libro reproduce el discurso de Foucault, sin desentrañar los más importantes nudos de su pensamiento. Como lo hace Jürgen Habermas con algunas cuestiones sustanciales, más adelante veremos las críticas de este pensador importante, conociendo otro modo de indagar el pensamiento foucaultiano.

Por lo que nos toca decir, *La Naissance*...es una descripción de cómo se formo la experiencia de la enfermedad. Y por ella nuestro autor entiende verdaderamente otro modo de observar, percibir y mirar. En todo ello la Razón no deja de ser objeto de crítica, ya que la medicina clínica no tiene más recurso que su pura objetividad, el *factum* del conocimiento científico de la medicina moderna: la enfermedad. Pero ¿la enfermedad vista desde el discurso o la enfermedad desde el hombre que sufre?

La crítica se opone a la medicina moderna donde:

La conciencia moderna tiende a otorgar a la distinción entre lo normal y lo patológico el poder de delimitar lo irregular, lo desviado, lo poco razonable,

lo ilícito y también lo criminal. Todo lo que se considera extraño recibe, en virtud de esta conciencia, el estatuto de la exclusión cuando se trata de juzgar y de la inclusión cuando se trata de explicar<sup>31</sup>.

Eso es sin embargo de una importancia total, por cuanto se descubre que en la ciencia médica, es decir, en la época donde se concibe la *clínica* se manifiesta una reorganización del saber a partir de categorías como: *normalidad* y *patológico*. Según Foucault ubica a la conciencia moderna de la enfermedad en los umbrales de la Revolución Francesa.

[...] el mundo occidental conoció, y ello durante milenios, una medicina que se basaba en una conciencia de la enfermedad en la que lo normal y lo patológico no constituían los conceptos organizadores de las categorías fundamentales<sup>32</sup>.

Es en el umbral cuando el lenguaje se abre al discurso, uno que lleva a descubrir en la objetividad del *hombre* el mal, la enfermedad. Sin lugar a dudas fue en el núcleo de las cosas donde el hombre es plenamente objetivado. Y aquí el sujeto y la subjetividad no caben dentro de esta reorganización. Incluso demuestra Foucault que el *a priori* histórico del saber médico como discurso racional del hombre es un orden *clasificador*. Este espacio de *configuración* es un espacio donde existe una regla semántica. Sin significado posible, que conduzca a múltiples. Tal significado de la *clínica* no es buscado en *no-dicho*, sino en lo verdaderamente ha querido decir.

El sujeto desde luego interviene solo en la medida en que pronuncia enunciados. Que después se analizaran en tanto producidos formen un *sistema* o *estructura semántica*. Aquí si bien Foucault salda cuentas con la *hermenéutica*, en tanto deja sin posibilidad al “comentario”, rechaza totalmente cualquier fuerza que pueda provenir de algún significado dado a la subjetividad.

### 1.2.2. La Locura y el saber psiquiátrico

Considero que a partir de lo que nuestro autor analizo en *Historia de la Locura*, ésta, bien de manera bastante general, se puede considerar una “obra puente” entre los análisis respecto al sujeto y el poder. Desde luego, cronológicamente entre un tema y otro hay una diferencia innegable. Entre *Historia de la Locura* y sus estudios sobre el sujeto y la *criminalidad*, hay un argumento central que los enlaza. Cuando Foucault redacta *Historia de la Locura* está presente el problema, por un lado, del sujeto y su constitución dentro del saber psiquiátrico, y por otro, el de su *exclusión*.

En *Arqueología del saber*, se da una salida, más o menos clara, a la cuestión del sujeto. Leemos allí que el sujeto no es negado en cuanto tal, sino en cuanto enuncia un discurso, por ejemplo el discurso médico; en las páginas que dedica Foucault a esclarecer la formación de *modalidades enunciativas*, existe un *juego de relaciones* en las que los sujetos se encuentran implicados. Son esas relaciones entre diversos factores (la institución médica, las técnicas de observación del cuerpo humano, etc.) las que forman las distintas modalidades enunciativas, o mejor dicho, *las prácticas discursivas*.

Constituyendo una parte importante del discurso foucaultiano, el libro *Historia de la Locura* contiene un materia esencial para analizar el *logos occidental* desplazando la subjetividad o el *cogito* hacia la experiencia del lenguaje, de la palabra. Desde luego <<en manos de Foucault la historia de la ciencia se amplía y convierte en una historia de la racionalidad, porque persigue la constitución de la locura simétricamente a la constitución de la razón<sup>33</sup>>>.

Si bien la locura en la época clásica estuvo configurada por un discurso y una práctica, la perspectiva de realzar más que el desarrollo de ese *logos* (de esa subjetividad, que es lo trascendental en toda ciencia), el complejo estructural de relaciones que ensambla práctica y discurso convierte a la locura en el objetivo de la *crítica de la razón* en el momento en que ésta aparece bajo determinadas formas.

Foucault nos relata —un análisis casi etnográfico— que la locura fue la herencia que vino a establecerse en los límites, en el umbral de la lepra. Antes aparecieron las enfermedades venéreas. Y sin embargo el hecho es que la locura fue y sigue siendo un rasgo fundamental de la razón en su historia misma y del saber psiquiátrico. Sobre todo cuando se trata de aplicar una vigilancia a los leprosos y los leprosarios.

Foucault al respecto indica que Descartes la había exiliado, ubicada al lado del sueño y de otras formas de error. Era imposible que la *duda* con la que nace la filosofía moderna condujera a la locura:

Ni el sueño poblado de imágenes, ni la clara conciencia de que los sentidos se equivocan pueden llevar la duda al punto extremo de su universalidad; admitamos que los ojos no engañan, supongamos ahora que estamos dormidos, la verdad no se deslizará entera hacia la noche<sup>34</sup>.

Y en el prefacio a la edición original de su libro, Foucault está obviamente consciente de que la *no-razón* implica una diálogo con un origen primigenio donde se intenta <<hacer la arqueología de este silencio>>. Un silencio que la *ratio* ha mantenido en los umbrales del lenguaje. No obstante, lo necesario para que la locura demarque las líneas divisorias entre *razón* y *sin-razón* es que el loco no tenga *obra*. La falta de ésta implica que está proscrita a que de ella no produzca nada.

Es el lenguaje del *logos* el que intenta indagar, en la época clásica, en todo su espesor a la locura. En tal sentido podemos anotar lo que Foucault dice al respecto en aquel prefacio:

¿Por qué ha rechazado la cultura occidental del lado de los confines aquello mismo en que ella habría podido reconocerse, o, en realidad, en que ella misma se ha reconocido oblicuamente? ¿Por qué ha formulado claramente desde el siglo XIX, pero también desde la época clásica, que la locura era la verdad desnuda del hombre, y la ha colocado sin embargo en un espacio neutralizado e incoloro en que se daba como anulada?<sup>35</sup>

Sobra la base de estas preguntas podemos rastrear el análisis *arqueológico* del que se vale Foucault para sus posteriores estudios. No obstante, lo que subyace a este análisis, cuando uno puede rescatar algunos pasajes de éste, es ciertamente una vaga idea, o mejor dicho, una línea fronteriza entre el método *arqueológico* y la fenomenología. Sin

menospreciar la importancia de su tradición intelectual, lo que verdaderamente hace nuestro autor es una *ruptura* de continuidad con esas *fenomenologías acéfalas*. Desde las cuales se nos presentan los discursos que fundamenta todo pensar en lo trascendente de la subjetividad. Pero sigamos con lo que nos dice respecto a este tema que surca otros límites.

Bajo la exclusión, la cultura occidental —nos dice Foucault— mantuvo a la locura encerrada, sin dejar que hablara, sin que pronunciara la verdad del hombre. Si acaso apenas resalta el valor de la locura en términos de un fenómeno más entre muchos otros, que la *ratio* intenta sustraer bajo su dominio.

¿Qué consecuencias tendrá todo ello para concebir que en la locura no puede haber una subjetividad que funda y valida un conocimiento más cierto? El mismo Foucault constata que había en la época clásica, es decir en edad de la razón, una verdad respecto a la locura, la del sujeto que estaba loco, en cambio el *pensamiento* no puede ser insensato y por ello se necesitan los internados y los encierros. En estos términos nos lo indica, implicando siempre que el pensamiento solo puede ser encerrado por un discurso racional psiquiátrico.

Allí la tenemos, colocada en una comarca de exclusión de donde no será liberada más que parcialmente en la *Fenomenología del Espíritu*. La No-Razón del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto, cuyas amenazas podían siempre, al menos en derecho, comprometer las relaciones de la subjetividad con la verdad. [...] Si el *hombre* puede siempre estar loco, el *pensamiento*, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato<sup>36</sup>.

A partir de aquí vemos que en el discurso foucaultiano se despliega toda una serie de interrogantes que valen más por sus consecuencias (para una *crítica a la razón instrumental*). Que en términos del discurso *arqueológico-genealógico* sería traducida como *crítica a la razón histórico-política*. En esta radical *crítica* es insoslayable preocuparnos por las *estrategias y poderes* que surgen y hacen funcionar los mecanismos diseminados por toda la sociedad. Aquí lo importante es ver cómo del

discurso *arqueológico* Foucault insistió en relacionar el *poder* bajo una *genealogía* ampliando el horizonte filosófico de su crítica.

Ya en toda la obra de la *Historia de la Locura*, encontramos el signo que describe la exclusión de la locura: el encierro. De la razón, Foucault nos habla particularmente del cómo la locura estuvo en los *estratos arqueológicos* de la historia cultural de occidente. La historia es un importante acercamiento a esa historia cultural, examinando la orientación de aquel *logos* cartesiano.

En tal sentido Deleuze nos refiere el gran interés de Foucault por la Historia. Y creo que viene a buen tono expresarlo en sus mismas palabras, hablando de otro modo de escritura en historia:

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. Por ello, Foucault considera series históricas breves y recientes (entre los siglos XVII y XIX).<sup>37</sup>

Tal interpretación considera desde los propios argumentos de Foucault intentar conectar tres dimensiones esenciales: a) el saber, b) el poder y c) el sujeto. Y mientras escribe Foucault esa *Historia de la Locura* el problema del saber se vuelve un esquema o matriz, es decir una “grilla” para analizar las “experiencias límite” de la locura. Para tal caso, la locura es, si no el mejor modo de acceder al análisis del discurso racional descubriendo lo crítico, el que representa con tanta sutileza aquella relación entre “Razón-Sin-Razón”. En el mismo tenor tenemos que la propia Locura desde el Renacimiento y hasta la Época Clásica ha estado sutilmente resguardada bajo los escombros que la *ratio* ha venido dejando tras construir un mundo más racional.

En las diversas investigaciones históricas hechas, la reducción de la razón al saber y al enunciado siempre se vuelve un callejo sin salida. Para Foucault fue complicado delimitar esas investigaciones sobre la locura sin utilizar a la propia razón como preámbulo a tales análisis.

Al respecto Habermas, quién es una de las figuras más importantes de la segunda generación de la *Teoría Crítica*, y un fuerte crítico de Foucault no toma en cuenta algunas consideraciones importantes. Dichas consideraciones son analizadas por el filósofo colombiano Castro-Gómez en su referencial libro: *Historia de la Gubernamentalidad*.

Para terminar tentativamente este capítulo es necesario dar cabida a algunos sólidos argumentos sobre los distintos equívocos de Foucault. Mientras que también es inevitable hacer correcciones sobre las partes más sustantivas del discurso foucaultiano. Entonces, por un lado, tenemos a Habermas como crítico, por otro, a Santiago Castro-Gómez intentando analizar minuciosamente las “crisis” de Foucault. Por el lado de la crítica habermasiana tenemos a Thomas McCarthy, otro fuerte crítico en la misma línea argumentativa que Habermas. Lo rescatable de ambas posiciones es que podamos avanzar y recorrer mínimamente algunas aristas del pensamiento foucaultiano. Creo que tal ha sido la pretensión de Castro-Gómez.

Por el lado de Habermas, tenemos constancia de que sus argumentos están fuertemente ligados al problema de la crítica de la razón. Primeramente en el *Discurso filosófico de la modernidad*, Habermas realiza un intento por destrabar las aporías del problema de la autorreferencialidad en Foucault. Problema que según Habermas ha venido estando en la filosofía contemporánea. ¿Cómo *criticar* a la razón sin caer en la aporía de hacer uso de la subjetividad *crítica*? ¿Cómo invalidar un discurso racional sin despegarse del horizonte de la razón? Esta es la primera crítica habermasiana lanzada contra Foucault, pero al analizar el libro *El orden del discurso* Habermas descubre un importante detalle: que tal crítica de la razón puede tener salida si comenzamos por distinguir entre la exclusión del discurso racional en términos de prácticas (el encierro, el saber médico, etcétera) y, aquello que en el discurso racional implica afirmar o negar, la validez e invalidez de un discurso irracional. Son dos condiciones que Foucault distingue para salir al paso de una crítica de la razón. La segunda tiene que ver con el poder. Y en esta no me detendré por cuanto lo revisaré en el siguiente capítulo. Tratando también la crítica hecha por Thomas McCarthy respecto al poder. Mientras tanto, dejo constancia de tal problema en los dominios en los cuales se desarrolló el discurso foucaultiano.

## Citas y Notas

1. ABBAGNANO, 1996, Vol. 4, T. I, 378-379.
2. En el segundo apartado de este capítulo trataremos de dar cuenta de esos discursos que se han producido cuando se ha visto al hombre como objeto de un lenguaje racional. Principalmente esos discursos están contenidos en *Historia de la locura en la época clásica* y en *El nacimiento de la Clínica*. Uno desde la psiquiatría, otro desde la medicina.
3. MOREY, <<introducción: la cuestión del método>>, en Michel Foucault, (1990), 9-44.
4. HABERMAS, 1990, 12 *passim*.
5. ALTHUSSER, (1981), 30-31.
6. FOUCAULT, 2006b, 7.
7. ALTHUSSER, (1976), 40.
8. Id., 44.
9. Id., 46.
10. Id., 58.
11. Cf. DESCOMBES, (1982), 28. Entre los asistentes a los cursos de Alexandre Kojève, se encuentra Jean Hyppolite, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty. De Jean Hyppolite, Foucault recibió una lectura importante de la filosofía de Hegel.
12. Id., 29. Citado en DESCOMBES,
13. Cf. CARUSO, (1969), 52-90.
14. FOUCAULT, op. cit., 5.
15. Id., 6.
16. Id., 39.
17. FOUCAULT, (2006a), 4, prefacio.
18. DELEUZE, (1987), 29
19. Id.
20. FOUCAULT, (2008), prefacio, 6
21. FOUCAULT, (2006b), 43.

22. FOUCAULT, (2008), 6.
23. Id., 38.
24. Id., 29
25. Id., 300.
26. FOUCAULT, (2006a), 10.
27. CARUSO, (1969), 61. Cita referida a una entrevista con Paolo Caruso, aparecida también en HABERMAS, J. (1993).
28. FOUCAULT, (2006a), 10.
29. FOUCAULT, (2006<sup>a</sup>), 6.
30. Morey, 1983, 77.
31. FOUCAULT, 1996, 13
32. Id.
33. HABERMAS, J. (1993), 287.
34. FOUCAULT, M. (2009), Tomo I, 76. En lo refiere nuestro autor, la *duda* cartesiana trae como consecuencia la imposibilidad no del objeto del pensamiento sino del sujeto que piensa. La subjetividad o el sujeto pensante de algún modo tienen asegurado la certeza de que por su propia existencia, la locura estará delimitada.
35. FOUCAULT, M. (2009), Tomo II, 329. Al final de la edición de este segundo tomo se encuentra el prefacio que se omitió en la edición del Fondo de Cultura Económica. Allí se encuentran como apéndices dos textos, el primero es el prefacio y el segundo es una respuesta a Derrida. Éste último, en *Escritura y Diferencia* hace fuertes afirmaciones respecto a la interpretación de Foucault respecto a Descartes. Véase DERRIDA, J. (1989), *Cogito e Historia de la Locura*, en *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona, Anthropos, 47-89.
36. FOUCAULT, M. (2009), Tomo I, 78. En todo ese capítulo (“El Gran Encierro”) se puede ver que la lectura cartesiana de Foucault da paso al interés por relatar lo importen que resulto los internados. Allí nuestro pensador encontró el gran acontecimiento por el cual el racionalismo occidental extendió su dominio hacia la Sin-Razón: los internados.
37. Véase DELEUZE, G. (1996) *Conversaciones (1972-1990)*, Valencia, Pre-Textos. Hay aquí, en estas entrevistas a un amigo cercano a Foucault, importantes referencias en cuanto al proyecto general de nuestro pensador, sobre todo su “crisis” intelectuales, que desde luego implicaban unas en relación al esquema de trabajo en la academia francesa.



## CAPITULO 2. PODER Y GOBIERNO

### *Introducción*

Esperando dar mayor concreción y validez a los argumentos vertidos antes, este siguiente capítulo tiene como objetivo el preguntarnos sobre si existe una teoría política en Foucault. Con ello estaremos en mejor posición para esclarecer el modo en que se entiende el poder como fuerza y estrategia. Resaltando entre otras cuestiones, algunos elementos del trabajo genealógico sobre el poder. Por último, incluimos algunas críticas provenientes de destacados sociólogos y filósofos: Jürgen Habermas, Alain Touraine, Santiago Castro-Gómez, Cohen y Arato.

En este segundo capítulo pretendo exponer de manera clara y concisa la problemática sobre el poder, sabiendo que el análisis incluirá más o menos los posibles cruces con la historia y la filosofía. Pero la cuestión relevante implicaría, en todo caso, ir acomodando piezas, suponiendo dar punto por punto en el núcleo: el valor heurístico de la “microfísica del poder” en términos marxistas. Este cuestionamiento pasa por ser un desplazamiento importante dentro del discurso marxista, en el cual siempre se ha hablado en términos de ideología, clase social, lucha de clases, modo de producción, etc. Nociones que representan en los diversos círculos franceses del siglo pasado matices importantes. Foucault nunca intento matizar ni corregir al marxismo, sino sacarlo de su impasse teórico y llevarlo a la dimensión histórica. Entonces el argumento central no será ya más la “superestructura”, ni las luchas de clase, sino los *dispositivos* o *mecanismos de poder* que el pensamiento ordena y regular positivamente. Intento formalizar el planteamiento de esa “microfísica del poder”, la cuestión del biopoder y la gubernamentalidad, conforme se ha desarrollado en *Vigilar y Castigar*, *Nacimiento de la Biopolítica* y en *Seguridad, Población y Territorio*, cuestiones que tiene mucho que ver con el marxismo.

No cabe duda, y diversos textos lo expresan, que la fuerte crítica de Foucault al marxismo francés se expreso en una resistencia contra todo dogmatismo intelectual. Si alguien venía diciendo que no todo es “superestructura” o que la lucha de clases es el motor de la historia, ese fue Foucault. Desde su salida del PCF, pero ya desde mucho tiempo atrás, la convicción de que el problema del poder no podía observarse y reducirse a la “ideología dominante”, ciertamente convirtió a Foucault un blanco de

ataques. Mientras tanto, la trayectoria inadvertida de los problemas más importantes sigue el camino de la crítica. Y ante cualquier pretensión dogmática impuesta por el discurso histórico marxista, esa *crítica* a la razón estratégica desvela lo irrisorio de ese valor dado al saber alcanzado históricamente. La crítica es una *transvaloración* de los principios que organizan la vida cultural moderna, así lo observo Nietzsche y también Foucault.

Por otro lado, en el mismo sentido, se encuentra la cuestión de la ideología, sumamente arraigada en el marxismo y en Althusser. Para Foucault no fue necesario establecer la fuerza y el poder en manos de la burguesía y en su ideología, sino en los *mecanismos* y *estrategias*, es decir en las *tecnologías*, en los *dispositivos* que traspasan lo cuerpos, las conductas humanas. Lo que hizo fue *descentrar* todo el poder otorgado a la ideología, al capital, en suma, a la burguesía y *diseminarlo* por toda la sociedad. A partir de aquí se rompieron algunos lazos entre Althusser y Foucault. No obstante hay en esto un nuevo modo de considerar lo sociológico. Una consecuencia importante para la sociología, por cuanto no se habla en términos de actores o agencia, pero sí de *dispositivos*, de relaciones de poder y de fuerzas que operan como estrategias.

Retomando esta crítica a la *ideología*, en reiteradas oportunidades Foucault fue atacado por su aparente *estructuralismo*. Las críticas principales vinieron desde el marxismo sartreano y de diversas revistas comunistas. Una polémica tras la aparición de *Las palabras y las Cosas*. La izquierda francesa en voz de Jean Paul Sartre considero a esta obra como un intento más por «constituir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía pueda levantar aun contra Marx»<sup>1</sup>. En este sentido, el objetivo del presente capítulo es la hipótesis sobre el poder: las nuevas dimensiones que abren los estudios de Foucault para entender el capitalismo y la modernidad.

Tales críticas venidas de las izquierdas han definido un concepto erróneo del trabajo foucaultiano. Su *estructuralismo*, el *formalismo* del discurso han hecho que se entienda sus propias palabras de otro modo. Foucault en su *Arqueología del Saber* tiene como objetivo el interrogar a la razón, a la ciencias en términos de las prácticas discursivas de los sujetos parlantes dentro de un discurso, es decir, lo que hacen ser a los sujetos son las diversas modalidades enunciativas. Foucault dice hablando del discurso médico:

Si en el discurso clínico, el médico es sucesivamente el interrogador soberano y directo, el ojo que mira, el dedo que toca, el órgano de desciframiento de los signos, el punto de integración de descripciones ya hechas, el técnico del laboratorio, es porque todo un haz de relaciones se encuentra en juego<sup>2</sup>.

Y en esa misma cita nos viene explicando las relaciones que componen las modalidades enunciativas, que son por supuesto cierto número de elementos distintos, de los cuales unos concernían al estatuto de los médicos, otros al lugar institucional y técnico de que hablaban, otros a su posición como sujetos que percibían, observaban, describían, enseñaban, etc.

Al discurso foucaultiano se le acusa de esquivar la cuestión de lo histórico dejando de lado al sujeto, como solo un personaje secundario del discurso. Aquí se pretende exponer, como otro objetivo, las investigaciones históricas retomando la posición del sujeto respecto a las *relaciones de poder*. La existencia del sujeto no viene prefigurada por el discurso, antes bien, la formación de los discursos enlaza fundamentalmente los diversos acontecimientos reales y sucesivos por los que atraviesan los hombres, dando a estos la posibilidad de ser más que sujetos del discurso.

Contra tales ataques, Foucault defiende su argumento histórico del saber, declarando que las construcciones históricas del discurso, están hechas de estrategias y luchas, con las cuales los hombres, en sus actuaciones verbales, en sus *prácticas discursivas* establecen relaciones “microfísicas” de poderes sobre otros discursos. Ante tal defensa, otorga a los enunciados y los actos de habla de sujetos la oportunidad de superar la *conciencia trascendental* encerrada sobre sí misma. En esta disputa Foucault utiliza un argumento central de su proyecto: «liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental». En tal sentido intenta liberar a la historia de ese círculo del origen perdido y recobrado en que estaba encerrada: el *cogito*. Mientras que las *relaciones de poder* están pensadas respecto a la posición del sujeto, a las estrategias y dispositivos con las cuales se enfrenta. Lanzamos resaltando la siguiente tesis:

**Tesis 2.- La crítica genealógica es una crítica a la razón occidental que se expresa e identifica históricamente bajo el poder y los dispositivos creados por ella misma.**

## **2.1. LA GENEALOGIA: ¿UNA TEORÍA DEL PODER?**

### **2.1.1. La crítica de Jürgen Habermas**

Aunque algunos han encontrado una supuesta teoría del poder<sup>3</sup>, como Michael Walzer lo ha indicado en *The politics of Michel Foucault*, lo que se puede decir al respecto es lo contrario: no hay explícitamente una teoría como tal. En todo caso se expone una fórmula o visión del poder, es decir, un esbozo en el que se describe cómo opera ese poder, bajo qué mecanismos se establece en la sociedad, desde que posiciones el poder toma sus origen. Como se ve, la misma lógica de observar tal hecho implica acercarse al objeto de modo diferente. Es otro panorama que analiza el funcionamiento del poder. El propio Foucault expone que su idea no considera al poder como una sustancia:

Con este análisis se trata simplemente de saber por dónde pasa la cosa, cómo pasa, entre quienes, entre qué puntos, de acuerdo con qué procedimientos y con qué efectos. Por lo tanto, no podría ser a lo sumo, ni querría ser, más que el bosquejo de una teoría, no de lo que es el poder, sino del poder, con la condición de admitir que éste no es justamente una sustancia, un fluido, algo que emana de esto o de aquello, sino *un conjunto de mecanismos y procedimientos* cuyos papel o función y tema, aun cuando no lo logren, consisten precisamente en asegurar el poder<sup>4</sup>.

Aquí se analiza al poder bajo la óptica de los dispositivos. Esto ciertamente no es una definición, sin embargo puede comprenderse si partimos del hecho de conocer al poder desde lo que hace, de su funcionamiento. Cómo funcionan tales dispositivos realmente en nuestras sociedades modernas y como el sujeto es visto por ellos son dos preguntas que interroga Foucault en la vertiente genealógica.

El problema del poder, como se ha indicado, no se representa en términos de *dominación*, menos de la ideología. Entonces habría que hacer matices en cuanto a esta

concepción del poder. Porque dentro de la tradición marxista el poder se ha visto relacionado con la clase burguesa y el capital. Bajo esta supuesta teoría del poder, Habermas pasa revista sobre algunos aspectos importantes de la modernidad y del poder. Al respecto, nos expresa toda una serie de *aporías*, que reflejan varios problemas dentro de la “microfísica del poder”. Afirma que la arqueología de las ciencias humanas tuvo que enfrentar a una cuestión infranqueable dentro de la tradición del pensamiento moderno: la superación de la filosofía del sujeto. Según Habermas viene desarrollándose desde tiempo atrás una circularidad respecto al sujeto. De cierto modo, todos los intentos de un Heidegger, Derrida o Foucault, no han logrado sobrepasar la cuestión metafísica de la subjetividad. Sin embargo, visto desde la óptica *reconstructiva* habermasiana, es obvio que cualquier cosa que tenga pretensión de ser una filosofía del sujeto es una operación fracasada. Es un agotamiento del paradigma moderno. La arqueología y la genealogía pasan por ser tales intentos fracasados. Sin embargo, más que filosofías de la conciencia o del sujeto, el proyecto de una *historia crítica del pensamiento*, tal como la llamo Foucault, es más coherente con el proyecto kantiano de crítica. Porque al considerar una historia de las tecnologías del poder, la crítica al pensamiento dirige su mirada a la singularidad de lo histórico, de las prácticas. Que implica desde luego un modo, una manera, una disposición práctica hacia los seres (los objetos) que componen el vasto horizonte objetivo.

Foucault habiendo analizado las distintas formas de constituirse el saber, que las distintas épocas han formado maneras de pensar y decir, establece una sutil relación entre el poder y el saber encarnado en las prácticas discursivas. De manera que «escapa de la dificultad del discurso [...] sustituyéndolo por una fundamentación en tecnologías del poder, y subordinando la arqueología del saber a una genealogía que explique la emergencia del saber a partir de las prácticas del poder»<sup>5</sup>.

De tal modo, la supuesta teoría del poder no representa más que una genealogía de las relaciones de poder, encubiertas por el saber. Pues bien, tal saber no viene de otra parte más que de la “voluntad de verdad”, que configura todo el horizonte del pensamiento, desde los griegos hasta nuestra época moderna. Pero Foucault se pregunta por la relación entre esa voluntad de verdad y las relaciones de poder que enmarcan al sujeto. En el *Orden del discurso*, pregunta cómo una coacción de la verdad, es decir, la búsqueda incansable e inagotable que los sofistas griegos nos han heredado se relación con todas aquellas prohibiciones:

Quizás sea un tanto aventurado considerar la oposición entre lo verdadero y lo falso como un tercer sistema de exclusión, [...] ¿Cómo van a poder compararse razonablemente la coacción de la verdad con separaciones como éstas, separaciones que son arbitrarias desde el comienzo o que cuando menos se organizan en torno a contingencias históricas; que no solo son modificables sino que están en perpetuo desplazamiento?<sup>6</sup>

Por qué decimos todo esto; porque el poder no viene dado, no es algo que ya este fijado. Mientras que hablando del saber, es un hecho que con los griegos la búsqueda de la verdad definió el lugar que le corresponde a lo verdadero y lo falso. Y de allí, las separaciones arbitrarias, como la prisión, el manicomio, el hospital, que fueron establecidas históricamente como prácticas de sistemas de exclusión son portadoras de unas técnicas objetivadoras. Desde allí también se observa los efectos que tienen esas en las técnicas de la producción del poder y de la verdad.

Recordando un poco lo que Habermas afirma, podemos decir que la aporía en la que cae Foucault es superada en cuanto se ve al discurso como prácticas discursivas encaminadas, por un parte, a desarraigarse del suelo trascendental del sujeto a través de la singularidad de lo histórico, y por otra, a ser las que irrumpen en las técnicas del poder. De hecho en lo que respecta al poder y al sujeto como ejes fundamentales de trabajo, en ningún sentido son vistos como universales. Paul Veyne lo indica de este modo:

Ahora bien, todos los fenómenos son singulares, todo hecho histórico o sociológico es una singularidad. Foucault no cree que no existen verdades generales, transhistóricas, pues los hechos humanos, actos o palabras, no proceden de una naturaleza, de una razón que serian su origen, ni reflejan fielmente el objeto al que aluden. Al margen de su engañosa generalidad o de su supuesta funcionalidad, esta singularidad es la de su extraño discurso<sup>7</sup>.

En el mismo sentido Foucault manifiesta un cierto rechazo a utilizar algunas nociones o categorías universales, en el Nacimiento de la Biopolítica dice lo siguiente:

En otras palabras, en vez de los universales [aquí habla de la soberanía, el Estado, el pueblo, la Sociedad Civil, etc.] para deducir de ellos unos fenómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría comenzar por estas últimas y, de algún modo, pasar los universales por la grilla de esas prácticas. No se trata aquí de lo que podríamos calificar de reducción histórica<sup>8</sup>

Estos universales quedan muy adheridos al poder en los conceptos de soberanía, Estado, sociedad civil, etcétera. Y son por tanto maneras de pensar que se reducen a la comprensión que tiene la subjetividad. En esta genealogía que pretende Foucault, el poder será considerado más como una relación de fuerzas que como algo estático. De tal modo que la referencia al sujeto, que tanto Habermas critica de Foucault, se verá superada por las tecnologías del poder. «En los rastreos de los tipos de discurso y formas de saber se trata ahora de descubrir las *tecnologías de sojuzgamiento*, en torno a las cuales se consolida un complejo poder dominante, alcanza la primacía y es sustituido al cabo por el complejo de poder siguiente»<sup>9</sup>.

Es importante aclarar que el poder como relaciones de fuerzas, sitúa a los sujetos bajo el “cuerpo político” de la sociedad. No es pensado ni como estructura o como algo ajeno a ellos. Habermas falla en su lectura al no ver que las filosofías del sujeto quedan también encerradas por ese cuerpo político. Incluso en su *teoría de la acción comunicativa* habría que tener en cuenta el problema de que las categorías no se politicen. Ya que como lo indica en diversos momentos la acción comunicativa se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que entablan una relación interpersonal. Aquí hay que tener cuidado de que el entendimiento bajo el acuerdo de reglas y normas no implique una carga política en cuanto a las pretensiones de validez. «El concepto de entendimiento remite a un acuerdo

racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica. Las pretensiones de validez (verdad proposicional, rectitud normativa y veracidad expresiva) caracterizan diversas categorías de un saber que se encarna en manifestaciones o emisiones simbólicas»<sup>10</sup>

Tanto en la arqueología como en la genealogía, Habermas es un fuerte crítico. Y lo es, porque hay muchas cuestiones que superar del pensamiento de Foucault. Pero también hay que tomar en cuenta quizás la posibilidad de que las relaciones de poder, cubran un vasto espectro tanto de acción social, colectiva, o el propio sistema. Pues el principio de relación de fuerzas es más abarcador, al contemplar distintas situaciones y contextos sociales por los que transcurre el pensamiento y la existencia de las personas. Más allá de la genealogía, vemos diversos procesos que culminan con una subjetivación de largo alcance para la modernidad. Deleuze toma en cuenta en muchos sentidos esa subjetivación ligada al poder.

«Uno no pregunta, ¿qué es el poder, de donde viene? Uno pregunta, ¿Cómo se ejerce?»<sup>11</sup>. En tales preguntas la genealogía busca el origen alejándose del sujeto trascendental. Al tomar a cuenta las estrategias y tecnologías políticas se abre el campo de una *pragmática* del saber y del poder. Al decir de Habermas, en esta genealogía no queda subsumido el saber y los discursos de las ciencias al servicio de las prácticas del poder. Al contrario, lo que constituye como eje fundamental de la genealogía son esas prácticas del poder, traducidas en tecnologías y estrategias. Es una física de las relaciones de fuerzas que entrecruzan todo el cuerpo político de la sociedad.

E incluso estas estrategias no quedan fijas ni por el discurso ni por las relaciones de poder. Representan más una multiplicidad que una fijación. «Ahora bien, se trata de una pura función, es decir, de una función no formalizada, considerada independientemente de las formas concretas en las que se encarna, de los fines que sirve y de los medios que emplea: física de la acción, una física de la acción abstracta»<sup>12</sup>. En la lectura de Deleuze, claramente ve una diferenciación importante respecto al saber y el poder. Nos dice que el poder no pasa por formas sino por *fuerzas*. Mientras que el saber es pensado en términos de relaciones de formas, es decir, en materias y funciones formalizadas, distribuidas segmento a segmento. Por supuesto al describir al saber, tiene en mente las funciones enunciativas y las modalidades discursivas. Y desde luego que todas ellas son ciertamente formalidades que implican un campo perceptual del sujeto.

Pero como estamos analizando el poder desde la concepción de Foucault, una manera de comprender la *microfísica del poder* en términos sociales es considerar no sólo la voluntad de saber y verdad, sino los problemas que se establecen al interior del campo en el que se desarrollan las estrategias políticas del saber. Importa más aquí retener la crítica de Foucault en tanto representa una teoría de la sociedad marcada por la disciplina y la normalización, sin embargo hay que también dar el lugar que le corresponde a los cuestionamientos respecto a las *aporías* que nos señala Habermas.

En este sentido, los cuestionamientos de Habermas al respecto son efectivamente válidos considerando que tanto el estructuralismo como las cuestiones del poder quedan sumergidos en ambigüedades. Si bien como dice que de un «plumazo invierte la dependencia entre el saber y poder»; además de que se inclina por los discursos antes que por las prácticas; que la posición objetivista adoptada por Foucault respecto al poder hace a un lado las referencias al *significado, la validez veritativa y la valoración*, en términos de la arqueología del saber. En todo ello, en resumen se habla de la ausencia del actor, aquel que en diversas dimensiones es una autor de su lenguaje, de su acción y de su saber. Por ello Foucault se encuentra dentro de la línea filosófica de la crítica a la metafísica del sujeto sin lograr una superación.

### **2.1.2. La crítica de Alain Touraine**

Sin embargo, retomando todo lo anterior, debemos considerar lo que dice Touraine al respecto. Porque sus cuestionamientos revelan otro matiz dentro de la supuesta teoría del poder de Foucault. En este sentido Touraine considera a Foucault un “intelectual contra la modernidad”, porque tales intelectuales, entre los que incluye a Horkheimer y la Escuela de Fráncfort, «estuvieron dominados por el sentimiento de la catástrofe, la falta de sentido, la desaparición de los actores de la historia»<sup>13</sup>.

Touraine ve en las sociedades modernas, que son liberales y tolerantes, el ocultamiento del poder. Y Foucault en ningún sentido lo enmascara. Según nuestro sociólogo, la debilidad de las críticas supone ver al poder desde una visión omnipotente. No lo expresa, pero tiene en mente al marxismo, que ha hecho del poder la *conditio sine qua non*, para generar una teoría del poder del proletariado. Ha configurado todo un entramado teórico en el que se encuentran términos que no muy bien dejamos de usar

como: lucha de clases, poder político, estado capitalista, aparatos ideológicos. Estos conceptos nos llevan, desde luego, a un supuesto significado político de *la ideología*. Por cuanto en ella se libran batallas. Importa detenernos aquí porque define su posición respecto al marxismo de Althusser, que es una de los más representativos de tal corriente estructuralista.

Touraine no dice mucho sobre lo que entiende Foucault por *ideología*, por eso aquí me referiré a algunos aspectos que darán una visión general en tal sentido. Entonces de la *ideología* Foucault como primer punto expresa su fuerte rechazo a verla como categoría de análisis más general. Según él la ideología no es más que una supuesta virtualidad que está relacionada con algo más concreto y real. Como si pensáramos en una conciencia más pura, sin alguna conexión con la empírea.

Bajo el marxismo, se pensó que el sujeto debía tomar conciencia de que sus pensamientos e ideas estaban sometidos bajo una cultura ideológica burguesa. Como una conciencia dormida que supuestamente necesita despertar. La ideología como «sistema de ideas, representaciones, que domina el espíritu de un hombre o grupo social<sup>14</sup>» no es muy bien aceptada por Foucault. En una entrevista con Michel Fontana le vemos decir respecto a la ideología lo siguiente:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera, es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer una separación entre lo que, en un discurso, pone de manifiesto la cientificidad y la verdad, y lo que pone de manifiesto otra cosa, sino en analizar históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos<sup>15</sup>.

Foucault argumenta que la ideología siempre permanece ligada al sujeto, ocupando una posición secundaria, en tanto que se relaciona con la infraestructura, es decir con un determinante económico. En todo ello el marxismo y su lenguaje no ve que

Si el poder fuese únicamente represivo, si no hiciera nunca otra cosa más que decir no, ¿cree realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es implemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos.<sup>16</sup>

Más allá de la pura represión ideológica, el sujeto pasa por ser el artífice de su propia represión y su liberación al mismo tiempo. El acento en uno u otro término considera al poder como negativo. Entonces, la negación de la represión tomaría a los sujetos en el plano de la sujeción a un determinado «sistema de ideas o prácticas». La ideología conduce al sujeto objetivado, con lo que regresaríamos al mismo Hegel: la *idea* gozaría de ser el demiurgo de la realidad. Cuestión que en muchos aspectos es negada por Foucault.

Por otra parte, las ideologías en ningún sentido son las que regulan prácticas. Al contrario son estas últimas las que refuerzan todo el entramado del poder. Más allá de la represión, el «poder disciplinario» suministra aliento a un proceso de “normalización” en el que los sujetos son, al mismo tiempo, sujetos y objetos de conocimiento. En referencia a esto:

Las relaciones de poder-saber no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder, sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades del conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas.<sup>17</sup>

Este juego en el que los sujetos se hallan inmersos es fundamental para entender tal proceso de “normalización”. Aunque Touraine se equivoca en el sentido de ver al poder únicamente como represión, por cuanto según él Foucault consideraría a la cárcel una represión; la «normalización» del sujeto desde el poder pasa por ser un mecanismo

de control disciplinario en el que los hombres son puesto bajo una tecnología del buen encauzamiento de la conducta.

Esto implica considerar la distinción «normal y anormal» porque de ello depende catalogar, clasificar e incluso homologar al sujeto en términos de un vigilancia objetiva. La distinción por el lado del discurso no es arbitraria, pero por del lado de las tecnologías políticas al interior de cárceles, escuelas e institutos resultan más una serie de correlaciones de fuerzas que vienen a desempeñar un papel importante en la comprensión de las distintas prácticas, de la agencia y acción social.

Bajo la «normalización» el poder logra una serie de efectos al interior de las sociedades. En *Vigilar y Castigar* el poder disciplinario se identifica con el nivel de la observación y del ojo que normaliza. Volviendo a Touraine, éste muestra algunas cuestiones sumamente importantes para entender el poder. Creo que su lectura es sesgada por la idea de que el poder es represión. Al contrario, la cárcel, las instituciones, la escuela que podríamos llamar represivas, no lo son si el poder es productor de positivities, con lo que está muy relacionado con la arqueología. De hecho Foucault ve en la genealogía del «alma moderna» una positividad. Aquí el hecho es que la subjetivación crea más que una entidad metafísica, una realidad que representa no al sujeto y su conciencia sino a un conjunto de efectos, es decir, a mecanismos que anteriormente llamamos tecnologías políticas de la buena conducta. Con tales quedan definidas ciertas técnicas de conducción de los comportamientos y conductas.

Ciertamente se habla de una microfísica del poder. Pero ¿qué se quiere decir con ello? Dejemos que Foucault nos lo diga:

El cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Pero este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento; [...] Es decir, puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo<sup>18</sup>.

Expresamente, *Vigilar y Castigar* demuestra que el cuerpo, o mejor dicho, el cuerpo del sujeto se encuentra bajo la mirada vigilante, una mirada que se transforma en panóptico que utiliza diversas técnicas disciplinarias. Una de las cuales es la técnica celular, que encuadra y encierra a los sujetos. En este sentido, me parece que habría que ver al poder no como represión, tal como lo concibe Touraine, sino en el sentido de una “supuesto humanismo”. Como lo dice Foucault: «el arte de castigar, en el régimen del poder disciplinario, no tiende ni a la expiación ni aun exactamente a la represión». Efectivamente hay en todo esto un desarrollo de las penas bajo la idea de un posible «enderezamiento» de la conducta. Es verdad que a los delincuentes se los separa del cuerpo social, pero según Foucault hay una total *benignidad de las penas* con la llegada en el siglo XIX de la prisión. Detrás de esto hay todo un entramado de relaciones de poder que quedan encarnadas en las diversas prácticas sociales. El poder es más sutil e inteligible que físico, pero no por ello deja de ser algo externo al sujeto. «No se opone ya lo atroz a lo atroz en una justa de poder; no es ya la simetría; se quiere establecer, en el teatro de los castigos, una relación inmediatamente inteligible a los sentidos y que pueda dar lugar a un cálculo simple».

Lo subrayable de estas cuestiones estriba en la finalidad de corrección del carácter moral de las personas. Foucault lo expresa en estos términos:

La prisión debe ser un aparato disciplinario exhaustivo. En varios sentidos: debe ocuparse de todos los aspectos del individuo, de su educación física, de su aptitud para el trabajo, de su conducta cotidiana, de su actitud moral, de sus disposiciones; la prisión mucho más que la escuela, el taller o el ejército, que implican siempre cierta especialización, es “omnidisciplinaria”<sup>19</sup>.

Ahondando más en la crítica de Touraine, refiere que *Vigilar y Castigar* muestra un pensamiento sumamente crítico respecto de la modernidad. Enfatiza que la imagen que se desprende de la idea de las relaciones de poder permite vincular fuertemente al sujeto en términos de su quebrantamiento. Sin embargo, a pesar de que más tarde, en el curso *Hermenéutica del Sujeto*, toma a cargo la cuestión del sujeto, Foucault nos revelara otra cara de las *relaciones de poder*. Por una parte *Vigilar y Castigar* nos remite a la idea de que: «el hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de

un sometimiento mucho más profundo que él mismo». Por otra en la *Hermenéutica*, «las prácticas del cuidado de sí» demuestran algo más que relaciones de poder: una transformación del propio sujeto por obra propia, es decir, tal transformación es causa de una inquietud de sí o cuidado de sí, que en otros términos sería “conócete a ti mismo”.

Pero Touraine no toma en cuenta la *Hermenéutica* porque para él, derrumbar cualquier fundamentación del actor social o colectivo representa un serio cuestionamiento al plan moderno de la soberanía del sujeto. Lo que está en juego es mucho más que cualquier crítica posmoderna. A pesar de ser etiquetado como posmoderno, Foucault concibe al sujeto como efecto del proceso de subjetivación que corre a la par en un plano de lo histórico.

Por último hay en Touraine una pregunta que evoca a un sinfín de problemas tanto en la filosofía como las ciencias sociales: ¿por qué reducir la vida social a mecanismos de normalización? Al hacer esta pregunta no se equivoca, pero la vida social, las prácticas y las acciones sociales tienen la posibilidad de encontrar una resistencia en distintos momentos. Conociendo el objeto principal de Foucault “lo social” en términos de «disciplina, normalización, control, poder» nunca se reducirá a la normalización. Otra mirada al proyecto de Foucault desarrollaría una mirada enfocada en ver una «una historia política del conocimiento»; pasando de aquí al plano de las diversas prácticas sociales y discursivas. Hasta ahora nadie había considerado tomar del lado de las técnicas políticas del poder esa historia del saber. Esto fue lo que dio mayor posibilidad de creación al modo de ver unilateral la crítica a la modernidad como racionalidad instrumental. Ya que hablamos de racionalidad es importante señalar que en Foucault hay una crítica a las diversas «racionalidades». Tomando en cuenta la principal: la racionalidad del sujeto que es un ser vivo, que trabaja y que habla.

En esa tesitura el problema del conocimiento y del saber para Foucault no queda fijado, de una buena vez y para siempre, al planteamiento exclusivo del poder como disciplina, tampoco a la sola capacidad de acciones de los actores. Por más que permanezca Foucault en las aporías del poder, las distintas dimensiones de la vida social transforman al poder en un modelo para la resistencia de actores colectivos. Cognitivamente los actores no quedan vedados en sus acciones, ni por el hecho de las tecnologías políticas ni por su validez en los argumentos evocados por ellos.

Hay mucho que mostrar en cuanto a las críticas de Touraine, cosas que en este espacio sería imposible. Solo conviene conservar algunas de las más importantes que se le han hecho a Foucault. Y vemos muchas en cuanto al poder, a la normalización, En este sentido tocaremos ahora la crítica de Arato y Cohen. Que ciertamente darán a nuestro discurso un matiz más oportuno.

### **2.1.3. La crítica de Cohen y Arato**

En *Sociedad Civil y Teoría Política*, los autores Jean L. Cohen y Andrew Arato han dado otra lectura interesante de Foucault. Centraremos nuestra mirada en dos cuestiones fundamentales: la del sujeto y el Estado como poder soberano. Estos autores han visto la crítica genealógica como un análisis de la sociedad civil en términos de una posible teoría política. En esta obra se encuentra una preocupación fundamental por las posibilidades de una sociedad civil, que es amenazada por la «lógica de los mecanismo administrativos y económicos pero que también es el principal espacio para la expansión potencial de la democracia bajo regímenes democráticos-liberales».<sup>20</sup>

Tal propuesta utiliza a la genealogía en sentido de una crítica al poder en las sociedades modernas, porque el debate contemporáneo sobre la «sociedad civil» no puede entenderse sin una genealogía del poder. Consideran que, a pesar de las consecuencias poco favorables en ver al poder como lo vio Foucault, ninguna teoría de la sociedad civil puede ignorar su contribución. Para estos autores la sociedad civil y las instituciones modernas democráticas han estado sumergidas en un contexto de poder y de burocracia que limita cualquier posible desarrollo de la esfera pública. En este sentido la genealogía aporta otro modo de abordar un poco lo que Weber realizó al desarrollar su comprensión del mundo moderno dominado por una racional de medios-fines. De hecho los autores están convencidos de que Foucault merece el título de crítico de la sociedad moderna para el siglo XX. Sin embargo, dejando a un lado tal etiqueta, es menester evaluar tal posición asumiendo que Foucault formula su genealogía con el fin abordar los problemas modernos entorno al saber y sus relaciones con el poder.

Creo que en la genealogía también se aborda el problema de los discursos y las instituciones encargadas de disciplinar y normalizar. No menos que el saber y su

arqueología, la genealogía representa, según los autores, una crítica radical contra la modernidad misma. Para nosotros, indagar el modo en que las sociedades construyen verdades a partir de un poder es lo que mejor puede definir la genealogía de Foucault, mientras que Arato y Cohen intentan mostrar que la genealogía es ver el descontento de la sociedad civil. Sin embargo, la genealogía no puede reducirse a la sociedad civil y sus modernas formas de poder y dominación. Al contrario, Foucault en sus cursos de 1976, que se editaron bajo el mal llamado título «Genealogía del racismo», expone una idea de lo que vendría siendo una genealogía del régimen de verdad. En palabras de Foucault: «en los sectores especializados de la erudición, así como en el saber descalificado de la gente, yacía la memoria de los enfrentamientos que hasta ahora había sido mantenida al margen».<sup>21</sup>

Lo anterior es un señalamiento de que la genealogía es en otro sentido dado una producción de verdad al interior de la sociedad. Y continúa en otra clase del 14 de enero de 1976 que las relaciones de poder la ve en el modo de una “guerra”. Cuestión que Castro-Gómez lo indica. Sin embargo sobre todo, nos parece que la genealogía, más que una estrategia analítica es un modo de ir contra un intento humanista de resaltar al sujeto. Por ello, Arato y Cohen encuentran en la genealogía un anti-humanismo, que bien puede ser declarado por Foucault; recuérdese aquella afirmación en *Las palabras y las cosas* respecto a la muerte del hombre. En *Vigilar y Castigar* se habla en estos términos: «El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo»<sup>22</sup>. Y un poco de lo que se ha venido diciendo respecto al sujeto, lo esencial de la genealogía es una “economía del poder sobre el cuerpo”, en el que el hombre es puesto ante una estrategia de producción de saber y de verdad. De allí que los hospitales, las prisiones, lo encierros sean lugares y espacios en el que el discurso y su práctica se vuelquen sobre el sujeto.

Arato y Cohen, como ya se indicó, revisan la genealogía a la luz de teoría de la sociedad civil, marcada por un liberalismo político que ha estado definido por el problema fundamental sobre los derechos del ciudadano: la autonomía, el sujeto frente a la ley, los derechos, la soberanía etc. Para Foucault estos conceptos son un remanente obsoleto del sistema aristocrático-monárquico, que el modelo jurídico de poder ha configurado en las democracias liberales.

Esto lo podemos constatar en algunas páginas de *Vigilar y Castigar*, cuyo objetivo es «desarrollar una genealogía del alma moderna». A nuestro entender, tal sentido marca una cierta comparación con la posterior obra *Historia de la Sexualidad*, en la que es patente el nacimiento de una «alma moderna» en virtud de una moral sexual heredada de los griegos. No obstante, la investigación sobre el hombre en relación al poder disciplinario, manifiestamente marca la pauta para analizar cómo los mecanismos y estrategias, provocan un doble en el sujeto: el poder dirigido a cierta física del cuerpo y el poder sobre el «alma moderna». En muchos aspectos ésta alma moderna no es otra más que la «subjetividad» o la «conciencia reflexiva».

En un sentido más profundo, los mecanismos y estrategias nos muestran que, por encima de las relaciones de poder establecidas entre los individuos y el Estado, o entre las clases sociales, hay una física que traspasa el cuerpo político del que se compone la sociedad en su conjunto. Foucault ve en la corporalidad de la política un fundamento para analizar las estrategias y luchas, en las que el poder, lejos de ser una cosa, implica una resistencia. Esto último lo analizaremos cuando pasemos a la relación de Nietzsche y Foucault.

Siguiendo la crítica de Arato y Cohen, en su interpretación se desarrolla un importante acierto: «en las teorías de la soberanía, lo relevante es que el “discurso” de los derechos oculta cierta discursividad mucho más importante de las disciplinas». Como lo señalan estos autores, son las prerrogativas del “soberano artificial” –figura que representaría al actual Estado moderno--, las que legítimamente se transgreden cuando se impone una lucha contra ese poder. En este sentido la genealogía da cuenta de los mecanismos del poder dentro de la sociedad civil, en el sentido de una posible resistencia y ubicación respecto a la posición estratégica del sujeto. Y más importante, señalan que Foucault se mofa de la teoría política liberal que «ve en los legalismos universales de la sociedad (en la igualdad formal, los derechos y la democracia parlamentaria), límites impuestos por una comunidad societal libre sobre el ejercicio del poder». Sin embargo, no señalan lo que Foucault dice respecto al liberalismo político y su gobernabilidad racional. Porque admitirlo sería un «contra-discurso» para la construcción jurídica de la sociedad civil. Y sin embargo, el modelo jurídico del poder aun permanece como «monarquía jurídica de los derechos».

En nuestro análisis argumentamos que el poder disciplinario que Foucault nos narra en *Vigilar y Castigar* es adaptado bajo el modelo jurídico anacrónico instalado en las sociedades modernas. Según nuestro pensador, lo jurídico sigue un camino que no ha dejado de implementar un poder radicado en las tecnologías del cuerpo. En *La Voluntad de Saber*, leemos que

En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. De ahí la importancia que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la legalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía (incluso si ésta es interrogada en un ser colectivo y no más en la persona del soberano).<sup>23</sup>

En muchos aspectos la crítica genealógica es una crítica contra esa «monarquía jurídica» para resalta algo mucho más importante: “la historia de las técnicas que la legalidad reviste de disciplina, corrección de conducta y categoriza como al cuerpo como gobernable. De lo que no dan cuenta los autores —que es un acierto del trabajo de Foucault—, es que la ley además de establecer prohibiciones y legalidades, gobierna a la población y las sociedades en un marco mucho más complejo de relaciones de poder.

En la propuesta interpretativa de Arato y Cohen, parece que se resalta más el aspecto jurídico del poder, sin importar que el poder sea entendido en términos de mecanismos y estrategias, es decir, una manera que recuerda la cuestión del poder de Nietzsche. Si bien que la genealogía nos muestra algo más que la entidad referida al Estado moderno, el hecho de sustraer la acción del poder sobre jurídico implica otro modo distinto para observar los problemas políticos propiamente de modernidad.

Como ya se señaló, en Foucault no hay una supuesta teoría política de Foucault en los términos que la tradición del pensamiento político la ha hecho. Más bien encontramos en la política foucaultiana un punto de vista moderno de las relaciones microfísicas del poder. De hecho, pensar la política con Foucault es argumentar a favor de una representación del poder ligada a las técnicas y dispositivos. El poder indica que

la política, como la ve nuestro filósofo sea planteada más como un “arte de gobernar” que como una forma de gobierno.

En su serie de lecciones en el Collège de France de 1979-1980, que tienen por nombre *El nacimiento de la Biopolítica* nos informa de que su estudio de un gobierno no es un análisis de la práctica gubernamental real, menos un explicación donde interviene nociones como la soberanía, el pueblo, los sujetos, el Estado o la sociedad civil. Lo que él quiere estudiar es:

[...] el arte de gobernar, es decir, la manera meditada de hacer el mejor gobierno y también, ya al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar... Traté, entonces, de aprehender la instancia de la reflexión en la práctica de gobierno y sobre la práctica de gobierno. En cierto sentido, si se quiere, mi pretensión fue estudiar la conciencia de sí del gobierno [...].<sup>24</sup>

Si bien desde la genealogía puede analizar una visión general de la vida social y política de la modernidad, creo que la noción de «gubernamentalidad» provoca en el pensamiento político moderno una atracción favorable. Porque en términos modernos, que gobierno no desea estructurar su espacio y territorio bajo el modelo de un Estado idealmente ordenado. Para los fines que se propongan, lo que menos importa aquí es la sociedad civil o los derechos y legalidades que argumentan Arato y Cohen. La cuestión relevante es ver de qué modo hoy esa «gubernamentalidad» ha transformado la vida política de las sociedades actuales.

Lo que Foucault pretende con analizar esa «gubernamentalidad», es verificar la manera en que el gobierno como práctica razonada y discursiva pretende hacer suyo el objetivo de conducir a una sociedad o un pueblo a los fines que se proponga. Genealógicamente, los argumentos a favor de lo normativo y de la ley quedan relativizados cuando se trata de establecer la cuestión fundamental de la práctica de gobierno como «gubernabilidad»: considerar que la vida de un pueblo sea producto de tecnologías políticas.

Aquí el planteamiento de genealogía de las relaciones de poder al nivel de la sociedad es sustituido por otro la práctica de la «gubernamentalidad», dejando que el conjunto de mecanismos y dispositivos que toma en sus manos el gobierno sea empleado para la finalidad de gobernar a las poblaciones. Bajo esta idea, Arato y Cohen no presentan un argumento ni a favor ni en contra, pues su discurso pretende reforzar la idea de una sociedad civil emancipada de cualquier control y dispositivo del poder administrativo o burocrático.

Por otra parte, Castro-Gómez es quien mejor recibe y manifiesta una claridad sobre lo que significa tal «gubernamentalidad». Y más allá de esto, gobernar a una población en el sentido liberal moderno implica como lo señalo Foucault, una reflexión sobre sí de la práctica de gobierno. En las instituciones modernas de la sociedad moderna, la política incluye un modo más práctico de plantear los problemas más importantes. Sin embargo ¿qué decir sobre la práctica de gobierno en cuanto las medidas que se adopten más allá del poder como dominación? No se ve que también el poder interviene en aquellas regiones imperceptibles de la economía, de la filosofía, de la biología de las poblaciones, de la sexualidad.

En el amplio espectro de la genealogía, la práctica de gobierno ocupa el lugar en el que se dirige y proyecta un modelo de gobierno con mejores posibilidades de pensar los fines y objetivos. Esta práctica de gobierno no se define por logra el poder en sí, sino en buscar las estrategias y mecanismos que se requiera para cualquier evento imprevisible. Plantear así, el poder y el gobierno conviene a una mejor descripción de la vida moderna dentro de aquellas instituciones políticas. La genealogía se sirve de una práctica en la que tanto la producción de la verdad como la práctica misma del ejercicio del poder reviste un marco categorial que ayuda la comprensión de una teoría del poder en términos modernos.

Aunque Arato y Cohen no tomen conciencia de tal producción del saber, el sentido que se le da al poder construye un análisis un posicionamiento respecto a la resistencia del poder y su posible acción en contra. Respecto a esto, las “tecnologías”, juegan un papel esencial en el tratamiento de las posibles fuerzas y estrategias de lucha. En otros términos la cuestión de cómo intervenir en la lucha implica estar mejor preparado en términos de los medios y dispositivos al alcance de los sujetos dominados.

Sabemos que antes de tomar posición y establecer un plan de acción cabe antes el analizar cuáles son las estrategias que se emplearan.

## 2.2. ENTRE LA GUBERNAMENTALIDAD Y LIBERALISMO

En un momento determinante de su proyecto, en el contexto de la década de 1970, Foucault había considerado la posibilidad de analizar el poder como una forma profunda de producción de la verdad. En la sociedad se define una producción de verdad bajo un régimen de verdad, en el que se constituyen reglas entre lo verdadero y falso por la cuales los discursos son puestos en el marco de una historia de las ideas o del pensamiento. Esto se ve en sus cursos en el Collège de France conocidos como *Il faut défendre la société* (*Defender la sociedad*). Se habla allí de una historia de la guerra de las razas y su conversión en el racismo de Estado.

En este apartado me concentrare en dos cuestiones importantes, de las cuales bibliográficamente se exponen poco. Por un lado está la «gubernamentalidad», que se entiende como práctica política, es decir, como la conducción de un conjunto de individuos en el ejercicio del poder. Y por otro lado, el liberalismo como forma de aquella razón gubernamental. Entiéndase que tanto gubernamentalidad y liberalismo son dos conceptos que analiza Foucault desde una óptica diferente.

A partir de estas dos cuestiones, podemos afirmar que los cursos del Collège de France tienen como origen una noción política novedosa: el «biopoder». Una propuesta que descubre en la modernidad la racionalidad del gobierno de la vida de las sociedades y poblaciones. En *Defender la sociedad* y en *Seguridad, Territorio, Población* y en los cursos de la década de 1970 se perfila un matiz importante dentro del trabajo genealógico de Foucault. En ambos cursos se manifiesta la política en términos de una tecnología del poder, que es —según nuestro pensador—, algo más que la pura institucionalidad del poder.

En *Seguridad, Territorio, Población* dice lo siguiente respecto al análisis sobre la institución:

Un método como éste consiste en buscar detrás de la institución para tratar de encontrar, no sólo detrás de ella sino en términos más globales, lo que podemos denominar una tecnología del poder. Por esto mismo, este análisis permite sustituir el análisis genético por filiación por un análisis genealógico—no hay que confundir la génesis y filiación con la genealogía—que reconstituye toda una red de alianzas, comunicaciones, puntos de apoyo<sup>25</sup>

El discurso de Foucault enfatiza lo visible de los dispositivos del poder, aquello por lo cual se normaliza. Sin embargo, la «gubernamentalidad» juega otro papel dentro de esos dispositivos. Aquella es analizada históricamente por cuanto da cuenta del auge en las sociedades modernas de la racionalidad con la que se gobierna a la población. El proyecto de Foucault en este sentido es una preocupación por el modo que la modernidad transforma ese “arte de gobernar” de los antiguos por una “racionalidad de la «gubernamentalidad»». Después de comentar esto debemos ir al problema del gobierno, comenzando por la noción de guerra y su relación con el poder.

### **2.2.1. LA ECONOMIA DEL PODER COMO TEORIA MARXISTA DEL PODER**

Antes que todo, tal teoría marxista pretende suministrar una estrategia con los efectos de poder que circulan el cuerpo político de las sociedades modernas. Con ello, el problema del poder y del gobierno según Foucault radica en la cuestión del «arte de gobernar». Tal afirmación implica considera no al Estado como ente político administrativo. El «arte de gobernar» se define como *la mejor manera de gobernar*. Esto quiere decir que la clave está no en la práctica misma del gobierno sino en la *reflexión* de la práctica de gobernar. Por lo tanto, el objeto se concentra en «cómo se intento en la historia conceptualizar la práctica consistente en gobernar. Al decir de Foucault es la “historia de la gubernamentalidad”. A partir de aquí podemos sin pretensión exhaustiva, delinear en sus lineamientos generales una teoría del poder marxista.

El primer intento de realizar ese análisis marxista del poder es dentro del curso llamado *Defender la sociedad*, que será traducido como *Genealogía del racismo*. Allí aparece una incipiente referencia a una “economía del poder“, entre otras cuestiones como el «biopoder», del cual después hablaremos. Mientras, nos concentraremos en el trabajo que dedica Foucault a las relaciones de poder tomando en consideración su

análisis bélico y su relación con el marxismo. Respecto a esto, nuestro historiador se hace una pregunta esencial para su proyecto, considerando la genealogía como diagrama de luchas y batallas:

Si hay que evitar reducir el análisis del poder al esquema propuesto por la constitución jurídica de la soberanía, si hay que pensar el poder en términos de relaciones de fuerza, ¿será posible entonces descifrarlo según la forma general de la guerra? ¿Puede ésta valer como instrumento de análisis de las relaciones de poder?<sup>26</sup>

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, que ha estudiado a Foucault a fondo, señala que, ante el análisis bélico del poder, el *impasse* alrededor de las investigaciones anteriores sobre la penalidad, la prisión, el poder psiquiátrico implicó un modelo distinto de analizar el poder. Si bien en aquellas investigaciones fueron estudios fragmentados, sin ningún lazo aparente, ahora se analiza desde las estrategias bélicas del poder. A parte de la coyuntura por la que atravesaba Foucault en la década de 1970, el análisis del poder pasaba necesariamente por la teoría marxista. Porque de aquí se desprende una «estrategia teórica» para las batallas y luchas contra las teorías globales y unitarias. La gran pregunta fue entonces si el marxismo representaba una ciencia y cuál era su papel dentro de los discursos científicos.

En ese curso de 1975-1976, aparte de la referencia de la crisis que tanto Castro-Gómez como Deleuze narran, el trabajo de Foucault se identifica con el problema en torno al marxismo como ciencia. Desde luego, esto también representó una continuación respecto a Althusser en *La revolución teórica de Marx*. Foucault por su parte declara que antes de saber si el marxismo es una ciencia habría que analizar la ambición de poder que comporta la pretensión de ser una ciencia. El único objetivo, en el que se plantea la pregunta de la ciencia del marxismo, es si el saber local o sometido (sujeto) de ese saber que posee la masa proletaria significaría un discurso científico.

En este sentido la crítica que Foucault dirige contra esta pretensión supone ver como lucha la relación entre los “saberes sujetos” y los “saberes sometidos”; entre el discurso científico que jerarquizaba a los saberes menores o locales y la supuesta

relación con el marxismo como saber dominado. De aquí, la genealogía juega un papel importante como desmitificadora de las ciencias.

Por lo mismo se establece genealógica como lucha entre esos discursos científicos y los saberes locales. Hasta aquí no se menciona algo sobre el marxismo, sin embargo se establece incipientemente un análisis de las genealogías como luchas y estrategias de los saberes dominados por la ciencia moderna. En este sentido es importante hacer una acotación respecto a la genealogía, porque surge con ella un modelo del que utiliza Foucault para analizar las relaciones de poder como batalla y lucha bélica. Al respecto:

Se trata en realidad de hacer entrar en juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien. Las genealogías no son, pues, vueltas positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta.

Y continúa diciendo que la genealogía es una «anti-ciencia» en la que los saberes locales se insurreccionan contra los efectos de poder de una ciencia que los jerarquiza. En este pequeño apartado estudiaremos lo que podría ser el gran valor de Foucault por interpretar a Marx desde el poder como fuerza y lucha.

Pero como podemos establecer una relación con una crítica Aclaremos que este «arte» de ningún modo se reduce a la centralidad del poder en el Estado; desde luego, hay referencias al Estado, pero éste no es visto como el lugar donde emana el poder. Incluso se le escucha referirse que el poder no es una sustancia que se posea. Quizás ver de tal modo al poder lo excluya de la larga tradición del pensamiento político, pero al genealógico como Foucault le interesa los efectos en la sociedad de las fuerzas y contrapoderes se ensamblan, se contradicen y luchan dentro del cuerpo político que es el Estado.

Todo lo anterior se ensambla en el curso que dicta Foucault en 1976, traducido como *Defender la sociedad*. Es aquí donde se refiere por primera vez al «biopoder».

Sumamente interesante el curso, en sus primeras páginas Foucault pone entre el poder y la economía una posible relación. Tal relación se establece en consecuencia por el hecho de que el marxismo, tácitamente ha hecho del poder, por una parte una “funcionalidad” como señala Foucault «... Lo mismo vemos en *Seguridad, Territorio y Población*. Pero donde se enfatiza más el punto del «biopoder» es en *Defender la sociedad*. Como lo indica Foucault hay un punto común entre la concepción jurídica y liberal del poder político y la concepción marxista. Pero ¿Qué relación hay entre dos campos disciplinarios, con sus reglas, sus registros, sus discursos?

Al principio de este curso, Foucault nos expone algunas cuestiones que se refieren al problema moderno de las «multiplicidades». La hipótesis al respecto se enfoca al decir que nuestras sociedades modernas ejercen el poder en el sentido de una sociedad de seguridad. Con ello, parece que el problema no está más en lo normativo sino en los métodos y tecnologías por las que se crean regímenes. Sin embargo, supone también una intervención del gobierno en el desarrollo y la reproducción de las sociedades y poblaciones. En mayor medida la tecnología política hace suyas las fuerzas productivas y biológicas del hombre en sociedad. Hay además en la «gubernamentalidad» una racionalidad, un cálculo medido y regulado por la economía del poder, es decir, una economía que produce y reactiva viejos poderes sobre las sociedades.

Visto de tal modo, hay cuestiones implícitas porque externamente el terreno de la economía es algo más complejo. Sobre esto, en *Seguridad, Población*, En suma, lo que es la característica esencial del hombre en cuanto ente biológico es puesto a disposición de un poder, que utiliza mecanismos diversos para logra el fin propuesto por las estrategias política.

En lo que refiere a la supuesta teoría política, queda confirmado que en ningún sentido puede haber un pensamiento político en Foucault. Constituye más bien una crítica a la filosofía que como saber ha estado ligado al «desinterés» de la búsqueda de la verdad. Y como tal ha llegado a formar parte de la cultura moderna occidental. En este sentido, Foucault toca directamente la médula del pensamiento occidental. De hecho formula un importante problema respecto al problema sobre la verdad y el poder, bajo un giro lingüístico.

## Notas

1. Véase DESCOMBES, V. (1982) *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, pág. 147.
2. FOUCAULT, M. (2006b), pág., 87.
3. AGIS, D. F. (2007) Foucault: ¿una teoría política? *Eikasia. Revista de Filosofía*, Año III, N° 14. Web: [www.revistadefilosofia.org](http://www.revistadefilosofia.org).
4. FOUCAULT, M. (2006c) *Seguridad, territorio, población*, pág., 16.
5. HABERMAS, J. (1993), *El discurso filosófico de la modernidad*, págs. 321.
6. FOUCAULT, M. (2008b) *El orden del discurso*, pág. 18.
7. VEYNE, P. (2009) *Foucault. Pensamiento y vida*, pág. 20-21.
8. FOUCAULT, M. (2007), pág. 18. Aquí es importante mencionar la fuerza con que siempre se alejo de cualquier intento de sujetar al pensamiento a una antropología trascendental. En este curso Foucault toma en cuenta la historia de las tecnologías del poder, tratando de observar tanto al discurso como al saber, desde las prácticas discursivas.
9. HABERMAS, J. (1993), op. cit. 322.
10. HABERMAS, J. (2008), 110.
11. DELEUZE, G. (1987), 100. Importa decir que el poder no es una representación del pensamiento, del saber, ni estos son representaciones del poder. Habermas ve una cierta confusión respecto a que Foucault reduce la voluntad de saber a una categoría de poder en general. Esto es ciertamente negado por Deleuze. Es más, Foucault no ve determinaciones sobre las relaciones de poder, ni determinaciones trascendentales del saber. Entre el poder y saber hay una diferencia de naturaleza.
12. Ibid. 101.
13. TOURAINE, A. (2006), 164-172.
14. ALTHUSSER, L. (1974) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, págs., 47.
15. FOUCAULT, M. (1999), pág. 47-48.
16. Ibid. 48.
17. FOUCAULT, M. (2005a), pág. 34.
18. Ibid., pág. 33.
19. Ibid., pág. 238.

20. COHEN, A. A. Y. J. L. (2002), Prefacio, pág. 7.
21. FOUCAULT, M. (1996b), pág., 18 y ss.
22. FOUCAULT, M. (2005a), pág., 36.
23. FOUCAULT, M. (2005b), *La Voluntad de Saber*, pág., 108.
23. COHEN, A. A. Y J. L. op. cit. 300.
24. FOUCAULT, M. (2007), pág., 17.
25. FOUCAULT, M. (2006c), *Seguridad, territorio, población*, pág., 141 y ss.
26. FOUCAULT, M. (1996b), *Genealogía del racismo*, pág., 215. Resumen del curso.



### CAPITULO 3. LA CRÍTICA DE MICHEL FOUCAULT AL SUJETO

#### *Introducción*

Después de recorrer los aspectos más importantes dentro del discurso de Foucault, su obra deja algo más que una interpretación; impone indagar el significado de su legado en el terreno de la sociología. Este capítulo pretende poner a discusión la herencia intelectual de este pensador en ese campo del conocimiento.

Michel Foucault es relevante para la sociología por muchas razones. Crítico de los supuestos y fundamentos del pensamiento occidental, su obra permite un acercamiento a la génesis de las ciencias, sobre todo a las ciencias llamadas humanas; al poder como fuerza y lucha y a la subjetividad moderna. Desde otro ángulo nos acerca también al marxismo, por cuanto cumple la función crítica de ampliar el dialogo por aquellos pasos y caminos no vistos por el marxismo actual. Sin duda sus análisis históricos permiten conocer otro marxismo.

Por otra parte, la Sociología ha estado ligada al marxismo de una manera consistente, porque ha visto encontrados caminos que llevan de la Filosofía a la Sociología, uniendo puentes entre estas aéreas del saber. El contexto en que ha nacido la Sociología como ciencia ha dejado claro su enorme vinculo con la vida social y sus transformaciones; por ello considero pertinente lo cercano de Foucault a las ciencias sociales, en cuanto nos permite analizar lo que sucede con la subjetividad moderna. Y a partir de allí

El objetivo de este capítulo tiene como referencia el último trabajo de Michel Foucault, que bien se puede definir por su preocupación por el sujeto moderno. Para la modernidad, la idea de sujeto ha sido la categoría central para el proyecto liberador e ilustrado. Por ello, como punto de partida he considerado analizar dos cuestiones inherentes al proyecto de Foucault: «*la modernidad y la crítica a razón política*», que se deducen de la obra misma, y que pertenecen al conjunto teórico-crítico de la genealogía. Por tanto, estas dos cuestiones son fundamentales en la comprensión cultural de la modernidad, sin los cuales se tornarían casi invisibles los actores político-sociales. De

ello depende el posicionamiento frente a la moderna microfísica del poder y las tecnologías modernas del sujeto. Quizás la subjetividad fue planteada por Foucault más allá del sojuzgamiento, como un poder posible, en tanto que cuestione y realiza la crítica a la dominación del régimen de verdad, que sobre el sujeto moderno ha tejido las redes de las diversas tecnologías del poder.

**Tesis 3: La crítica de la subjetividad moderna, como formadora de un poder que resista la identidad de la conciencia moderna.**

### **3.1. La modernidad, su apología y sus críticos**

#### **3.1.1 La modernidad como crisis normativa de la filosofía de la historia**

Quisiera con esta entrada tomar una idea bastante confirmada por sociólogos y filósofos, que refiere en muchos aspectos a la decadencia cultural del pensamiento ilustrado. La modernidad es la filosofía de la historia en la que se concibe así misma con el derecho de salvar a la razón, es decir, como la única fuerza histórica de la que es posible tener o afirmar una plena conciencia del tiempo. Lo que se ha definido como *Ilustración*, o filosofía de la Ilustración, expresa en muchos aspectos la confianza puesta en la Razón. Ya sea por criterios formales, o de contenido, el hecho es que a partir de ella, toda nuestra cultura, nuestro lenguaje, pensamiento e ideas, se conectan con la universalidad del pensar, del logos.

Esta idea bastante difundida de la Ilustración, está muy bien expresada en el texto clásico de Kant, *¿Qué es la ilustración?*<sup>1</sup> donde propone la tesis principal de «saber por y para, sí mismo», indicando con ello la plena confianza puesta en el logos, en la Razón. Pues bien, comencemos por plantear cuál fue el proyecto que definió todo nuestro pensamiento actual, y del que hoy tomamos constancia.

Sin duda, Kant fue el primero, según Foucault en pensar seriamente la *Ilustración* como reflexión de la tarea presente del hombre, es decir, como una salida del estado en que estaba el hombre: de su minoría de edad. Tal minoría de edad era considerada por Kant como una falta del hombre por no considerar su propia razón. Todo significado de la modernidad proviene del postulado *¡Sapere aude!* Que retoma Kant en su texto mencionado en el párrafo anterior, y que proviene de Horacio. No

obstante esto, tal sentencia determina categóricamente al sujeto a saber por sí mismo, con la fuerza que da la Razón. He aquí lo que el filósofo de Königsberg nos viene a enseñar sobre la Ilustración.

*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude!<sup>2</sup>*

Ésta afirmación de Kant respecto a la Ilustración tiene como contexto el hecho histórico de la Revolución Francesa; tal acontecimiento representa realmente un cambio radical pues definió el futuro del pensamiento occidental, tanto sociológico como filosófico. Contiene en sí mismo, la simiente para valorar otra visión del mundo creado por la cultura del hombre. También indica la condición actual del hombre como salida a las crisis normativas y de valores posteriores

Sin duda, se piensa, dados los grandes eventos históricos del siglo XX, que llegamos a un punto muerto, que la Ilustración o la Razón se convirtió en Razón Instrumental. Respecto a este punto es el acento o la insistencia termina por desvelar paradojas y crisis más allá del pensamiento occidental moderno. Pero, el valor histórico de la Revolución que expresa muchas aristas y reflexiones, no sólo le marco el camino a Kant sino al propio Hegel. Éste último, desde luego, en su madurez escribe una crítica mordaz casi teológica respecto al glorioso momento de la Ilustración.

No obstante, en Kant, la Ilustración ofrecerá la posibilidad de reformar al pensamiento para liberarnos de nuestra culpable incapacidad: «Mediante revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar»<sup>3</sup>. En adelante, todo el pensamiento kantiano tendiera a formalizar, en diversos ensayos y textos, la Ilustración como experiencia fundamental de la Revolución Francesa. Y sin embargo, poco o mucho la modernidad tiene que agradecer a Kant por haberle fijado el camino ilustrado.

Si bien se ha dejado claro que la *Ilustración* es el periodo histórico-cultural que estuvo marcado por la Revolución Francesa, Kant argumenta en su texto de la Ilustración, la poderosa idea moderna de la publicidad de la Razón: «Para esta Ilustración no se requiere más que una cosa, *Libertad*; y la más inocente de entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente»<sup>4</sup>.

Bajo la idea de la Ilustración, Kant consideró a la Razón como el fundamento de toda moral y conocimiento, fijando el lugar de lo público de la Razón como el único modo de lograr el progreso de la humanidad. Y en ese sentido, lo público traerá consigo la particular situación de difundirla por los espacios de la política y la sociedad, quedando toda realidad histórica política y social determinada por el emblema de la Razón. Kant muestra así, en ese texto, que el fundamento de todo progreso histórico de la humanidad se halla en su pensar sobre sí.

Por otra parte, tal progreso hacia mejor, en el sentido kantiano, será criticado por Hegel, quien en su madurez reflexiona sobre el vacío generado por la Ilustración. Tal crítica ha sido definida certeramente por el filósofo Reyes Mate como una crítica teológica. Lo menciona así:

Hegel inaugura la crítica y la dialéctica de la Ilustración reflexionando sobre el binomio más sustantivo de la modernidad: razón y religión. Hegel se enfrenta radicalmente a la razón ilustrada a la que considera vacía y sin sentido. Santo y seña de la modernidad son, efectivamente, una renuncia a la verdad, una especialización de la razón, en lo que se manifiesta y una entrega de lo absoluto al sentimiento<sup>5</sup>.

El primer paso en tal salida del punto muerto de la modernidad, lo dio Hegel. Provocando en todos aquellos sociólogos y filósofos, principalmente del Instituto de Investigaciones Sociales, gestos críticos de los que difícilmente podríamos soslayar. Por lo mismo, es sumamente inquietante que viniendo de Hegel, la crítica sea teológica. Porque no pocas veces se ha pensado la modernidad en el sentido de una salvación del

hombre. Referencia obligada de Hegel, en tanto que rechaza ciertamente la tautología de la subjetividad moderna.

Hegel reflexiona la aporía de la Razón subjetiva moderna, partiendo de la historicidad y del vínculo con la religión. Reyes Mate menciona que a pesar de la extraña valoración, por parte de Hegel, como historia o filosofía de la religión, el ataque fraguado contra la Ilustración muestra el problema moderno en términos teológicos. «Si la razón ha de ser otra cosa distinta a la mera tautología de la subjetividad, la razón tiene que ser histórica. Solo si la razón es histórica, puede ser el conocimiento algo más que la extrapolación de la mera subjetividad»<sup>6</sup>

La crítica de Hegel contra la Ilustración es severa; porque tal crítica manifiesta una relación que incomoda tanto para la subjetividad, como a la Ilustración misma. En ese sentido Hegel, bajo los conceptos de Razón y Fe logra dialécticamente conciliar una Razón histórico-teológica, en la que el Saber Absoluto fuera el último peldaño en el ascenso a la Verdad Absoluta. Ciertamente esto es una de tantas salidas a las aporías que provocó la subjetividad moderna, y con ello mostrar el vacío que podríamos llegar por el camino de la Razón. Conciliar Razón y Fe es, por tanto, comprender, según Hegel la historicidad y devenir histórico de la Razón bajo el umbral de la religión.

Aquí correctamente se establece ciertas relaciones importantes en torno a la filosofía de la religión con el pensamiento ilustrado, que ya de por si son interesantes, lo señala Reyes Mate:

Tendríamos entonces que en torno a la filosofía de la religión se ventilan cuestiones filosóficas capitales, como la relación de la verdad con el conocimiento, o ¿es acaso la verdad asunto sólo del sentimiento?; en segundo lugar, la cuestión de la herencia de la universalidad otrora portada por la teología, o ¿es que, tras la herida infligida a la religión por la Ilustración hay que renunciar a toda universalidad?<sup>7</sup>

Retomando lo anterior, hay tanto en Kant como en Hegel, un problema particular que tiene mucha referencia al pensamiento sociológico moderno: la modernidad quedo definida a partir de conceptos dicotómicos, es decir, «tradicición-

modernidad», «comunidad-sociedad», que en muchos aspectos nos recuerdan a los trabajos de importantes sociólogos y filósofos, como el caso de Durkheim, Weber y otros. Sin embargo, en años recientes, quien ha descrito el problema en todas dimensiones posibles, ha sido Jürgen Habermas. Ciertamente éste último inicia la reflexión con su *Discurso filosófico de la Modernidad*, retomando a Hegel.

Y lo considera Habermas como el gran iniciador de la crítica a la Ilustración, en el sentido de exponer a la Razón como el poder unificador. «Hegel está convencido de que la época de la Ilustración que culmina en Kant y Fichte no ha erigido en la razón sino un ídolo; ha sustituido equivocadamente la razón por el entendimiento o la reflexión y con ello ha elevado a absoluto algo finito»<sup>8</sup>.

El intento de Hegel de mostrar certeramente el problema de la subjetividad moderna, a partir de su reflexión crítica teológico-filosófica, lo retoma Habermas considerando que la subjetividad o la filosofía de la conciencia, tiene mucho que aprender de la razón comunicativa mediada a través del lenguaje. En este sentido, Habermas realiza a partir de las principales ideas de Max Weber respecto a la modernidad, su aporte a la teoría sociológica moderna. Sin duda, Weber fue el que más detalladamente expuso una idea moderna de la Razón occidental. Como seguidor de la tradición de la Escuela de Marburgo (Neokantismo), Weber propuso una idea de modernidad, que estuvo unificada bajo la idea de la acción subjetiva orientada al éxito. Por otra parte en *El discurso filosófico de la modernidad*, leemos en el primer texto, que el concepto de modernidad entendido como fuente histórica de la filosofía de la historia, se desliga a partir de los principales procesos de “modernización”. Habermas afirma lo siguiente pensando en el análisis de Weber.

Y una vez rotas las conexiones internas entre el concepto de modernidad y la comprensión que la modernidad obtiene de sí desde el horizonte de la razón occidental, los procesos de modernización, que siguen discurriendo, por así decirlo, de forma automática, pueden relativizarse desde la distanciada mirada de un observador postmoderno.<sup>9</sup>

Aquí se habla en términos de una modernidad que se ve a sí misma condenada al problema original, es decir, al problema de la subjetividad encerrada en su autoreferencia. Sin embargo, el mundo ha cambiado, lo reconoce Habermas cuando intenta revalorar el sentido primario de la Ilustración. Si bien, sabemos que la razón instrumental en cierta medida trajo “desilusión y desencantamiento”, por otra parte la modernidad promete, en última instancia, afirmar al hombre como el ser capaz de lograr toda superación posible.

De ese modo, el diagnóstico hecho a la modernidad de los posmodernos no será más que otro lado de la historia; mas ello resulta no de una visión pesimista, sino de un saber sobre la experiencia vivida en la modernidad. De allí que, Lyotard colocara al saber en relación a la legitimidad de los “grandes relatos”.

### **3.1.2 El Michel Foucault posmoderno**

Ante el inminente avance del pensamiento posmoderno, que provino de un ambiente cultura francés, la respuesta al problema de si la modernidad conduce inevitablemente al *fin de la historia*, viene precisamente de considerar toda cuestión normativa bajo la idea de crisis generalizada. En este punto, es menester poner tener presente la relación entre Foucault y posmodernismo, pues de múltiples modos, a Foucault se le identifica con la posmodernidad desde que declaró «la muerte del hombre».

Si bien como lo indica Wellmer que la fuerza explosiva del posmodernismo radica en «una destrucción colosal de la historia», así como la «pérdida de sentido», y de toda pretensión normativa, la «ruptura con la razón totalizadora» supone que a final de cuentas la cuestión normativa cae en el vacío. Por lo mismo la idea de que en la posmodernidad se rompen los lazos con la tradición implica una carencia actual de algo normativo dentro del pensamiento moderno.

En ese sentido, Habermas le reprocha a Foucault no haber considerado primariamente lo normativo dentro de su reflexión acerca de la historia del pensamiento. Si bien, en la arqueología del discurso trata sobre la normalización, se ve claramente una renuncia a abordar lo normativo en pro de la crítica al poder normalizador.

En ese sentido, Habermas, muestra con sendos argumentos sobre el lugar normativo dentro de la modernidad, estableciendo una serie de críticas al proyecto iniciado por la Ilustración. Es cierto que en Foucault no existe el de lo normativo, pero sin tener que buscar argumentos a favor de su desvío, lo interesante es su reflexión respecto del poder. Le interesa más los efectos del poder que cualquier otro tema. La cuestión central de este apartado es sin duda saber qué respuesta da el posmodernismo a la reflexión de lo normativo.

A Foucault se le ha vinculado, ya se ha indicado, con el posmodernismo. Sin embargo, antes se habrá que poder establecer tal relación, para que podamos caracterizar al “posmodernismo” francés, con el que estuvo más en contacto Foucault. Desde que publicó Lyotard, *La condición posmoderna*, todo un bagaje posmoderno comenzó a proliferar en distintos círculos intelectuales y académicos. Se hablaba de la disolución de los “grandes relatos”, de que todo se reducía al signo como señal de la apariencia del discurso. De que la historia había concluido, y que ahora se da paso a la posthistoria.

Pero, a qué se refiere el posmodernismo. Antes que todo, conviene señalar una nota importante del filósofo Albrecht Wellmer, respecto al término «post». En su texto *Sobre la dialéctica modernidad y posmodernidad*, apunta lo siguiente:

La palabra «post» forma parte de una red de conceptos y formas de pensamiento «postísticas» —sociedad post-industrial, post-estructuralismo, post-empirismo, post-racionalismo— en los que al parecer trata de articularse la conciencia de hallarse en el umbral de una época cuyos contornos son aún confusos, poco claros y ambiguos, pero cuya experiencia central sin embargo —la muerte de la razón— parece apuntar al final definitivo de un proyecto histórico: el proyecto de la modernidad, el proyecto de la Ilustración europea, o incluso, por último, el proyecto de la civilización grecooccidental.<sup>11</sup>

Parece que el posmodernismo tenía la obligación de aparecer justo en el momento en que todo el pensamiento occidental estaba tan ensimismado en la subjetividad, que lejos de pensar aquello que lo hace posible.

En tal sentido, y permaneciendo en los límites del pensamiento moderno, el posmodernismo implicara tener una comprensión del presente definiendo una ontología del presente, tal como Foucault lo propone. Sin embargo para Wellmer el posmodernismo representa un pathos ambiguo en el que se descubren tanto un pathos del final y un pathos de una radicalización de la Ilustración.

Sea que tenga ambigüedad, la razón ilustrada queda reducida a escombros, ante la crítica del posmodernismo. Como lo caracteriza Wellmer, porta en su seno la crítica más radical en torno a la Ilustración. Si bien, el Hegel teólogo reporta otro momento de la crítica a la subjetividad moderna, los posmodernos, que en su mayoría son de una cultura más identificada con la Ilustración (de todos, los representantes de más importantes provienen del estructuralismos francés), apuntalan un cambio en la concepción de las representaciones del mundo cultural de Occidente.

Por lo mismo, detrás de los aspectos más bastos de nuestra cultura, el presente cultural moderno, es sin duda la fuente de toda reflexión tanto sociológica como filosófica. En ese sentido, en Foucault germina la idea de la ontología del presente, reconociendo que, más allá de la idea de la muerte del hombre, (que después provocaría un debate valioso en sociología y la filosofía) el sujeto con el cual se compromete la modernidad quedo reducido a la formalidad del la razón ilustrada instrumental.

La idea de «la muerte del hombre», para Foucault ciertamente fue la salida de la filosofía del sujeto, planteada en los orígenes de la modernidad. Sin embargo, la cuestión de la ontología del presente se desplaza de la crítica estructuralista del sujeto, a la subjetividad como forma de liberación de la subjetividad. De la mano de los griegos, Foucault reflexiona en torno a la relación entre *Subjetividad y Verdad*. Es obvio que aquí ya no se encuentra por ningún lado el estructuralismo que pensaba Foucault.

En los cursos del Collège de France, que más tarde se conocerán, aparece el pensamiento de Foucault como un pensamiento más interesado en el sujeto. Como «hermenéutica de la subjetividad», toma el carácter que tuvo en su momento el «discurso», como figura central del pensamiento foucaultiano. Sin embargo ¿Cómo explicar tal desplazamiento, es decir, del discurso como el fundamento de su reflexión a la hermenéutica?

En el curso que dictó en el año 1983<sup>12</sup>, en el Collège de France, expresa una importante y novedosa interpretación al texto de Kant, del cual hemos extraído algunas notas. Foucault propone en esa interpretación una “ontología del presente”, tomando la importancia de la Ilustración, como el momento fundamental del proceso queriendo decir que lo que somos hoy responde críticamente a un “nosotros” del que estamos situados. Responder a esta interrogante significa como lo indica el propio Foucault responder a un «presente del cual se trata de reconocer, distinguir, descifrar entre todos los otros».

En ese curso el texto al que refiere Foucault es el de Kant que antes ya habíamos citado. *¿Qué es la Ilustración?* Allí declara, retrospectivamente lo siguiente:

En este proyecto general que lleva el signo, si no el título, de “historia del pensamiento”, mi problema consistía en hacer algo un poco diferente de lo que practican, de una manera perfectamente legítima, por otra parte, la mayoría de los historiadores de las ideas<sup>13</sup>.

En este texto tan importante, porque en él se menciona el proyecto foucaultiano, la pregunta central viene a realizar verdaderamente la práctica como historiador. Se menciona que son tres dimensiones que tienen por nombre «focos de experiencias». Y por tales Foucault entiende maneras en que la cultura occidental, sobre todo el pensamiento moderno, desde Descartes, ha venido constituyéndose en un pensamiento del cual se tienen diversas “experiencias”.

En el mismo texto, Foucault refiere que el desplazamiento hacia otro tipo de historia, lejos de ser la acumulación de conocimientos, sea una historia de las experiencias del saber, de la gubernamentalidad y de la subjetivación. Como se menciono, aquí aparece retrospectivamente el argumento central de toda la obra de Foucault. En tanto que pretende considerar a la locura, la criminalidad, y la sexualidad desde tres dimensiones en las que como «focos de experiencia» representa la historia tanto arqueológica como genealógica.

Primordialmente, el pensamiento de Foucault transita por diversos momentos de su obra histórica y filosófica. Por tiempo y espacio no se podría realizar alguna

reconstrucción, sin embargo, es posible sucintamente comprender la última etapa de la obra de Foucault. En esta última, donde aparece los cursos dictados en el Collège de France, casi al final de los años 70's, se propone analizar la figura del sujeto desde la perspectiva de una hermenéutica. Allí comienza, en efecto, lo que es el proyecto original de Foucault. Porque de ello dependerá cerrar el camino de todo su pensamiento histórico y filosófico respecto a la modernidad.

Por dicha *Hermenéutica*, no se entiende la búsqueda del sentido o del significado, sino buscar de qué modo el sujeto consigue la verdad de la que es capaz, a través de un cambio más interno. No se trata de conocer sino de una serie de prácticas que el sujeto necesariamente pondrá en acción. En ese sentido la hermenéutica del sujeto sugiere un análisis desde las profundidades hasta las superficies de lo que vendría siendo el ser del sujeto, es decir, aquello que le permite definirse ontológicamente como un sujeto del que, a través de una transformación por sí y para sí, logra conquistar la verdad. Dicha transformación no será el efecto de un conocimiento adquirido o acumulado, sino de una práctica y como práctica Foucault encuentra término griego preciso para definirla *epiméleia heautoû*.

En la clase del 6 de Enero de 1982, en la primera hora, Foucault analiza este término, partiendo de los textos de la *Apología de Sócrates*. Principalmente, lo considera como un importante dato para reconocer, dentro de la historia del pensamiento occidental, un principio racional, del que bien se puede desprender una moralidad y una política. Más adelante, en las siguientes clases, concretamente se propone establecer el vínculo entre la *epiméleia heautoû* y la política en la figura de *Alcíbiades*

En este punto lo que le interesa a Foucault es la relación entre la *epiméleia heautoû*, es decir, la política. Pues bien, tal relación consiste en tomar como punto de partida el texto de la *Apología de Sócrates*, donde se manifiesta no solo el principio de *conócete a ti mismo*, sino que mucho más general es el «cuidado de sí».

Pero, la pregunta que nos hacemos es: ¿qué relación tiene la modernidad con la cultura del «cuidado de sí» o «inquietud de sí». Al respecto, explica Foucault que toda esta cultura representa un hecho paradójico en cuanto a nuestra moderna cultura, porque lo que los griegos tenían como principio de vida era precisamente orientarse a través de una «preocupación de sí». Es decir, fijar la mirada en uno mismo, que en suma es la

regla más general de una cultura centrada en la subjetividad. Una regla por demás austera. Esto representa en nuestra ilustre modernidad, el momento decisivo como valor dado del «conócete a ti mismo». Es el fundamento de la historia del pensamiento moderno. Con ello, si se quiere, se define lo que somos hoy, nuestro presente moderno, del cual Foucault hace una genealogía.

Respecto a esto dice lo siguiente:

Para la espiritualidad, un acto de conocimiento, jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto<sup>14</sup>.

Nuestra actual preocupación de sí, en nuestra modernidad propone ciertamente una ética y política referida a la subjetividad moderna, donde el conocimiento más que ayudar a encontrar la verdad, nos aleja. Por ello la crítica de Foucault a la razón como pensamiento cuyo centro es la subjetividad que piensa sobre sí, sin ninguna transformación interna.

### **3.1.3. Subjetividad y Verdad**

Aquí, quizás comenzamos a ver de manera un poco más específica lo que Foucault tuvo en mente al tratar el tema del sujeto y su acceso a la verdad. Lo que quiero establecer es caracterizar de manera general el proyecto que determino el último periodo de la reflexión de Foucault.

Si bien en el inciso anterior presente de manera muy general el pensamiento de Foucault respecto al sujeto, ahora deseamos exponer un texto en el que casi no se toma en cuenta dentro de la obra.

En el texto *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, que por lo demás es un texto bastante corto para las exposiciones que el propio Foucault hace, vemos claramente un nexo que vincula ese «cuidado de sí», con el «decir veraz». Este último

término refiere a la clase del 27 de Enero de *La hermenéutica del sujeto*, donde se establece la noción de *parrhesía*. Sin embargo, es la clase del 3 de Febrero donde toca el tema y del que después, precisamente en *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, lo retoma.

Pues bien en el *Discurso*, se habla concretamente de una reflexión en donde la cultura griega entra en dialogo con nuestra modernidad. Puede parecer no esencial este rescate del pensamiento griego, ante la evidencia de los problemas sociológicos y filosóficos más contemporáneos. Sin embargo, Foucault piensa en términos de conseguir una reflexión más aplicada a rescatar una política y una ética para nuestro presente. Así lo expresa Foucault:

Intentar volver a pensar hoy a los griegos no consiste en hacer valer la moral griega como el ámbito moral por excelencia del que se tuviera necesidad para pensarse, sino en proceder de tal manera que el pensamiento europeo pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada una vez, y ante la cual se puede ser totalmente libre<sup>15</sup>.

Se trata de hacer ver lo que hace posible una experiencia renovada dentro de la libertad de decir. Un compromiso con la subjetividad del decir, de un lenguaje en el que los distintos modos de ser del sujeto, por cuanto constituyen un ser propio del sujeto. Por lo mismo, la renovación del pensamiento occidental moderno, a través de pensar la cultura griega implica considerar otra estética de la existencia moderna.

Dicha estética conlleva a tomar conceptualmente la *parrhesía*, como el punto medular de la renovación cultural moderna. Tal concepto, designa una región poco explorada por el pensamiento moderno, y de la que poco se tiene experiencia. Incluso, un tema que en ocasiones podrá ser sostenido por Heidegger, no tuvo frutos después de que Foucault lanzo las incisivas críticas a la subjetividad moderna.

A raíz del cambio efectuado por Foucault, todo su pensamiento se concentro en la *hermenéutica del sujeto*, donde podemos encontrar un análisis fructífero para estudiar los modos en que el sujeto se convierte en un ser capaz de decir verdad, respecto a lo que es y lo que lo define ante los otros.

Dicho cambio lo refiere en el segundo volumen de *La historia de la sexualidad*, donde considera oportuno retomar dicha *hermenéutica*, que al parecer lo llevara más allá de su proyecto planificado. No obstante, lo que en verdad realza aun más el proyecto de Foucault es su pretensión moderna de estudiar un «arte de existencia». Y ello es importante porque retoma una idea bien aceptada en la modernidad. De allí depende la *Minima Moralia* de Adorno.

La *parrhesía* es en sí una opción a retomar un dialogo con los griegos para considerar otro horizonte, del cual podamos salir al paso del punto muerto de nuestra condición moral actual. Precisamente es lo que busco Foucault en *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Conviene en este punto considerar lo que se dice al respecto en este texto importante.

Hablar de la *parrhesía* es hablar de un modo de subjetivación en la que el sujeto es considerado como sujeto de lenguaje. De distintas formas, a través de su subjetividad, el sujeto tiene la preeminencia de poseer la *parrhesía*, como un “decir veraz o franco”, cuya virtud reside precisamente en hablar con cierta libertad.

Al respecto Foucault expresa

Esta noción de *parrhesía* que era importante en las prácticas de la dirección de conciencia, era, supongo que lo recuerdan, una noción rica, ambigua, difícil, en cuanto designaba en particular una virtud, una cualidad (hay gente que tiene la *parrhesía* y otra que no la tiene); también es un deber (es preciso, sobre todo en una serie de casos y situaciones, dar muestras concretas de *parrhesía*) y, para terminar, es una técnica, un procedimiento: hay personas que saben valerse de la *parrhesía* y otras que no saben hacerlo<sup>16</sup>.

La cita anterior refleja muestra concretamente la preocupación para Foucault de lo que significa la *parrhesía* en términos modernos. El extracto proviene del curso dictado en 1983, sin embargo, en *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, viene detalladamente el significado del término. Lo que en verdad se resalta no es tanto lo que pensaron los griegos en la época clásica, sino lo que es de utilidad para nuestra época. Ciertamente,

debemos preguntarnos cuál es el valor en términos políticos y éticos, para efectos de la subjetividad moderna, la inquietud de sí, sabiendo que lo importante de este cuidado de sí, es el «decir veraz y franco», respecto a lo que somos hoy como sujetos que poseemos un saber.

Pues bien, lo que nos indica Foucault con la cita anterior es que las prácticas modernas (disciplinarias, medicas, discursivas, con las que nos relacionamos con nosotros mismo), definen un modo de ser del sujeto, que lo constituyen como modelo del sujeto moderno. La subjetividad, tal como la expone Foucault no es constitutiva del saber y del conocer, sino de ciertas prácticas discursivas.

Por ello vemos en todos los análisis hechos, la necesidad de revelar en dichas prácticas modernas, ciertos procedimientos y técnicas. Por ejemplo, en *Vigilar y Castigar* se estudia la normalización moderna de los sujetos, como microfísica del poder. Los mecanismos de normalización permiten hacer un discurso racional sobre el hombre, acerca de las fuerzas de sujeto así como de un estudio del cuerpo. Dicho mecanismos se traducen globalmente en tecnologías del yo, con las que se pretende mostrar un carácter específico de la subjetividad criminal.

Otro ejemplo de las prácticas y tecnologías de comportamiento se hallan en *Historia de la locura en la época clásica*. Allí, el asunto de la locura no es una cuestión de oposición entre lo irracional que puede haber en los locos y la consciencia lucida, sino entre los discursos, los enunciados y las cosas dichas alrededor del objeto de la locura. La operación que hace Foucault no es estudiar al loco y sino los procedimientos de los que se valen los discursos racionales y científicos para determinar una la subjetividad anormal, por los cuales se dice que un hombre está o es loco.

Regresando al tema de este apartado, la *parrhesía* desarrolla una idea ambiciosa con un valor significativo para la moderna subjetividad. Porque ahora cuanto más se vuelve imperioso un retorno al sujeto, pues lo que el mundo moderno necesita es transformación política de la subjetividad. Y creemos que dicha transformación concluye con la definición de lo que es hoy el modo de ser fundamental del sujeto: un producto de las prácticas discursivas.

Si la subjetividad es eso, un producto de lo que se hace y dice de ella, entonces la *parrhesía* será el modo de ser del sujeto representado por el cuidado de sí, como la

forma en que se establece una identidad más profunda y fundamental, es decir, referida al sujeto. Para Foucault el «decir veraz o el hablar franco», implicara entonces la liberación de la subjetividad encerrada en sí misma. Tal liberación, en la que no pensó bien puede ubicarnos en los confines y límites del pensamiento, es decir, en aquella región donde se afronta la razón con algo distinto y extraño, con lo afuera.

Aquí es oportuno considerar la idea presentada por Deleuze respecto al tema que nos ocupa. Seguidor y amigo de Foucault, Deleuze presentó dos años después de la muerte aquél un libro casi apoteósico, donde expone las principales ideas del pensamiento foucaultiano. Nombrado como *Foucault*<sup>17</sup>, el texto refiere en la última sección, el tema de la subjetividad: «los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)». Con ello, Deleuze quería mostrar el avance o desplazamiento de las líneas argumentativas más importantes y desarrolladas de Foucault. El libro sin duda presenta las tres dimensiones que hasta ahora se exponen en cualquier texto serio que analiza la obra de Foucault.

Este texto expresa el pensamiento foucaultiano de una manera en la que podamos esclarecer la reflexión de la subjetividad. Veamos, lo que nos expone Deleuze al respecto. La subjetividad o bien «el adentro del pensamiento» muestra una posibilidad de dar sentido a los análisis hechos desde la arqueología y la genealogía. Como se menciono en párrafos anteriores, el tema de la «preocupación de si» como forma elemental de la subjetividad en los griegos determina el grado en se aparte del logos, es decir de la razón, y opta por una cierta práctica de espiritualidad. Por dichas prácticas de la espiritualidad Foucault entiende los ejercicios que los sujetos llevan a cabo respecto a su posibilidad de tener acceso a la verdad.

En ese sentido, lo que Deleuze remarca es la relación entre la subjetivación y las correlaciones de fuerzas, pues en los últimos textos de Foucault, dedicados precisamente a la relación entre verdad y subjetividad, refiere en diversas ocasiones al problema de la subjetivación constituida por los mecanismos de poder.

Deleuze retoma la idea de subjetividad en el sentido de «interioridad» como la interrogante de uno de los ejes que reconstruirá el propio Foucault. No es precisamente una mirada de la «interioridad» de la subjetividad sino que, viendo todas sus dimensiones, es el propio pensamiento visto desde el afuera. Con lo que se puede pensar que

Lo impensado no está en el exterior, sino en el centro del pensamiento, como la imposibilidad de pensar que dobla o ahonda el afuera. Que existe un interior del pensamiento, lo impensado, eso ya lo decía la época clásica cuando invocaba el infinito, los diversos órdenes de infinito<sup>17</sup>.

Precisamente es en ese «afuera», que el pensamiento mantiene en la imposibilidad de pensarse. Y sobre todo que el pensamiento siempre se mantiene alejado en el afuera. Respecto al «afuera», ciertamente puede pensarse que lo impensado ha constituido lo pensado. Por ello, como ontología del pensamiento, el ser de lo que no podemos pensar es lo que a Foucault de sobre manera siempre le ha preocupado.

Los locos, los criminales y la enfermedad son pues ese ser de lo que el pensamiento niega como imposibilidad, como «afuera», pero que lo hace ser en cuanto a posibilidad del «adentro» del pensamiento. Entonces, lo que puede decirse de esto es que representa ciertamente una crítica a la subjetividad como interioridad.

## Citas y notas

1. KANT, E. (2006) *Qué es la Ilustración. Filosofía de la Historia*. México, FCE.
2. *Ibíd.*
3. *Ibíd.* pág. 27.
4. *Ibíd.* pág. 28.
5. REYES, M. (1991) *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, págs. 13-14.
6. *Ibíd.*
7. *Ibíd.* 28 y 29.
8. HABERMAS, J. (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 38.
9. *Ibíd.* 13.
10. WELLMER, A. (1993) *Sobre la dialéctica modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor. Págs. 57.
11. *Ibíd.* 51.
12. En el curso, que se titula «El gobierno de sí y de los otros», se encuentra la reflexión de la modernidad que presenta Foucault, partiendo de una lectura de Kant. Cf. FOUCAULT, M. (2010), *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, FCE. Clase del 5 de Enero de 1983.
13. En la anterior cita, 12, se encuentra la referencia al texto de Foucault «El gobierno de sí y de los otros».
14. FOUCAULT, M. (2002) *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, págs., 34. Clase del 6 de Enero de 1982, primera hora.
15. FOUCAULT, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica Vol. III*, Barcelona, Paídos, págs., 387 y siguientes.
16. FOUCAULT, M. (2010) *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, FCE, pág. 59, en esta clase del 12 de Enero de 1983, se expone el interesante análisis de la noción de *parrhesía*.

17. DELEUZE, G. (1987) Foucault, Barcelona, Paidós, pág. 128.

## 4. CONCLUSIÓN

En esta pequeña conclusión, quisiera abordar una temática relevante para la sociología contemporánea: la genealogía de Foucault. A pesar de vincularse al pensamiento filosófico, aquella aporta una explicación radical al pensamiento sociológico marxista: el disciplinamiento de las clases sociales no es a través de la enajenación sino a través de una genealogía del poder. Desde luego nuestro pensador no quiere verse atrapado en la filosofía de la conciencia donde se enfrentaría a la subjetividad, de la que se deriva una conciencia y por tanto un sujeto.

Esto tiene sentido cuando confrontamos la postura estructuralista de Foucault dentro del estructuralismo sociológico de larga tradición. También tiene sentido al mostrar otra dimensión para explicar la estructuración de lo social. Sin embargo, la interrogante central es ¿cómo se estructuran los procesos históricos sin los sujetos? Pues bien, dentro de la arqueología, y sobre todo en la genealogía, la pretensión es acceder primeramente a la determinación de la subjetividad mediante la microfísica del poder. Aquí es donde comienza ciertamente la reflexión de Foucault.

Aquí cerrare el camino emprendido con la aportación de Foucault a la sociología, matizando desde luego la posición que tuvo respecto a la subjetividad y al estructuralismo sociológico.

### **¿Posee algo de marxismo el estructuralismo de Foucault?**

En lo tocante a la genealogía, quiero retomar algunas notas que se vieron en el segundo capítulo de este trabajo, porque se dejaron inconclusas. Comienzo reflexionando con esto: al proponer otra perspectiva crítica, Foucault creó la oportunidad para la sociología de analizar y reafirmar, a través de la microfísica del poder la explicación la relación entre teoría sociológica y la filosofía marxista. En si lo importante no es la reflexión filosófica per se, sino la crítica genealógica al marxismo.

La *microfísica del poder* se encuentra en mejor posición dentro de la tradición sociología contemporánea, al mostrar en todos sus contornos el poder disciplinario moderno, que transita por redes físicas y subjetivas. En *Vigilar y Castigar* vemos un acercamiento muy fuerte al marxismo, a pesar de desmarcarse del mismo.

Sin embargo, salta a la vista la interrogante con la que inicia esta conclusión: ¿Hay un marxismo en la genealogía de Foucault? Considerando que tal pregunta nos envía a la obra extensa de la genealogía, esta conclusión nos permite conocer en todos sus contornos la implicación de la genealogía dentro de los márgenes del marxismo. Sin embargo, mostrando al sujeto dentro las redes de poder moderno, ¿Qué podemos esperar acerca de la subjetividad como agente de procesos sociales?

La cuestión de la microfísica del poder plantea seriamente el reto de considerar la subjetividad dentro de las luchas políticas; pero, al mismo tiempo, también formula a través de la genealogía la relevancia de los procesos históricos y la relevancia de los sujetos. Bajo el estudio de las prisiones (*Vigilar y Castigar. Nacimiento de las prisiones*), Foucault concibe el poder como efecto de los mecanismos de poder, sin los cuales la red microfísica de la política, necesaria para el sistema capitalista, no cumpliría el objetivo: el disciplinamiento de los cuerpos.

Pero si el disciplinamiento de los cuerpos provoca solo la sujeción, ¿de qué modo la subjetividad, estando determinada por el principio de “el cuidado de sí”, logra colocarse históricamente en el horizonte de las acciones sociales como “actor”? De la respuesta que debemos a esta pregunta, podríamos ampliar la reflexión de Foucault. Por lo mismo, me parece que la genealogía del poder, si bien pone en evidencia otra explicación de cómo se desarrolla la subjetivación en los actores, pone fin al mismo tiempo, con cualquier posibilidad dada a la subjetividad como eje de una sociología marxista; porque se deja sin arma al sujeto moderno dominado por las redes de la microfísica.

Pues bien, tal reflexión respecto a la subjetividad no encara directamente al poder sino a través de la “resistencia” al mismo, haciendo una construcción del sujeto desde la preocupación o cuidado de sí; es la estructuración de la subjetividad moderna, la “epimeleia heautou” como forma de liberar al sujeto. Según Foucault, la tarea de los actores al enfrentar al poder y su genealogía, no busca sino resaltar la construcción de una identidad subjetiva conforme a los nuevos desafíos culturales modernos, cercanos a formas de vida que poco o casi nada se refieren a una posición más activa del sujeto. Esta noción de subjetividad no puede seguir el camino emprendido dentro de una sociología marxista, por cuanto el sujeto sólo podrá ser liberado de toda tecnología

política siempre que su subjetividad sea resultado de una acción libre, lejos de las coerciones y constricciones políticas.

Si bien es cierto que la “hermenéutica del sujeto” como la entiende y expone Foucault nos describe una realidad actual, está lejos de aclararnos cómo esa subjetividad implicara la liberación del sujeto de esas tecnologías políticas. Estoy de acuerdo en que dentro de los horizontes posmodernos la existencia de ciertas subjetividades e identidades poco a poco logra políticamente cierta relevancia, sin embargo no se ve cómo se podría mostrar a la subjetividad sin referirse a las prácticas discursivas, que representan el eje fundamental tanto de la genealogía como de la arqueología de Foucault.

Por ejemplo, en el texto *Las tecnologías del yo*, que expone una serie de conferencias acerca de la sexualidad, Foucault pinta al sujeto o la subjetividad como espejo o reflejo de las prácticas discursivas, dejando muda a la conciencia, mientras que por ella habla los poderes, técnicas y prácticas discursivas.



## 5. BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. (1996) *Historia de la Filosofía Vol. 4. T. 1.*, Barcelona, Hora.
- AGIS, D. F. (2007) Foucault: ¿una teoría política? *Eikasia. Revista de Filosofía* año III, N°14. .
- ALTHUSSER, L. (1974) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Vision.
- ALTHUSSER, L. (1976) *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- ALTHUSSER, L. (1981) *Lenin y la filosofía*, México, Era.
- BERMAN, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- CARUSO, P. (1969) *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault, Lacan.*, Barcelona, Anagrama.
- CASTRO-GOMEZ, S. (2010) *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino.
- CERTEAU, M. D. (2000) *La invención de lo cotidiano, I. Artes de hacer*, México D.F, UIA, ITESO.
- COHEN, A. A. Y. J. L. (2002) *Sociedad civil y Teoría política*, México D.F, FCE.
- CRUZ, M. (1991) *Filosofía de la historia*, Madrid, Paidós.
- DELEUZE, G. (1987) *Foucault*, Barcelona, Paidós.
- DELEUZE, G. (1996) *Conversaciones (1972-1990)*, Valencia, Pre-Textos.
- DERRIDA, J. (1989) *Cogito e Historia de la Locura. La Escritura y la Diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- DESCOMBES, V. (1982) *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra.
- FOUCAULT, M. (2010) *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, FCE.
- FOUCAULT, M. (2006a) *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2008b) *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.

- FOUCAULT, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica Vol. III*, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, M. (1999) *Estrategias de Poder Vol. II*, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, M. (1996b) *Genealogía del Racismo*, Argentina, Altamira.
- FOUCAULT, M. (2009) *Historia de la Locura en la Época clásica Vol. I*, México, FCE.
- FOUCAULT, M. (2005b) *Historia de la sexualidad. La voluntad de Saber I*, México, Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2006b) *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2002) *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE.
- FOUCAULT, M. (1996a) *La vida de los hombres infames*, Argentina, Altamira.
- FOUCAULT, M. (2008a) *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (2007) *Nacimiento de la Biopolítica*, Buenos Aires, FCE.
- FOUCAULT, M. (2006c) *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE.
- FOUCAULT, M. (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós-ICE . de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2005a) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*, México, Siglo XXI Editores.
- GINER, S. (1974) *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel.
- HABERMAS, J. (1984) Modernidad: un proyecto incompleto. IN CASULLO, N. (Ed.) *El debate Modernidad - Posmodernidad*. Buenos Aires, Retórica.
- HABERMAS, J. (1990) *Pensamiento pós-metafísico*, Madrid, Taurus.
- HABERMAS, J. (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- HABERMAS, J. (2007) *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J. (2008) *Teoría de la acción comunicativa Vol. 1*, México D.F, Taurus.
- HEIDEGGER, M. (2000) *Nietzsche Tomo I*, Barcelona, Destino.
- HORKHEIMER, T. W. A. Y. M. (1969) *La Sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos

Aires, Proteo.

- KANT, E. (2006) Qué es la Ilustración. *Filosofía de la Historia*. México, FCE.
- KEANE, J. (1992) *La vida pública y el capitalismo tardío*, México D.F., Alianza Editorial.
- MCCARTHY, T. (1990) Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos. *Isegoría*. Madrid.
- MCCARTHY, T. (1992) La crítica de la razón impura: Foucault y la Escuela de Francfort. *Ideales e Ilusiones*. Madrid, Tecnos.
- MERQUIOR, J. G. (2006) *Foucault o el nihilismo de la Cátedra*, México, FCE.
- MILLS, C. W. (1959) *La imaginación sociológica*, México D.F., FCE.
- MOREY, M. (1983) *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus.
- MOREY, M. (1990) Introducción: la cuestión del método *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós-I.CE . de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- NIETZSCHE, F. (1996) *Genealogía de la Moral*, México, Alianza Editorial.
- NISBET, C. T. B. Y. R. (2001) *Historia del análisis sociológico*, Bs. AS, Amorrortu.
- POULANTZAS, N. (1979) *Estado, Poder y Socialismo*, México, D.F, XXI Editores.
- REYES, M. (1991) *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos
- SANTIAGO, C.-G. (2005) Foucault; lector de Marx. *Universitas Humanística XXXI*, 107-117.
- TOURAINÉ, A. (2006) *Crítica de la modernidad*, México D.F, FCE.
- VEYNE, P. (2009) *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós.
- WELLMER, A. (1993) *Sobre la dialéctica modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor.