



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Tesis para la obtención del grado: Maestría

Título: Autoconfiguración del sujeto y su verdad
a partir de las prácticas de sí.

Autor: Lic. Nhun de Gyves Méndez

Asesor: Dr. Sergio Pérez Cortés

Lectores:

Dra. Norma Hernández

Dra. MaharbaAnnel García



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00246

Matrícula: 2123801929

AUTOCONFIGURACION DEL SUJETO
Y SU VERDAD A PARTIR DE LAS
PRACTICAS DE SI

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 24 del mes de noviembre del año 2014 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. SERGIO PEREZ CORTES
DRA MAHARBA ANNEL GONZALEZ GARCIA
DRA. NORMA HORTENSIA HERNANDEZ GARCIA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: NHUN DE GYVES MENDEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



NHUN DE GYVES MENDEZ
ALUMNA

REVISÓ

LIC. JULIO CÉSAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTE

DR. SERGIO PEREZ CORTES

VOCAL

DRA MAHARBA ANNEL GONZALEZ GARCIA

SECRETARIA

DRA. NORMA HORTENSIA HERNANDEZ
GARCIA

Índice

Introducción	2
Capítulo 1 Aproximación al problema de la verdad.....	5
I.I Filosofía y verdad	7
Juegos de verdad	10
Problematización.....	15
Ontología del presente.....	19
I.II Foucault y la filosofía.....	24
Capítulo 2. El papel del sujeto dentro de la filosofía foucaultiana.....	34
II.I El Sujeto en la Arqueología	43
La arqueología como crítica al objeto.	47
La Arqueología como crítica al sujeto en cuando consciencia pensante.....	56
II.II El sujeto en la genealogía	62
Genealogía.....	65
Normalización	74
II.III El sujeto en la ética.....	86
Estética de la existencia.....	92
Capítulo 3. Autoconfiguración del sujeto y su verdad a partir de las prácticas de sí.....	105
III. I Inquietud de sí.....	112
Diferencias entre los conceptos de <i>epimeleia heuton</i> y <i>gnothi seauton</i>	115
Askesis	127
III. II La parresía	135
Historia del término <i>parresía</i>	136
El coraje de la verdad.....	146
Conclusiones	153

Introducción

“«Mi nombre es Nadie», decía ya Ulises. Homero llama *polytropos* al héroe viajero, y este calificativo griego se traduce, de manera aproximada, por «hábil», «rico en recursos», «de las mil astucias», etcétera. Ulises tiene «salida para todo»; su inteligencia no es teórica ni contemplativa, orientada hacia lo eterno como la de los geómetras o de los filósofos, sino pragmática, táctica, inquieta y guerrera. Nómada y burlón, el héroe homérico enreda las pistas multiplicándolas. Nunca se le atrapa donde se creía poder hacerlo; es libre, siempre y asimismo libertador, y desconcertante como Michel Foucault.”¹

Una de las figuras más desconcertantes en la historia de la filosofía es precisamente la de Michel Foucault, no es casual que la mayor parte de los trabajos realizados respecto a su filosofía se lleven a cabo en áreas ajenas a su campo, es dentro de los departamentos de sociología, derecho o historia donde se desarrollan los trabajos en torno a los conceptos foucaultianos. Este aparente olvido de los filósofos sobre la obra de Michel Foucault se debe, en mi opinión, a una fijación extrema de los estudiantes de filosofía con las grandes obras sistémicas, a una fascinación casi divina por las obras metódicas que reflejan ideas claras y distintas. Al estudiante de filosofía, como un pequeño pecado de profesión, le gusta encontrar en la realidad y en los trabajos de los filósofos la esencia, lo permanente y lo inmutable.

Las obras de autores como Michel Foucault, resultan al escrutinio de la mirada filosófica ingenua chocantes, tediosas y aberrantes. Pues este autor no comienza el desarrollo de su trabajo filosófico conociendo de ante mano el resultado de su investigación, no parte del principio al que quiere llegar, no realiza construcciones teóricas sistematizadas y mucho menos es capaz de mantenerse siempre en una misma línea de pensamiento. Foucault no es ese tipo de filósofo que se enorgullece de no haber cambiado nunca su manera de pensar, de ser capaz de reconocerse siempre en una constante unidad con sus textos y consigo mismo.

Michel Foucault es un tipo de filósofo diferente, un filósofo de la ruptura, de lo discontinuo, de lo aberrante y de lo anormal. El filósofo francés pertenece más bien a otra línea de pensamiento filosófico que ve en la filosofía la oportunidad de transformarse a sí, de

¹ Droit, Roger-Pol., “Un pensador, mil rostros”, Entrevistas con Michel Foucault, p.25.

romper sus prejuicios y sus necesidades teóricas, de despertar del sueño dogmático que los profesores de academia les han inculcado.

Foucault es el filósofo de mil rostros porque siempre está en constante cambio, siempre realiza desplazamientos teóricos, conceptuales, haciendo uso de la historia, de los archivos y del lenguaje. Pero vale la pena destacar que la flexibilidad teórica y conceptual del autor francés no le resta seriedad a su trabajo filosófico, al contrario, lo convierte, para todo aquél interesado en descubrir lo que ofrece, en un nicho rico en críticas mordaces al presente y a los conceptos más importantes sobre los que se construye la modernidad.

El propósito del presente trabajo de investigación consiste, precisamente, en reconstruir gran parte de la crítica filosófica que este autor emprende hacia dos conceptos elementales sobre los que se construye la modernidad, el sujeto y la verdad, justo porque es a través de este desarrollo como se puede plantear un nuevo concepto de libertad que permite franquear muchas de las dificultades que el hombre moderno encuentra en el ejercicio y práctica de esta facultad.

El sujeto y la verdad representan, en realidad, las preocupaciones más fervientes del filósofo francés, las cuales lo conducen al análisis de distintas disciplinas y de formas de problematización de los conceptos. En un primer momento, Foucault se concentra en el análisis del discurso y el lenguaje porque cree que el concepto de verdad está ligado a los distintos discursos de saber que se desprenden de las ciencias sociales. Sin embargo, en esa primera aproximación a la verdad, el autor descubre que los distintos discursos de saber están atravesados por relaciones de poder que los determinan, lo que conduce a Foucault a la segunda gran parte de su investigación, los efectos de poder y las normas en la construcción de los sujetos. Finalmente, el autor comprende que el sujeto no posee únicamente una actitud pasiva frente a los discursos de saber y las relaciones de poder sino que es un elemento activo en la formulación de éstos y de su propia subjetividad, eso lo lleva a centrarse en las formas de autoconstitución del sujeto y la verdad dentro de la Grecia antigua.

El objetivo que se desea alcanzar en esta tesis que lleva por nombre *Autoconfiguración del sujeto y su verdad a partir de las prácticas de sí*, se concentra en desarrollar la construcción foucaultiana del concepto de verdad y de mostrar cómo este concepto se vincula con la idea de sujeto en la modernidad. Bajo esta relación es posible

apreciar que el sujeto moderno, en la actualidad, no es consciente de que la verdad es parte de la forma en la que él le da inteligibilidad a su mundo y por lo tanto, no se reconoce en ella. Tampoco comprende que los espacios de libertad que ha podido formar son parte de esta misma relación con la verdad. La reivindicación que se desea hacer de estos conceptos a partir de Foucault, permite ofrecer una respuesta que desde mi punto de vista resulta satisfactoria para muchos de los problemas del sujeto, la verdad y la libertad.

El presente texto, se articula en tres capítulos. En el primero de ellos: aproximación al problema de la verdad, se desarrollan de manera esquemática los principales conceptos de la teoría foucaultiana, los cuales permiten comprender la dimensión de la crítica que este autor ejerce a la modernidad, así como el objetivo que le atañe, la comprensión del presente. En este capítulo me enfoco en la exposición de elementos filosóficos como: ontología del presente, juegos de verdad y problematización, también ofrezco una panorámica general del proyecto filosófico de Michel Foucault desde su definición de filosofía.

El segundo capítulo se titula, El papel del sujeto en la filosofía foucaultiana, en éste capítulo muestro el lugar que el concepto del sujeto ocupa en los distintos momentos de la crítica filosófica de Michel Foucault, tratando de plantear esta noción y a la verdad como ejes temáticos que pueden darle consistencia y unidad a su filosofía.

Y finalmente, el tercer capítulo: Autoconfiguración del sujeto y su verdad a partir de las prácticas de sí, ofrece el desarrollo del tema del sujeto que se construye a sí mismo, a la verdad y a libertad a través de las nociones de prácticas de sí y *parresía* en la Grecia antigua. Estas partes en las que he dividido la tesis tienen como finalidad mostrar una visión de conjunto de la filosofía foucaultiana apelando a una reconsideración positiva de la misma, Foucault no sólo se centra en realizar críticas deconstructivas a la realidad, al presente y a la modernidad, el filósofo francés desea, a través de los ejercicios espirituales de la antigüedad, mostrarle a la subjetividad moderna los distintos espacios en los que ha podido constituirse como libre y reconocerse en su construcción de verdad. El autor está convencido que sólo a través de la crítica histórica, el individuo moderno podrá crear un nuevo punto de partida moral que le haga rehacerse a sí mismo como libre y verdadero.

Capítulo 1 Aproximación al problema de la verdad

Desde sus orígenes, uno de los conceptos más importantes con los que se relaciona la filosofía es el de verdad. En los últimos siglos, después del gran avance en materia del establecimiento de nuevos cánones sobre la verdad y el conocimiento que se distancian cada vez más de la filosofía, podría pensarse que ésta última no tiene algo más que añadir al respecto. Pero desde el punto de vista filosófico, o al menos, de cierto punto de vista filosófico, como el que se pretende defender en el presente texto, la separación entre la filosofía y la verdad es imposible.

Michel Foucault, -autor sobre el que versa este trabajo-, define a la filosofía como la capacidad reflexiva del pensamiento que vuelve sobre sí de manera crítica y establece racionalmente sus determinaciones. En este sentido, la labor filosófica se comprende en un marco mucho más amplio de aquél que desea únicamente separar los criterios sobre los que se establece la representación de la verdad y la realidad objetiva. Para Foucault este carácter autocrítico de la filosofía permite realizar una separación más nítida entre ésta y las ciencias, pues aunque ambas trabajan de manera sistemática con el concepto de la verdad, sólo la filosofía puede al seguir una larga tradición que le precede por siglos, volver sobre sí y determinar racionalmente las condiciones mediante las cuáles el mundo y el concepto de verdad han sido configurados de cierta manera.

Aunque en este texto no se analiza de forma precisa la distinción entre la filosofía y la ciencia su enunciación en este apartado introductorio se vuelve pertinente, porque en la actualidad la justificación de cualquier trabajo filosófico sobre la verdad que no descansa en la correspondencia de este concepto con la realidad, o en la delimitación de los criterios que hacen posible esta correspondencia, suscita inquietud y amerita un desarrollo exhaustivo. La verdad con mayúsculas parece ya no pertenecer más al campo de esta disciplina y las posibilidades de que el filósofo aporte más que elucubraciones morales y principios abstractos se vuelve cada vez más difícil de considerar por el grueso de la población.

Foucault no considera que la verdad pueda definirse sólo en los límites que la epistemología moderna inaugurada con Descartes, para él no es en la correspondencia entre representación del objeto en el pensamiento del sujeto y el objeto mismo donde resulta posible encontrar este concepto. Para él la verdad es una construcción que engloba una transformación objetiva y real sobre la realidad, una construcción que sólo puede ser

descubierta por el trabajo crítico del pensamiento sobre ella y sobre él mismo.

La epistemología foucaultiana sigue algunos de los criterios más importantes de la epistemología francesa de Bachelard y Canguilhem, la cual comienza una nueva formulación de la filosofía de las ciencias, vinculada directamente con la historia y la epistemología. Donde se considera la necesidad del análisis de algunos de los conceptos y descubrimientos más importantes de las ciencias, (biología, química y física) basado en las condiciones sociales, económicas y políticas que permiten la emergencia de dichos conceptos, en lugar de una noción de racionalidad progresiva en la historia, bajo la cual los conceptos y descubrimientos carecerían completamente de contexto. Este aspecto crucial de la epistemología que resaltan Bachelard y Canguilhem, le permite a Foucault en una nueva reformulación de sus principios, trasladar la crítica de la filosofía de las ciencias a un ámbito mucho más extenso que recae sobre conceptos como poder, locura y saber. Conceptos que él considera necesarios para develar la constitución de las relaciones sobre las que se construye el presente.

Desde luego, la epistemología Foucaultiana presenta una serie de diferencias conceptuales con la epistemología de Bachelard y Canguilhem, las cuales se revisarán con mayor profundidad en el tercer apartado de este capítulo, al abordarse el concepto de problematización. Pero en principio tomar como punto de partida su relación con estos autores, hace posible comprender de manera general en qué sentido se desplaza la crítica foucaultiana al concepto de verdad y cuál es el papel que la filosofía ocupa en ella. Pues aunque Foucault se centra en el análisis de conceptos diferentes a los de Bachelard y Canguilhem, realiza al igual que ellos un profundo desarrollo de las condiciones de emergencia de éstos, que lo conducen, en esto radica su aporte personal, a realizar una crítica a las simientes sobre las que se asienta la sociedad moderna, entre ellas el concepto de verdad.

En el tenor de esta facultad crítica que Foucault otorga a la filosofía, se puede enunciar el carácter de su análisis como aquello que él nombra *ontología del presente*. Este concepto permite dotar de coherencia a la serie de desplazamientos que Foucault realiza por distintos ámbitos de las relaciones humanas y sociales en la historia. El autor francés se concede la facultad de moverse libremente por épocas históricas heterogéneas en el estudio de conceptos y categorías diversas, porque considera que estos desplazamientos hacen

posible una comprensión y crítica efectiva del presente, y en ese sentido, sirven para determinar qué es lo que se es, pues sólo a través del entendimiento de lo que se es, se puede realizar una verdadera transformación.

Por ejemplo, cuando Foucault detalla la manera en que las prácticas penitenciarias o la idea de locura comienzan a emerger en el siglo XIX, su intención consiste en determinar la forma en que estas prácticas aún constituyen el presente. El sujeto moderno que Foucault ve en la actualidad es entonces todavía un sujeto demarcado por tales prácticas, el cual sólo a través de la comprensión de la manera en que es determinado por ellas, puede emprender una nueva configuración de sí.

Con base a lo anterior se puede decir que la labor filosófica emprendida por Michel Foucault posee un profundo significado en materia de crítica social y política, que descansa en los conceptos que él considera fundamentales en la actualidad, el poder, el saber, la verdad y el sujeto, dichos conceptos se definen con mayor propiedad en el desarrollo ulterior de este trabajo. Sin embargo, en lo que respecta a este primer capítulo la intención fundamental consiste en sentar las bases y enunciar las concepciones más elementales sobre los que se apoya la filosofía foucaultiana (juegos de verdad, ontología del presente y problematización).

En ese sentido, el análisis de estos conceptos se desarrollará en su vínculo con la labor filosófica de Michel Foucault y el concepto de verdad que acuña, posteriormente, se continuará con un breve desarrollo biográfico y bibliográfico de Michel Foucault, en donde se destacan sus principales inclinaciones, sus obras más importantes y las etapas en las que su pensamiento se divide, esto último con la finalidad de ofrecer un panorama general de su obra y vida, a la vez que, hará posible comprender el compromiso filosófico con la verdad que este autor emprende de manera personal.

I.I Filosofía y verdad

Al abordar ciertas nociones del proyecto filosófico foucaultiano como son los juegos de verdad, la ontología del presente y la problematización, es posible encontrar elementos que sirven para elucidar conceptos mucho más complejos y sustanciosos dentro de este proyecto, tal es el caso de filosofía y verdad. En este apartado se analizan estas nociones con la intención de ofrecer una vista general del trabajo filosófico de Michel Foucault, a la

vez que, sentar ciertas bases fundamentales sobre las que descansará el desarrollo de los capítulos consiguientes.

El proyecto foucaultiano puede definirse a grandes rasgos como un trabajo crítico de la filosofía sobre las condiciones de existencia presentes en la actualidad. El interés de Michel Foucault por el desarrollo de conceptos, ideas y relaciones que se desprenden de la arqueología y la genealogía², consiste en poner en tela de juicio los elementos conceptuales más importantes sobre los que la modernidad se sostiene como: el sujeto, la verdad, el saber y el poder. Foucault al considerar la posición que su filosofía mantiene con la tradición filosófica desea hacer una distinción precisa en relación a la verdad, porque para él la modernidad se instaure, en lo referente a la epistemología, con el posicionamiento de un nuevo sujeto de conocimiento cuya función se basa en la delimitación de lo verdadero y lo falso. Sin embargo, Foucault se distancia de dicho posicionamiento y plantea la verdad en términos muy diversos.

“Desde Platón y, todavía más, desde Descartes, una de las cuestiones filosóficas más importantes fue saber en qué consiste el hecho de mirar las cosas o, más bien, saber si lo que vemos es verdadero o ilusorio; si estamos en el mundo de lo real o en el mundo de la mentira. La función de la filosofía consiste en delimitar lo real de la ilusión, la verdad de la mentira. Pero el teatro es un mundo en el que no existe esa distinción. (...) Lo que me gustaría hacer es intentar describir la manera en que los hombres de Occidente han visto las cosas sin plantearse nunca la cuestión de si era verdadero o no; intentar describir la manera en que ellos mismos han organizado, a través del juego de su mirada, el espectáculo del mundo.”³

El autor está convencido que Descartes⁴ retoma una tradición filosófica iniciada por Platón, pero que se convierte dentro de la modernidad en un parteaguas sobre la posición que el sujeto adopta en relación con el conocimiento y la verdad. La epistemología se concentra a partir de este momento en encontrar los límites de lo verdadero y lo falso, separando lo esencial de lo transitorio. Foucault, por su parte, desea enfatizar que su interés se mantiene al margen de esta distinción, para él lo primordial no consiste en establecer

² La arqueología y la genealogía, como se verá más adelante, corresponden a los conceptos que Foucault utiliza en su etapa arqueológica y genealógica respectivamente, para denotar la forma en que desea abordar los conceptos en la historia.

³ Foucault, M., “La escena de la filosofía”, *Obras esenciales*. p.817

⁴ En 1983 en una entrevista titulada “Sobre la genealogía de la ética”, Michel Foucault realiza una aguda interpretación de las Meditaciones de Descartes, en donde considera la existencia de una escisión entre el sujeto de conocimiento y la *ascesis*, presente aún en el siglo XVI y de la cuál Descartes es precursor.

desde el punto de vista del sujeto la relación de lo verdadero y lo falso, sino en comprender cómo a través de la emergencia de ciertas categorías (enfermedad o crimen) se crea esta distinción. “Cómo se ha percibido, cómo se ha acogido, qué valor se ha dado a la locura, al crimen, a la enfermedad, que papel se ha hecho jugar: quisiera hacer una historia sobre la que pronto se intentó distinguir lo verdadero de lo falso.”⁵

Foucault al desligarse de lo que llama la 'tradición' y al colocarse en una posición divergente, plantea una concepción de verdad carente de esencialismo. La verdad no sólo no es esencial ni eterna, sino que además se construye históricamente, por eso lo importante en el análisis de este concepto es establecer los criterios históricos, sociales y políticos que hacen posible al sujeto realizar en cierto contexto la separación entre lo verdadero y lo falso. Este interés en comprender la 'escena' sobre la que se constituye el concepto de verdad y no la mera distinción entre lo verdadero y lo falso tiene como objetivo final en el proyecto filosófico de Michel Foucault *pensar el presente*, es decir, el saber lo que pasa y lo que pasa ahora. Al partir de una concepción histórica de la verdad, este autor es capaz de pensar la heterogeneidad de elementos que componen el presente y en esa misma dirección, ofrecer un diagnóstico efectivo sobre el mismo, para ello utiliza el término 'acontecimiento'.

El acontecimiento es una categoría que Foucault introduce como herramienta metodológica en la genealogía, la cual permite a partir de los distintos desplazamientos en la historia de los conceptos, hacer nuevas consideraciones sobre los problemas y las relaciones existentes en la actualidad.

“En mis libros, intento captar un acontecimiento que me ha parecido, que me parece importante para nuestro presente, a pesar de ser un acontecimiento anterior. Por ejemplo, en relación con la locura, me parece que ha habido, en un momento dado, en el mundo occidental, una escisión entre la locura y la no-locura, ha habido, en otro momento, una cierta forma de captar la intensidad del crimen y el problema humano que plantea.”⁶

El lugar que el acontecimiento ocupa en la filosofía foucaultiana no se basa en su capacidad para determinar la naturaleza de los conceptos que a Foucault le interesan desarrollar, como la locura o el crimen. Para este autor la cuestión con estos conceptos

⁵ Op. cit. 816

⁶ Foucault, M., “La escena de la filosofía”, *Obras esenciales*, p.818.

radica más bien en que son representativos de ciertos problemas irresolutos en la actualidad, por lo que volver a la forma en la emergen, aun existiendo una diferencia temporal de varios siglos, es proveer al sujeto en la actualidad de herramientas necesarias que le hagan factible comprender y transformar su entorno.

La concepción foucaultiana de verdad hace plausible realizar una serie de críticas a distintos aspectos y conceptos elementales de la sociedad actual, las cuales se desarrollarán detalladamente en los distintos capítulos que componen el presente trabajo. Sin embargo, siguiendo el curso propuesto para este apartado, es preciso comenzar con el concepto de juegos de verdad.

Juegos de verdad

Antes de comenzar con la definición propia de juegos de verdad en Foucault, es preciso señalar que la verdad para este autor es el resultado de una serie de prácticas sociales que la construyen y engendran, estas prácticas son capaces además de generar a la par de la verdad, distintos ámbitos de saber y conceptos que sostienen y apoyan la noción de verdad que de ellas se desprende. De tal manera que, son las prácticas las que determinan el carácter de la verdad que se establece en una cierta época histórica, pero también son éstas las que crean nuevos sujetos capaces de posicionarse frente a ellas.

La relación que las prácticas sociales establecen con los sujetos, la historia y la verdad es sumamente compleja. En un primer momento podría parecer que éstas poseen un dominio primordial sobre los demás elementos, pero en realidad se trata de una relación de determinación recíproca, las prácticas en sí carecen de un carácter autofundador, es sólo a través de la actividad de los sujetos como adquieren consistencia en la realidad. Son los sujetos en su actuar cotidiano quienes dotan de sentido y realidad a las prácticas sociales que los producen, también son los mismos sujetos los que siguen los cánones de verdad que las prácticas les presentan. Aunque es importante destacar que Foucault al hablar de sujeto no se refiere al sujeto fundador de prácticas de conocimiento de la epistemología moderna, tampoco al sujeto como consciencia particular, sino al sujeto como entidad colectiva e histórica que no puede abstraerse de sus determinaciones sociales, pero sin el cual dichas determinaciones carecerían de efectividad. Foucault llama a las distintas formas históricas de la verdad que los sujetos y las prácticas sociales crean, formas de veridicción.

En la arqueología el filósofo francés usa el término 'juego' para hacer alusión directa a las formas de veredicción históricas que constituyen la realidad. La palabra juego proviene de dos vocablos del latín 'iocum y ludus-ludere' que en ambos casos significa broma o diversión. La introducción del concepto de <<juegos de verdad>> para hacer referencia a la forma en la que Foucault concibe el problema de la verdad le ocasionó múltiples objeciones, entre las que destacan los adjetivos de nihilista y relativista.⁷ Sin embargo, es importante señalar que no es la falta de fe en un proyecto progresivo de verdad lo que sustenta su posición, sino la consideración de la verdad como una construcción histórica, que es el sustrato de los discursos de saber y poder, los cuales atraviesan la realidad objetiva.

Foucault no utiliza el término 'juego' para denotar una falta de seriedad en la forma en que la verdad se configura, su implemento va en un sentido distinto. En otro de los vastos significados que la palabra tiene en el diccionario, ésta se define como una articulación móvil que sujeta dos cosas entre sí, dándoles movilidad, pero no les permite separarse. Esta definición se encuentra más cercana a la idea que Foucault desea rescatar de este término, pues la verdad en tanto construcción social, atravesada por relaciones de saber y de poder, no es fija, está siempre sujeta a variaciones de tipo histórico que son establecidas por dichas relaciones. El concepto de <<juegos de verdad>> hace referencia más bien a una forma de flexibilidad en la verdad, a ese modo en que es determinada por el campo de las relaciones sociales y políticas en las que se encuentra inmersa, a la vez que, posee también un carácter de construcción sobre el campo que la configura. La verdad, entonces no sólo es producto de una construcción social específica, sino que configura también el mundo que la edifica.

Es este carácter reflexivo en la construcción del concepto de verdad el que permite a Foucault hablar de ella en términos de 'juego'. Para este autor la verdad entonces, no puede ser vista como un concepto estático, fijo, o esencial que esté presente en la naturaleza, la

⁷ "El término nihilismo puede entenderse según tres acepciones. 1) Relativismo de los valores: no hay bien supremo. En ese sentido, ¿Es nihilista Foucault? Sin duda alguna. 2) Abstención de crear valores supremos. Una vez muerto Dios, no hay que reemplazarlo. En este sentido, ¿es nihilista Foucault? Sin duda alguna. 3) Imperio de la subjetividad absoluta, pérdida del mundo y existencia acósmica. En este tercer sentido, ¿es nihilista Foucault? Sí y no." Glücksmann André, "El nihilismo de Michel Foucault," **Michel Foucault, filósofo**, p. 332. En esta pequeña cita de André Glücksmann, se pueden observar algunas de las razones por las que Foucault es considerado como un nihilista, el objetivo del presente texto, es mostrar a lo largo de su desarrollo, que aunque Foucault no cree en la supremacía de un valor sobre otro, sí cree en la supremacía de la empresa crítica del pensamiento sobre sí, que es producto de la consciencia ilustrada y moderna, también, mostrar que, Foucault si bien no cree en la presencia de Dios como valor supremo, sí cree en la noción de verdad, como concepto que fundamenta al sujeto e individuo moderno.

historia o la filosofía, sino que está siempre sujeta a variaciones de tipo social que reflejan el contenido material de cada época. Dicho contenido, se encuentra demarcado por las formas de la experiencia humana que determinan cosas u objetos de manera efectiva en la realidad, y que instauran además, prácticas sociales precisas en relación a ellas. Es decir, el ser humano crea en los marcos de su propia experiencia la idea de la verdad, a partir de las formas objetivas que tienen los distintos regímenes de pensamiento histórico de configurar sus prácticas.

La idea de <<juegos de verdad>> es retomada por Foucault de la expresión del segundo Wittgenstein <<juegos de lenguaje>>. A través de esta expresión, incluida por primera ocasión en *Gramática filosófica*, el filósofo Austriaco se refiere a dos formas que sirven para la comprensión de la naturaleza del lenguaje. Las cuales corresponden a: 1) la práctica que antecede la formulación de su gramática y; 2) el cálculo en el que se aplican las reglas que lo constituyen.⁸ Foucault considera al igual que Wittgenstein en el caso del lenguaje, que la verdad está sujeta a una serie de reglas que sirven para su conformación. Éstas reglas son las que determinan la relación que los sujetos han de establecer con los distintos criterios de verdad, la vez que hacen posible también, plantear esta relación a manera de una lucha o estrategia.

“Ha llegado el momento de considerar estos hechos de discurso no tanto simplemente en su aspecto lingüístico, sino también, en cierto modo —y en ese punto me inspiro en investigaciones realizadas por los anglosajones y norteamericanos— en tanto juegos, games, juegos estratégicos de acción y de reacción, de pregunta y de respuesta, de dominación y evasión, así como de lucha. El discurso es ese conjunto regular formado por hechos lingüísticos, por una parte, y por hechos polémicos y estratégicos, por otra. Este análisis del discurso como juego estratégico y polémico constituye, a mi juicio, el segundo eje de investigación.”⁹

⁸ “7. En la práctica del uso del lenguaje (2) una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas; en la instrucción en el lenguaje se encontrará este proceso: El aprendiz nombra los objetos. Esto es, pronuncia la palabra cuando el instructor señala la piedra.— Y se encontrará aquí un ejercicio aún más simple: el alumno repite las palabras que el maestro le dice — ambos procesos se asemejan al lenguaje. Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos «juegos de lenguaje» y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje. Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje. Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos en corro. Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado.”⁸ Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, §7. (Versión digital)

⁹ Foucault, M., “La verdad y las formas jurídicas”, *Obras esenciales*, p.488.

Para clarificar esta relación del sujeto con los <<juegos de verdad>> resulta pertinente utilizar una de las categorías sobre las que Foucault se centra, la locura. La categoría de la locura permite apreciar de manera clara como los <<juegos de verdad>> configuran determinados sujetos históricos. Durante todas las épocas han existido personas caracterizadas por ciertas desviaciones mentales pero el valor que socialmente adquieren, al igual que las prácticas institucionales a las que están sujetas, depende del tipo de sociedad al que pertenecen. Por ejemplo, en la antigüedad la diferencia entre un loco y un filósofo era difusa, lo mismo en los primeros años del cristianismo, las divergencias entre la santidad y la locura eran mínimas. La locura se encontraba atravesada por relaciones de poder y saber que constituían <<juegos de verdad>> alrededor de ella, donde era determinada de forma muy precisa y divergente a como lo es en la actualidad. No existía para los locos un discurso médico, científico, o una relación de sujeción con el poder que los mantuviera en el confinamiento. No eran vistos como un peligro social o un atentado contra la sanidad de los demás. La locura se encontraba, por el contrario, muy cerca de las formas más sublimes y delicadas que adquirirían los hombres en su tiempo, cerca de la sabiduría del lado de los filósofos, o de la pureza de espíritu del lado de la santidad. La razón por la cual, la locura se convirtió a partir del siglo XVII en un problema atravesado por discursos de verdad de índole médico y científico, obedece a una nueva concepción material de su propia sociedad, que teñía todos los aspectos fundamentales de la vida cotidiana.

“No pretendo negar la psiquiatría, pero esta medicalización del loco se produjo muy tarde históricamente, y no parece que este resultado haya ejercido una influencia profunda sobre el estatuto del loco. Además, si se produjo esta medicalización, fue, como acabo de decir, por razones esencialmente económicas y sociales: es de este modo como el loco fue identificado con el enfermo mental y una entidad denominada enfermedad mental fue descubierta y desarrollada.”¹⁰

Hacer de ciertos objetos de la experiencia humana, como las desviaciones mentales un problema determinado, constituido por una serie de discursos de saber y poder, es hacer emerger nuevos <<juegos de verdad>> que transforman la realidad, la sociedad y a los individuos en su aspecto más personal.

Esta breve descripción, incluso somera, del concepto de verdad, no es más que una

¹⁰ Foucault, M., “Locura y sociedad”, *Obras esenciales*, p. 325.

aproximación escueta a uno de los conceptos más importantes y a la vez más problemáticos de Michel Foucault, quién -como se ha mencionado al inicio del presente apartado- fue constantemente asolado por fuertes críticas que lo convertían en un relativista, postmoderno, nihilista y enemigo de la verdad. Sin embargo, la posición que asume el presente texto y que pretende fundamentar en lo sucesivo, parte de la idea de que Foucault no sólo fue un ferviente partidario de la verdad, sino que además consideraba que ésta era por necesidad obligada el tema de la filosofía. Aunque es necesario insistir -como ya se ha venido haciendo- en que la idea de verdad que Foucault concibe se aleja bastante de las teorías de la verdad imperantes en la actualidad, es decir, aquellas que conciben correspondencia o adecuación entre ésta y el mundo. Para el autor de *La Locura en la Época Clásica*, la verdad no puede ser vista como una aproximación entre el sujeto cognoscente y la realidad objetiva, donde ésta pudiera ser más cercana o lejana entre ambos, dependiendo del progreso racional de los individuos. La aproximación del sujeto y el objeto, o mejor dicho la unidad entre la representación que el sujeto crea del objeto, con el objeto mismo a partir de la idea de un progreso racional, está lejos de la concepción de verdad de Foucault. Para él, la verdad al igual que el sujeto se encuentra inmersa en un proceso de construcción simultánea que comienza desde siempre. Pues desde que el hombre se ha podido llamar cabalmente así, ha construido horizontes de racionalidad para darle inteligibilidad al mundo que tiene enfrente. Estos horizontes muestran estadios de pensamiento completamente distintos entre una época histórica y otra, así como entre un pueblo y otro. Foucault a diferencia de muchos de sus contemporáneos no reduce la historia humana a la historia del pensamiento occidental, el cual es capaz de encontrar una progresión intelectual hasta la constitución del hombre occidental moderno, como si todos los estadios de pensamiento anterior, diferentes de él, estuvieran incompletos o fuesen falsos. Para el autor de *Las Palabras y las Cosas* cada uno de los estadios, presenta una genuina y efectiva construcción de la verdad, en cuanto representan horizontes de racionalidad compartida que rigen la conducta de los miembros de su sociedad, así como su propia constitución. Esta noción de verdad también hace comprensible -dejando el tema de la verdad así- el calificativo de relativista que le fue imputado, pues partir de la idea de que cada horizonte de racionalidad humana puede construir una verdad efectiva, crea la imagen de que existen distintos tipos de verdad igualmente válidas y objetivas. Pero la finalidad de Foucault al pensar en los horizontes de

verdad histórica descansa más bien en una crítica a la noción de verdad imperante en la modernidad, que a la validación de cualquier verdad posible. Al mostrar distintos horizontes de pensamiento no desea destruir el concepto de objetividad de la ciencia actual, tampoco negar los avances científicos, tecnológicos y culturales que se han hecho en materia de derechos y libertad. Para Foucault estos son logros innegables de razón humana, pero sí desea mostrar a la razón occidental moderna en la soberbia de su pensamiento, sus propios límites y deficiencias, que construyó a partir de la ilustración una imagen immaculada de verdad acabada que no admite crítica alguna. El tema de la verdad en Foucault involucra muchos más elementos polémicos que son consecuencia natural de la imagen que construye de ésta, el sujeto y la filosofía. La mención que se ha hecho de ellos en este apartado, por sí misma insuficiente, abre la puerta para su ulterior desarrollo en los capítulos consiguientes.

Problematización

En el afán de identificar en este primer capítulo los elementos principales de la obra de Michel Foucault, es importante considerar análogamente a la idea de <<juegos de verdad>> el concepto de problematización. El término problematización aparece tardíamente en la obra de Foucault y sirve para denotar la forma en la que el pensamiento constituye un objeto o una práctica como un problema para sí. El pensamiento visto de esta manera se convierte ahora, en la libertad mediante la cual le es posible desprenderse de lo que hace y reflexionarlo críticamente.

“Lo que distingue al pensamiento es que es algo completamente diferente del conjunto de representaciones que sustentan su comportamiento; es otra cosa que el dominio de las actitudes que lo pueden determinar. El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da sentido; es más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines.”¹¹

Aunque Foucault emplea de manera constante, sobre todo en su última etapa, el término problematización, éste no es una creación propia del autor. La formulación de dicho concepto pertenece a George Canguilhem de quién Foucault fue alumno reconocido y del

¹¹ Foucault, M., “Polémica, política y problematizaciones”, *Obras esenciales*, p. 996.

cual retoma buena parte de sus formulaciones epistemológicas, así como la manera mediante la cual aborda los conceptos en la historia. “Si he querido aplicar un método similar a discursos distintos de los relatos legendario o míticos, la idea me vino sin duda de que tenía ante mis ojos los trabajos de historiadores de las ciencias, y sobre todo de Canguilhem.”¹² Para Foucault, Canguilhem comienza un proyecto de historia de la ciencia que se puede plantear en forma de una historia de la construcción de la verdad. En este sentido, lo que Canguilhem ve en la historia es que ésta no puede ser un estudio del desarrollo científico meramente especulativo y formal de la razón, a menos que se entienda desde la óptica del movimiento mismo de lo que hay.

“Estas líneas deliberadamente polémicas, son al mismo tiempo el enunciado de un rechazo dirigido contra toda concepción “lógica” de la historia y la formulación de un programa –o mejor: la indicación de la prescripción de un *sentido* para el análisis histórico-: ir del concepto a la teoría y no a la inversa. Porque para Canguilhem definir un concepto significa formular un problema.”¹³

Para Canguilhem, la formulación de un problema implica a la vez la consideración de muchos otros conceptos e ideas que no necesariamente pertenecen a la teoría científica que ha de proveer la solución al problema planteando. De esa manera, aquello en lo que se concentra este autor, es en las condiciones mediante las cuales un problema emerge, es decir, las condiciones que hacen un problema formulable. Esta consideración de Canguilhem sobre la emergencia de los problemas en la historia de las ciencias, tiene como punto de partida una nueva construcción sobre dicha historia proveniente de Bachelard.¹⁴

La historia de las ciencias que emprende Canguilhem tiene ciertos presupuestos epistemológicos que lo conducen a centrar su análisis en los conceptos o problemas históricos, más que en la sucesión de descubrimientos científicos. El primero de ellos

¹² Foucault, M., *El orden de los discursos*, pp 44-45.

¹³ Lecourt, D., *Para una crítica de la epistemología*, pp.77-78.

¹⁴ “Canguilhem se remonta a su antecesor en la dirección del Instituto de Historia de las Ciencias en la Universidad de París, Gaston Bachelard. De hecho Bachelard fue el primero en reconocer que la historicidad es algo esencialmente pertinente al objeto que entonces se llamaba la ‘filosofía de las ciencias.’” Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, p.67. Bachelard es el primero en enunciar que todas las ciencias producen en el desarrollo de su historia, sus propias normas de verdad, de lo cual se desprende el interés de Canguilhem (vital para la epistemología foucaultiana) en analizar una historia de la ciencia que se base en hacer inteligible la construcción del saber, a través de una relación contrariada y rectificadora sobre sí mismo, más que una crónica de los descubrimientos científicos.

consiste en el desafío de la noción de precursor. “Un precursor sería un pensador, un investigador que habría recorrido de antaño una punta del camino terminado más recientemente por otro.”¹⁵ Porque para Canguilhem, la búsqueda incesante de las figuras precursoras dentro de la historia de la ciencia es el síntoma más diáfano de la falta de crítica epistemológica en ellas. Desde esta óptica, la historia de las ciencias sería una línea diagonal, que visualiza en un saber coherente un concepto que tiene relación con todos los demás. La crítica a la idea de precursor se basa en la descontextualización cultural de un investigador, y su ulterior desplazamiento hacia otros horizontes de pensamiento que no habían sido considerados por él, al elaborar su teoría.

“Cada ciencia tiene su propio aspecto, su ritmo y, para expresarnos mejor, su temporalidad específica; su historia no es el “hilo lateral” de un sedicente “curso general del tiempo” ni el desarrollo de un germen, en el que se encontraría “preformada” la figura, aún blanca, de su estado presente; procede por reorganizaciones, rupturas y mutaciones; pasa por puntos críticos; puntos en los que el tiempo se acelera o se hace más pesado.”¹⁶

Este rechazo de Canguilhem a la noción de precursor tiene como base también, la crítica a la idea de continuidad en la historia de las ciencias, que Foucault a de traspasar a la arqueología. Pero además, el problema del precursor, al negar la historicidad de las ciencias, encierra a su vez, una genuina consideración de la historia-crónica por el azar como fundamento de los descubrimientos científicos. “En efecto, la historia de la patología de las tiroides parece ordenarse en torno a un doble azar: azar del descubrimiento del yodo; azar de la introducción del yodo en la terapéutica. G. Canguilhem demuestra que ninguna de estas casualidades es accidental.¹⁷” Para Canguilhem, los descubrimientos científicos no son producto del azar en la medida en que se encuentran determinados por los contextos históricos, sociales y políticos, en el caso del yodo su descubrimiento es posible gracias a que en esa época, la química se encontraba abocada a la búsqueda de elementos presentes en las sustancias activas, por una demanda de la industria.

Esta pequeña explicación sobre ciertas las nociones epistemológicas de Canguilhem en su construcción de una nueva historia de las ciencias, enfocada en la emergencia de

¹⁵ Op. Cit. 72

¹⁶ Ibid., 73

¹⁷ Ibid., 74.

conceptos y problemas, se vuelve primordial para las nociones de filosofía, verdad, historia y problema en Foucault. Quién, cómo se verá más adelante, no sólo retoma la idea de problema sino además muchas de las críticas implícitas en la epistemología de Canguilhem, que le han de servir para formular su idea de arqueología y genealogía.

Sin embargo, en cuanto a la idea de problematización, el vínculo que se desprende de Canguilhem es fácil de percibir. De manera muy general en el segundo tomo de *Historia de la Sexualidad*, Foucault explica la problematización en términos de aquellas condiciones que hacen posible que ciertas prácticas, conductas, pensamientos o representaciones del ser humano respecto a un tema particular, se conviertan en un problema dentro de un contexto histórico, mientras que otras no.¹⁸ La idea de problematización, sin embargo, engloba más que el análisis de las condiciones de emergencia de los problemas, o la posibilidad autoreferencial del pensamiento de volver sobre sí y reflejar como problema lo que hace. Es en realidad, la suma de ambos factores. “Remontarse hasta la acción del pensamiento cuando elabora esas ‘problematizaciones’ es, en tercer lugar, encontrar la trama completa de inteligibilidad con la que el individuo aprehende objetivamente su mundo y se aprehende a sí mismo, se objetiva y se manifiesta en este mundo.”¹⁹

Hay algo en la historia humana y en la actividad reflexiva del pensamiento a través de la conciencia subjetiva, que hace de las problematizaciones un asunto peculiar. Pues el juicio autorreferencial del pensamiento para convertir un objeto de su experiencia en un problema para sí, se desprende de procesos sociales, económicos y políticos, pero estos procesos sólo poseen en realidad un papel de incitación en él, ya que pueden existir y ejercer una acción en la historia durante un tiempo prolongado, sin que éstos puedan convertirse en una ‘problematización’ efectiva para el pensamiento.²⁰

El pensamiento humano, pues, en su actividad produce un efecto en el mundo que le

¹⁸ Tal como en el caso del Yodo en Canguilhem, el que ciertas prácticas o conceptos se vuelvan objeto del pensamiento, no corresponde con una feliz casualidad producto de un vaivén del destino, sino que tienen un fundamento real y objetivo que descansa en la relación histórica que el ser humano establece con su mundo.

¹⁹ Pérez Cortés, M., *La Razón en la historia: Hegel, Marx y Foucault*, p, 286.

²⁰ Por ejemplo: La idea de sexualidad -siguiendo uno de las categorías elegidas por Foucault- le ha permitido al hombre en distintas épocas históricas, plantearse como sujeto de deseo, prestarse atención a sí mismo, y reconocerse como tal. Sin embargo, determinar la sexualidad como un problema de deseo que debe ser contenido en el cristianismo, no se debe a un acto arbitrario de la racionalidad de cierto grupo de poder que se encontraba en la cúspide de la jerarquía cristiana, pero tampoco se puede afirmar cabalmente, que la serie de prohibiciones a las que fue sujeta esta categoría, obedece a causas completamente sociales, económicas y políticas. Es siempre la confluencia de ambos aspectos.

pertenece, pero al entrar en relación con el mundo objetivo, éste transmuta la efectividad de su acto y a él mismo. Sin embargo, al pensamiento le es posible volver sobre sí para dar una respuesta a lo que él mismo se ha puesto como problema. La tarea del filósofo, consiste según Foucault,²¹ en comprender qué es lo que hace posible emerger en una sociedad dada, un objeto como problema específico, pero además, también debe de tener la capacidad de ver -gracias a su reflexión- en la multiplicidad de respuestas que la sociedad da al mismo problema, la forma general que adquiere la problematización que las ha hecho posibles.

Enunciar la problematización, es pues, ver a la conciencia tratando de hacer inteligible su propia acción en el mundo, sus propias experiencias y sus propios criterios de verdad. Que desde luego, no surgen del ámbito de la voluntad particular sino de la trama social de relaciones que determinan la realidad efectiva. “no es a la conciencia, sino a esos regímenes de pensamiento compartido a los que hay que interrogar para encontrar la verdadera relación del individuo con el mundo y consigo mismo.”²² La problematización vista de esta manera, abre el horizonte para ir a otro aspecto significativo de la obra de Foucault, el tema de la constitución del sujeto dentro de estos regímenes de pensamiento compartido que es analizado en el capítulo 2 El papel del sujeto en la filosofía foucaultiana.

Ontología del presente

Para concluir este apartado introductorio, es necesario considerar otro aspecto fundamental de la obra foucaultiana, llamado ontología del presente. Esta noción remite al sentido se da a la filosofía y al quehacer filosófico en general. Para el autor de *La verdad y las formas jurídicas*, la ocupación obligatoria de la filosofía consiste en *Pensar el presente*.²³ “Se trata de responder a las preguntas: ¿quiénes somos? y ¿qué es lo que ocurre?, que son dos cuestiones muy diferentes de las cuestiones tradicionales: ¿qué es el alma?, ¿qué es la eternidad? Filosofía del presente, filosofía del acontecimiento, filosofía de lo que ocurre.”²⁴ La filosofía se aboca al análisis crítico del pensamiento sobre sí. El autor de *Las palabras y las Cosas*, utiliza esta formulación para darle estructura al método básico sobre el

²¹ Es decir, en cuanto capacidad reflexiva del pensamiento de volver sobre sí

²² Op. Cit. 286.

²³ Tal como se hizo mención al inicio del sub-capítulo actual, el compromiso que Foucault mantiene con el presente como problema filosófico, a través del 'acontecimiento', permite contemplar los desplazamientos históricos de este autor con un objetivo y finalidad determinada.

²⁴ Foucault, M., “La escena de la filosofía”, *Obras esenciales*, p.817

que descansa su trabajo filosófico: la genealogía. La pertinencia de definir su metodología en relación con la noción de presente, es necesaria para distinguir la labor de este filósofo, de la historiografía en general. Sobre todo, porque gran parte del desarrollo de la filosofía foucaultiana se desenvuelve en ámbitos históricos heterogéneos, los cuales vistos de manera superficial, podrían parecer faltos de coherencia y sentido. La versatilidad de Foucault en los diversos temas que le suscitan interés, tales como, la locura, los sistemas penitenciarios, los discursos de saber de las ciencias humanas, y los ejercicios espirituales en la antigüedad, lo conducen a realizar grandes desplazamientos por la historia, que bien pueden dar la apariencia de una falta de seriedad metodológica en este autor. Sin embargo, toda esa versatilidad en los temas y épocas históricas, tiene como punto de partida la comprensión del presente. Saber quiénes somos es el núcleo que anima la filosofía en Foucault, dotándola de coherencia y unidad.

“Tres dominios de la genealogía son posibles. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos con relación al campo de poder, a través de la cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; y tercero una ontología histórica en relación con la ética, por medio de la cual nos constituimos como agentes morales.”²⁵

Foucault utiliza el concepto de genealogía, para definir la forma en que aborda la historia, separándolo así de la imagen tradicional de la historiografía francesa.²⁶ Para el autor de *La verdad y las Formas Jurídicas* es necesario desarrollar, en el plano de una crítica inmanente al presente, una nueva conceptualización de la historia que no privilegie la sucesión de datos sobre la ruptura de los conceptos. El problema que Foucault ve en la denominada “historia tradicional de las ideas,” consiste en el interés de los historiadores de dotarla de un sentido progresivo de razón que culmina en una apología de los tiempos

²⁵ Foucault, M., “La estructura de la interpretación genealógica”, *El yo minimalista y otras conversaciones*, p.62

²⁶ Foucault en el texto titulado “Nietzsche, la genealogía y la historia”, retoma este término (genealogía) del filósofo alemán, para denotar la manera en que concibe la historia, y que puede colocarse dentro de la llamada etapa genealogista del autor francés. Sin embargo, en el periodo arqueológico, que antecede esta etapa, ya aparece esta concepción de la historia, la cual nombra arqueología. Foucault intenta mediante los conceptos de arqueología y genealogía, marcar una separación con aquello que él concibe como una historia lineal y progresiva de las ideas, a partir del empleo de las nociones de discontinuidad y ruptura, ya presentes en la epistemología de Canguilhem. En el apartado consiguiente y en el capítulo tercero se ofrece una mayor precisión de esta noción.

modernos. Mientras que el sentido de la historia que Foucault privilegia, se basa en el carácter crítico del presente, pues posee la convicción de que sólo a través del desciframiento de aquello que el hombre es, y sólo mediante un diagnóstico efectivo de la verdad del hombre en la actualidad, se logra la auténtica libertad.

“La pregunta ya no es qué es el presente, sino que, en la propia consideración como elemento y actor, se tratará de afrontar qué es lo que se me hace presente y como me hago presente en y como ahora. Sólo a través de la problematización e interrogación del presente, el cuidado de sí encuentra su fecunda dimensión.”²⁷

La genealogía entonces, puede servir como una metodología efectiva, únicamente en la medida en que permite al pensamiento que se desplace por los distintos canales de la historia, dar cuenta de lo que es en la actualidad. Ontología de la historia y ontología del presente, sólo cobran el sentido que Foucault desea darles, una vez que se acepta el contenido crítico de la genealogía foucaultiana. Al autor francés no le interesa abordar el problema de la hospitalización psiquiátrica en el siglo XIX, o las formas incipientes del castigo en las primeras configuraciones del sistema penitenciario moderno, para mostrar el desatino de los esfuerzos iniciales de un saber psiquiátrico que se perfecciona, o un saber punitivo que se corrige en términos más humanitarios, sino mostrar justo en esos “desatinos” de la razón, la configuración de ciertos aspectos elementales de la subjetividad moderna que marcan aún el presente.

“Escribir la historia presente exige, por tanto, subrayar que el discurso no puede ser comprendido sino en la medida en que se integra en un proceso de desarrollo histórico de la sociedad y encarna una forma de vida. Esta orientación del análisis se concentra en un auténtico diagnóstico de la situación presente, que pasa por la consideración de que nuestra atención ha de dirigirse al ámbito en el que poder y saber se entrecruzan modelando lo que denominamos individuo, sociedad y ciencias humanas.”²⁸

Existe además, otro elemento primordial que se puede desprender de las nociones de ontología del presente y genealogía, el cual hace referencia al grado de unidad que es posible percibir en la obra filosófica de Michel Foucault.²⁹ Para Foucault, la genealogía emprendida

²⁷ Gabilondo, A., *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, p. 184.

²⁸ *Ibid.*, 142-143.

²⁹ Respecto a este tema, existen serias objeciones sobre la dimensión y unidad en la obra de Michel Foucault,

como una crítica ontológica al presente, permite articular su obra mediante un eje coherente. “Entonces hay tres ejes de la genealogía. Los tres estuvieron presentes, aunque de manera un poco confusa en *Historia de la Locura*. El eje de la verdad fue analizado en *El Nacimiento de la Clínica y Las Palabras y Las Cosas*. El eje de poder fue estudiado en *Vigilar y Castigar*, y el eje ético fue analizado en *Historia de la Sexualidad*.”³⁰ Sin embargo, la claridad con la que Foucault pudo expresar los tres dominios de la genealogía en su vínculo con las etapas de su pensamiento, le costó casi exactamente el mismo tiempo que su trayectoria. Pero para el autor francés era esencial hacer notorio el elemento determinante en los distintos campos en los que centró su análisis, es decir, el trabajo reflexivo del pensamiento sobre el punto del que parte, el presente.³¹

No obstante, este interés filosófico por diagnosticar el presente, proviene de una empresa propiamente ilustrada que Foucault vislumbra en la filosofía kantiana. En un texto titulado *¿Qué es la ilustración?*, el filósofo francés alude al texto homónimo de Kant, el cuál estima ha logrado reunir las dos grandes tradiciones críticas en las que se debate la modernidad, por una parte, las condiciones mediante las cuales es factible acceder al conocimiento verdadero, y por otra, un pensamiento crítico que toma la forma de una “ontología de nosotros mismos” una “ontología de la actualidad.”³² Estas nociones del proyecto crítico de Kant se vuelven esenciales para la definición del quehacer filosófico en Foucault, como puede verse en la introducción a *Historia de la Sexualidad II*.

“Pero, ¿Qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico, cuando, desde el exterior se quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua.”³³

las cuales parten de una separación nítida entre las tres etapas que componen su obra: La arqueología, la genealogía y la ética. Entre ellas sobre sale la efectuada por Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, Editorial Katz, Buenos Aires 2008.

³⁰ Foucault, M., “La estructura de la interpretación genealógica”, *El yo minimalista y otras conversaciones*, p.62

³¹ En el apartado siguiente, se ofrece una descripción bibliográfica de las distintas etapas de la obra foucaultiana, así como el desarrollo de los principales conceptos en los que se centró el filósofo en cada una de ellas.

³² El texto *¿Qué es la ilustración?* así como las observaciones que Foucault realiza a la tarea crítica kantiana se discuten ampliamente al inicio capítulo siguiente.

³³ Foucault, M., *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*, p.12

La definición de filosofía aunque aparece de manera tardía en la obra de Foucault, resulta sumamente útil a este primer intento por ofrecer un panorama general de su obra y los conceptos básicos. Ya que permite observar la influencia de la idea de crítica kantiana, y la presencia de la ontología histórica en la noción de filosofía

Siguiendo la misma línea de la reflexión que Foucault retoma de Kant, es necesario detenerse en ciertos movimientos que realiza esta capacidad crítica del pensamiento sobre sí, así como, en la manera en que éstos (los movimientos) se le presentan a la conciencia subjetiva. En una primera instancia, el pensamiento aparece como una disposición propia de la subjetividad para poder determinar las condiciones que hacen posible su propia acción. “Por el contrario, la crítica trata de establecer el sistema de reglas, asociaciones y derivaciones por el cual el pensamiento está sistemáticamente determinado de modo tal que, antes de estar al arbitrio de la conciencia, es él quien establece el marco de acción para esa misma conciencia.”³⁴ Es decir, el pensamiento se muestra como una estructura dada que posee enteramente un orden racional, y el hombre en cuanto parte esencial de ese orden, también está determinado por él, así que si desea pensarse a sí mismo, debe situarse dentro del horizonte de inteligibilidad establecido por ese pensamiento. En esta primera definición, el pensamiento pareciera presentarse en un aspecto meramente pasivo, pues la crítica se encuentra determinada por marcos estructurales que se exhiben a la conciencia particular como externos, y que sólo le permiten definir las condiciones mediante las cuales se puede dar el conocimiento.³⁵ Sin embargo, hay otro aspecto autoreferencial del pensamiento que lo muestra en su actividad pura.

“Lo que distingue al pensamiento es que es algo completamente diferente del conjunto de representaciones que sustentan su comportamiento; es otra cosa que el dominio de las actitudes que lo pueden determinar. El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da sentido; es más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines.”³⁶

³⁴ Pérez Cortés, S., *La Razón en la Historia: Hegel, Marx y Foucault*, p.284.

³⁵ A este aspecto de la crítica Foucault lo denomina analítica de la verdad, pues se concentra en definir las condiciones en las cuales el conocimiento es posible para el sujeto, véase: Foucault, M., “¿qué es la ilustración?”, *Obras esenciales*, p. 978.

³⁶ Foucault, M., “Polémica, política y problematizaciones,” *Obras esenciales*, p. 996.

Este segundo movimiento autoreflexivo, es justo aquello que Foucault denomina ontología del presente, la cual permite que el sujeto sea capaz de encontrar sus determinaciones en relación con aquello que lo constituye. Ya no sólo como sujeto cognoscente capaz de delimitar los marcos de su experiencia de conocimiento, sino que además adquiere la libertad, gracias a la filosofía, de desprenderse de sí mismo y hacer una nueva experiencia de sí. Una experiencia que le otorga una libertad genuina que va más allá de los límites de las determinaciones sociales, políticas y económicas sólo porque ha sido capaz de descifrarlas. Esta capacidad autocrítica del pensamiento es desarrollada con mayor amplitud al inicio del segundo capítulo, al analizar el papel del sujeto dentro de la filosofía foucaultiana. Sin embargo, antes de pasar al desarrollo detallado de este tema, es preciso finalizar la introducción al pensamiento de Foucault, con una pequeña consideración de algunos elementos biográficos y bibliográficos de este autor, que han de permitir una mayor comprensión de su labor filosófica.

I.II Foucault y la filosofía

Paul-Michel Foucault nace en Poitiers el 15 de octubre de 1926 y muere en París el 25 de Junio de 1984. La extensión de vida de este autor, aunque corta en dimensión si se le compara con la longevidad de otros filósofos, no por eso resulta menos significativa para la historia de la filosofía. La personalidad de Foucault al igual que el contenido de sus aseveraciones poseía un carácter contestatario que desataba de manera simultánea grandes signos de aceptación y rechazo, pese a esta contradicción resulta imposible negar la influencia que este pensador ejerció en su época.

“Finalmente, Foucault era un impulso, un <<soplo vital>> permanente, una extraordinaria maquina generadora; y quedan miles de huellas y consecuencias de esa fuerza incitadora. Ejerció su influencia sobre toda la generación que contaba unos veinte años en torno a Mayo del 68. Otros, sin duda, más jóvenes o pertenecientes a otras culturas, han sido influidos de maneras distintas por Michel Foucault”³⁷

Foucault pertenece a esa larga y extraña tradición de la filosofía que no puede separar la crudeza de sus experiencias personales, de su creación conceptual. Foucault constituye

³⁷ Roger-Pol Droit, “Impresiones”, *Entrevistas con Michel Foucault*, p. 17

desde esta perspectiva en la historia del pensamiento, el compromiso filosófico que Pierre Hadot había encontrado en la filosofía antigua. Un compromiso que obliga al filósofo no sólo a establecer la claridad de sus proposiciones, sino a comprometerse con ellas. Si como dice Hadot al inicio de *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, la gran diferencia entre la forma de hacer filosofía en la antigüedad y la modernidad descansa en una escisión entre el discurso y la práctica filosófica, lo que se ve en el proyecto foucaultiano, es por el contrario, un completo compromiso entre el filósofo y los discursos que le interesan. La atención que este autor presta a las prisiones, la locura, la sexualidad y los ejercicios espirituales de la antigüedad, refleja no sólo objetos de interés intelectual, sino profundos vaivenes de una vida conflictiva asolada por grandes inquietudes. Lo que deviene en un compromiso fehaciente con cada uno de los temas que aborda en su historia intelectual, los cuales no abandona hasta agotar en su totalidad. “No desarrollo sistemas deductivos que deban ser aplicados uniformemente en diferentes campos de investigación. Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes.”³⁸ La frase anterior, retomada de una entrevista que Foucault concedió en 1981 acerca de cómo nace lo que él llama un libro experiencia, sirve para indicar la obligación que éste autor francés establece con los temas elegidos y con su propia formación. Así mismo, permite argüir también, la diversificación y el tránsito de un tema a otro aparentemente inconexo dentro de su trayectoria intelectual, cuando las ciencias humanas ya no son suficientes para explicar lo que se propone a Foucault le resulta necesario desplazarse a un ámbito completamente distinto en la formación de los conceptos como el poder, y así sucesivamente. Sin embargo, la intensión primordial de este autor, descansa en producir por medio de los temas que aborda, una transformación de sus opiniones internas, antes que una revolución en la historia de las ideas, transformación que posteriormente pueda ser inclusiva.

“Más bien, lo que intento es experimentar por mí mismo -pasando a través de un determinado contexto histórico- experimentar lo que somos hoy, no solo lo que fuimos, sino también lo que somos actualmente. E invito a otros a compartir esta experiencia. En otras palabras, una experiencia de nuestra modernidad que nos podría permitir emerger de ella transformados.”³⁹

³⁸ Foucault, M., “Cómo nace un libro experiencia,” **El yo minimalista y otras conversaciones**, p. 9.

³⁹ *Ibid.*, 13.

Esta relación peculiar que Foucault establece con sus textos, aunada a la diversificación de los temas de su interés, el tratamiento que de ellos hace, y finalmente, su separación tajante con ciertos axiomas necesarios para la concepción actual de la filosofía, ocasionan una seria confusión respecto al verdadero interés de este autor y el papel que desempeña en la historia del pensamiento occidental. ¿Cómo se podría definir entonces, la labor intelectual de Michel Foucault? Para responder a esta pregunta, es necesario hacer ciertas precisiones respecto a la formación académica del autor, los temas que aborda, el orden que les da, y por último, cómo ve él mismo su propia trayectoria.

En primer lugar se pueden establecer tres ejes en la formación intelectual de Foucault: la filosofía, la historia y las ciencias humanas, específicamente la psicología entre éstas últimas. Desde muy pequeño mostró un gran interés por la historia y la filosofía, aunque debido a sus inquietudes personales, después de un intento fallido de suicidio en 1948, se encontró con la psicología y la psiquiatría.⁴⁰ Esta es la razón por la que el lector de su extensa obra se encuentra constantemente imbuido en una variedad de temas que oscilan entre la historiografía, la filosofía, la sociología, la criminología y la psicología. Los desplazamientos temáticos que este autor lleva a cabo sirven para generalizar una turbación común respecto a cuál es el objetivo final de su obra. Desde luego, la pluralidad de sus composiciones teóricas permite efectuar distintas críticas desde las disciplinas que él aborda, así, el círculo de historiadores franceses se mostró siempre reacio a admitirlo en su grupo. “En sus libros encontraban unas nociones distintas de aquellas a las que estaban acostumbrados, y que consideraban la única moneda en curso del historiador. Les parecía que Foucault, les pagaba en papel moneda filosófica mientras que ellos hablaban, según creían de realidades”.⁴¹

Foucault no sólo encontró dificultades para integrarse a este círculo, también dentro de la comunidad sociológica no dejó de despertar inquietud, y en cuanto a la psiquiatría, constantemente se vio asediado por acusaciones que lo convertían en partidario de la anti-psiquiatría, inclusive, le fue imposible encontrar aceptación regular en el ámbito de la filosofía, pues cierto sector numeroso no se cansó de ver en él un frívolo postmoderno carente de una metodología filosófica precisa. Sea cual fuera el área de conocimiento en la

⁴⁰ Véase... Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Editorial Anagrama, Barcelona 1992; *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Eribon, Didier, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1995.

⁴¹ Veyne, P., *Foucault: pensamiento y vida*, p. 31.

que decidiera incursionar, Michel Foucault no dejaba de crear animadversión.

Este breve recorrido por los intereses intelectuales del autor, aunque necesario para comprender su trayectoria no es suficiente aún para definir conjuntamente su labor dentro de la escena filosófica, para ello, es forzoso realizar un breve análisis sobre los periodos en los que su obra se divide, así como localizar los conceptos que sirven para cohesionar la diversidad de temas presentes en estos periodos, tratando de dotar de coherencia el contenido general de su aportación. En Foucault es posible establecer claramente tres estadios de pensamiento diferenciados entre sí; el primero de ellos es el Arqueológico; el segundo el genealógico; y el tercero es el periodo ético.

En el llamado periodo arqueológico (1961-1970) Foucault realiza lo que normalmente se denomina la 'arqueología de las ciencias humanas'. A través de la pregunta ¿qué es el saber? Este autor se propone escavar en busca de los orígenes de las ciencias humanas, especial pero no exclusivamente en la psicología y la sociología. A partir de esto, Foucault afirma que la verdad presenta condiciones históricas subyacentes para determinar lo que es socialmente aceptable, no sólo en el plano de las condiciones humanas cotidianas, sino también en el ámbito de los discursos que versan sobre la realidad. En este sentido, ningún discurso acerca de la verdad -incluido el discurso científico- se ubica al margen de estas condiciones. Mediante obras como: *Historia de la Locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* y *La Arqueología del Saber*, el filósofo francés muestra ciertos paralelismos que tuvieron lugar durante el desarrollo de tres campos distintos del conocimiento: la lingüística, la filosofía y la economía, donde es posible ubicar el desplazamiento de los tipos de discurso sobre la verdad de una época histórica a otra y en este sentido, mostrar que la verdad no posee una esencia eterna ni inmutable, sino que se construye simultáneamente con las prácticas sociales que le dan forma

En este análisis sobre los discursos de verdad que se forman en las ciencias humanas, Foucault incluye además la idea de discontinuidad y ruptura para explicar el tránsito de un discurso a otro dentro de la misma disciplina. En la *Arqueología del saber*, el autor intenta modelar la metodología empleada en el análisis de los discursos de la verdad, a la vez que pretende señalar una ruptura entre lo que él llama la arqueología y la historia. Foucault está convencido que gracias a esta idea de discontinuidad dentro de la historia posee una metodología particular que lo separa de forma contundente de las posiciones historiográficas

de su tiempo,

“Mucho más fácilmente que la historia de las ideas, la arqueología habla de cortes, de fisuras, de brechas, de formas enteramente nuevas de positividad, y de distribuciones repentinas. Hacer la historia de la economía política era, tradicionalmente, buscar todo cuanto había podido preceder a Ricardo, todo cuanto había podido perfilar de antemano sus análisis, sus métodos y sus nociones principales, todo cuanto había podido hacer más probables sus descubrimientos (...) En cuanto a la arqueología, procede a la inversa: trata más bien de desenredar todos esos hilos tendidos por la paciencia de los historiadores; multiplica las diferencias, embrolla las líneas de comunicación y se esfuerza en hacer más difíciles los accesos.”⁴²

Ahí donde la historia busca encontrar una progresión lineal de conceptos, la arqueología prioriza los quiebres, las encrucijadas y las mutaciones que versan sobre éstos. En la indagación sobre el saber que Foucault emprende, se tropieza con categorías como: discurso, verdad y arqueología, que se agotan en esta primera etapa y conduciéndolo al segundo momento de su investigación: El periodo Genealógico.

La etapa genealogista de Foucault (1971-1979) representa la faceta más polémica y crítica de este autor, a ella pertenecen obras como: *Vigilar y Castigar* y *la Microfísica del poder*. Animado por la pregunta ¿qué es el poder?, este autor se presenta de una manera completamente distinta a la que había hecho en la arqueología, pues se traslada del campo de las ciencias humanas al de las prisiones y los asilos psiquiátricos. En esta nueva etapa Foucault decide complementar su metodología que había sido nombrada arqueología en el periodo precedente, con la genealogía. Motivado por un texto que escribió en 1970 con el título *El orden del discurso* su autor encuentra la existencia de grandes similitudes entre su forma para abordar la historia y la definición de genealogía en Nietzsche. En este texto, Foucault considera que la arqueología y la genealogía son disciplinas complementarias, cuya diferencia se presenta en el punto de anclaje y no en la metodología implementada. La genealogía representa el paso de un campo de estudio a otro (saber, poder), pero no así, un cambio en la crítica histórica sobre la que descansa, pues ambas siguen priorizando los quiebres y las discontinuidades sobre la unidad presupuesta en la historiografía que Foucault rechaza.

En cuanto a la solución del problema que lo aqueja, es decir, la definición de poder

⁴² Foucault, M., *La Arqueología del Saber*, p.221.

dentro de la sociedad moderna, Foucault comprende que necesita trasladarse a la escena donde el poder se ejerce de manera más violenta para solventar esa cuestión. Es en las prisiones y en las prácticas punitivas cotidianas de una sociedad, donde puede verse el tipo de poder con el que los individuos se relacionan habitualmente. El autor de la *Microfísica del poder* descubre que el tema de la verdad también se encuentra inmerso en una relación constitutiva con el poder. Pues el poder forma una red de relaciones que atraviesa a los individuos modelando sus cuerpos y sus almas, construyendo con esto una nueva cara de la verdad que se les presenta como objetividad pura.

Una de las principales consecuencias provenientes de la etapa genealógica en Foucault, es la nueva definición de poder que construye, en ella, el poder se presenta como ejercicio o relación, más que como facultad coercitiva.⁴³ Desde esta perspectiva, la sola sugerencia del poder como relación y no como facultad, constituye una separación entre Foucault y ciertas teorías sociológicas imperantes en la actualidad. El tema del poder también abre paso a la noción de subjetivación del individuo moderno, ya que, Michel Foucault comprende la definición de individuo a partir de la modernidad, como sujeto, es decir, como sujeto a una serie de instituciones y normas coercitivas que disciplinan y transforman sus funciones corporales e intelectuales para constituirlo dentro de los marcos de la normalidad, a esto lo denomina sujeción. Foucault no puede desprenderse del nexo que había establecido previamente con la historia, de hecho, el periodo genealógico no hace sino ahondar en él. A través de un estudio sobre las formas del castigo que el poder adopta en la modernidad y en su etapa previa, a las que denomina “poder disciplinario” y “poder soberano” respectivamente, el autor del *Nacimiento de la Clínica*, afirma que las formas de sujeción que el poder establece con los individuos no son exclusivos de la modernidad, pues siempre en la relación que éstos erigen con el poder, se ven determinados por él, pero sólo en la modernidad la forma de sujeción es tal que consume completamente el tiempo y el espacio del individuo. En esta etapa, nuevamente parece que Foucault ha agotado de manera completa el tema que ha elegido, además, las conclusiones que resultan de su definición de poder lo colocan en una encrucijada respecto al lugar que la libertad humana puede ocupar en la sociedad disciplinaria. En este punto, el autor francés realiza un último y definitivo

⁴³ La relación del poder con la verdad se desarrolla con mayor amplitud en el capítulo II, donde se abordan las formas de subjetivación del sujeto moderno y el vínculo de la verdad con la norma.

desplazamiento. Abandona las prisiones y se traslada a las formas de autoconstitución del individuo en la antigüedad, dando pie a su ética.

La ética (1979-1984) forma parte del último aspecto de la obra foucaultiana. El vuelco inesperado que Foucault da hacia este tema, y el repentino interés que muestra por “fundar una nueva ética” a partir de la filosofía antigua, helenística y cristiana, no deja de desatar serias críticas y controversias. Pese a las dificultades para comprender su obra, Foucault siempre se había visto como un pensador sumamente crítico, comprometido con el presente. Esta inesperada remoción hacia la filosofía antigua tiene como núcleo la pregunta sobre ¿Cómo se construye la subjetividad? A esta última faceta de su investigación corresponde: *La Historia de la sexualidad I y II*, así como, las últimas conferencias y cursos que dio en el Collège de France. En ellos se interesa por desarrollar la manera en que la subjetividad se ha dado forma en la antigüedad greco-romana y los primeros siglos del cristianismo. La relación que la filosofía antigua guarda con los ejercicios espirituales y la transformación de los individuos lo incita a proponer la noción de “estética de la existencia,” vital para comprender su proyecto de libertad. Esta nueva visión de la ética a partir de una estética de la existencia no dejó de despertar serias objeciones, la mayoría de las cuales se centran en el valor de la utilidad de fundamentar una ética moderna, a partir de ejercicios espirituales antiguos que no parecen responder a las exigencias de estos tiempos. Consciente del vuelco que da su trabajo de investigación, así como de las sorpresas que ocasiona, gran parte de las últimas conferencias y entrevistas que concedió se centran en tratar de explicar esta nueva dirección en su filosofía. Las razones que expresa tienen que ver directamente con la consistencia de su obra y la configuración de su trabajo filosófico.

Entre las múltiples acusaciones de las que fue objeto Foucault, una de las más agudas radica en la unidad de su trabajo. Consideradas de manera aislada, las tres etapas de su obra parecen obedecer únicamente al mero capricho arbitrario del autor, como si un día se hubiera interesado por la locura, otro por el poder, otro más por el discurso, y finalmente, por la ética antigua. En la trayectoria intelectual de Foucault existen varios argumentos para poder sostener esa postura, pues en algunos de sus textos, pareciera que incluso él mismo no posee plena conciencia y claridad del objetivo que lo anima.

“Soy perfectamente consciente de que he producido variaciones continuamente, tanto en los objetos

de mi interés, como en los conceptos a que había llegado anteriormente. Por lo tanto, los libros que escribo representan para mí una experiencia que deseo que sea lo más rica posible. Al atravesar una experiencia se produce un cambio. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya sé, nunca tendría el valor de comenzar. Escribo precisamente porque no sé todavía que pensar sobre un tema que atrae mi atención.”⁴⁴

Lo que Foucault presenta en la conversión de los temas de sus textos, es a la vez la conversión de sus propias convicciones y conclusiones, así como el despliegue de su propio pensamiento. Su trayectoria intelectual no está separada en absoluto de su trayectoria personal. Al inicio, se muestra interesado por desarrollar el vínculo que las ciencias humanas pueden entablar con la verdad, y se encuentra con que los discursos de verdad están atravesados por relaciones de poder, conduciéndolo a intentar definir estas relaciones de poder, pero ahí tropieza con la idea de subjetivación y disciplina moderna. El resultado deviene en una nueva transfiguración de sus intereses, una vez que el individuo moderno está sujeto a las estructuras e instituciones de poder, ¿cómo se podría definir a sí mismo en relación con la libertad, y a una verdad que sobre él, únicamente desde un ámbito externo? Desde luego, la respuesta no es sencilla, pero el ejercicio teórico que Foucault realiza le permite replantear las formas de autoconfiguración del sujeto y su verdad en la Grecia antigua.

Esta trayectoria que se desea trazar sobre la obra de Foucault parte del supuesto de que, pese a las modificaciones en la temática particular de las tres etapas, es posible encontrar un hilo conductor que orienta su investigación, el sujeto, así como, un método específico para abordar la historia, la arqueología y la genealogía. El autor de *Historia de la Sexualidad*, en su etapa de mayor madurez intelectual es capaz de ofrecer una explicación retrospectiva respecto al área y la forma en la desarrolló el tema del sujeto.⁴⁵

“Ahora bien, esta cuestión –o esta serie de cuestiones- que son las de una <<arqueología del saber>>, Michel Foucault no las ha planteado, ni quería hacerlo, sobre cualquier juego de verdad. Antes bien, lo ha hecho sólo sobre aquellos juegos en los que el propio sujeto se plantea como objeto de saber posible. (...) Michel Foucault ha intentado así mismo, analizar la constitución del sujeto tal como puede aparecer del otro lado de una aparición normativa y llegar a ser objeto de conocimiento –en su condición de loco, de enfermo o

⁴⁴ Foucault, M., “Cómo nace un libro experiencia”, *El yo minimalista y otras conversaciones*, p.9

⁴⁵ Por madurez intelectual se entiende el periodo de 1979 a 1984, en donde Foucault se empeña por aclarar las objeciones que se le realizan y por darle consistencia al conjunto de su obra filosófica. A la vez, que adquiere plena consciencia del objetivo y desarrollo de su investigación.

de delincuente- (...) Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible.”⁴⁶

Las alusiones al papel del sujeto, dentro de lo que Foucault llama su proyecto general, son constantes, sobre todo en las últimas entrevistas que concedió. El afán del autor por no dejar duda alguna sobre la consistencia de su obra, se convierte en un imperativo conforme se acerca a su propia finitud. El pensamiento de Foucault, a diferencia de algunos otros filósofos, historiadores, sociólogos o intelectuales en general, refleja no sólo una intención por fundamentar un proyecto crítico de filosofía que pueda ser autoreflexivo, sino que es también autocrítico respecto a sí. El autor de *Vigilar y Castigar* muestra tal confianza en el proyecto del pensamiento como empresa crítica, que no tiene reparo en admitir ciertos desvaríos, erratas y confusiones respecto a sus primeros trabajos, pues acaso, lo que está en juego en sus reflexiones ¿no es esa misma empresa crítica? Foucault al final de la primera parte de la arqueología del saber afirma: “Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.”⁴⁷

Este filósofo pues, no teme perderse, reencontrarse y construirse simultáneamente en el transcurso de sus reflexiones, para él la labor de investigación filosófica constituye un trabajo de metamorfosis, un trabajo de experiencia que se extiende más allá de sí y que, aunque sea en modesta medida, se vuelve también un agente de transformación para el lector. La personalidad enigmática de Michel Foucault, enigmática porque encierra las contradicciones propias de una subjetividad plenamente moderna, la cual no tiene intención de disimular, lejos de implicar una falta de seriedad teórica respecto a sus conceptos, genera la idea de un auténtico compromiso y coherencia con su noción de filosofía.

Si Foucault logra efectivamente o no dar unidad, a través del sujeto, a su proyecto filosófico, éste no es un problema a discutir en este apartado, pues esta consideración se analiza de manera extensa en el capítulo siguiente titulado el papel del sujeto en la filosofía

⁴⁶ Foucault, M., “Foucault”, *Obras esenciales*, pp. 1000-1001.

⁴⁷ Foucault, M., *La Arqueología del saber*, p. 30.

foucaultiana. Sin embargo, en lo que respecta a este primer capítulo, la mención de este concepto permite comenzar a observar la manera en la que Foucault desea establecer un criterio de coherencia y unidad en su pensamiento, así como, comprender la dirección que desea darle a su propia investigación.

Capítulo 2. El papel del sujeto dentro de la filosofía foucaultiana

El presente capítulo se concentra en desarrollar a detalle algunos de los elementos mencionados en el capítulo anterior, elementos que pueden ser relacionados con la forma en la que Foucault concibe el concepto de sujeto, así como el vínculo que se puede establecer entre este concepto y la verdad. Para esto se precisa comenzar con la pregunta ¿Qué es el sujeto visto desde la perspectiva de la filosofía foucaultiana? Una vez proporcionada la respuesta es necesario así mismo, poder ubicar de manera precisa la forma en que el concepto aparece en los tres periodos de la obra de este autor, partiendo de la idea -ya mencionada con anterioridad- de que el mismo Foucault no logra poseer plena conciencia del resultado de su investigación hasta la madurez de su pensamiento, donde es capaz de ofrecer retrospectivamente una imagen de coherencia y unidad en el contenido de su obra. Esto por el propio vínculo que el autor de *Las Palabras y Las Cosas* establece con el recorrido de su reflexión y la carga personal que puso sobre ella.

Después del señalamiento anterior sobre el contenido del presente capítulo, se vuelve sobre la pregunta inicial que conduce este apartado ¿Cómo se define al sujeto dentro de los marcos del pensamiento de la filosofía foucaultiana? Para comenzar es necesario partir por especificar que Foucault aborda este tema de manera plena hasta la segunda parte de su obra, la genealogía, o por lo menos resulta más fácil identificarlo ahí que en su etapa precedente. Sin embargo, Foucault en los últimos trabajos y entrevistas que realizó afirmaba que el problema del sujeto siempre estuvo inherente en todo su pensamiento, lo único que variaba era la forma en la que éste era abordado.

“Hasta ese entonces, el problema de la relación entre el sujeto y los juegos de verdad había sido encarado de dos maneras: comenzando con prácticas coercitivas -como en el caso de la psiquiatría y el sistema penitenciario- o en forma de juegos teóricos o científicos, como por ejemplo, el análisis de la riqueza del lenguaje y de los seres vivos. Ahora, en mis cursos en el Collège de France, trato de abordar los problemas a través de lo que podría llamarse una práctica del yo, un fenómeno que considero muy importante en nuestras sociedades desde la época griega y romana, aunque haya sido escasamente estudiado.”⁴⁸

Más adelante se detallará la manera en la que este concepto aparece en las distintas

⁴⁸ Foucault, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, *El yo minimalista*, p. 145.

etapas del pensamiento foucaultiano, por el momento basta con señalar que para el autor de *La Verdad y las Formas Jurídicas* es imprescindible demostrar que la idea de sujeto siempre estuvo presente dentro de las transformaciones que su reflexión filosófica sufrió. Sin embargo, si bien es cierto que esta noción es inherente al desarrollo completo del proyecto foucaultiano, también lo es el hecho de que resulta más sencillo, para una primera definición, partir de la genealogía. Esto porque las conclusiones de la etapa arqueológica le conducen en la genealogía a una construcción más detallada y sutil de las relaciones que el sujeto establece con los dispositivos de poder y saber.

Foucault concibe la emergencia del sujeto moderno a través de una transformación política, ideológica y económica que se hace visible después de la ilustración. A partir de una revolución en el modo en que el poder se vinculaba con los hombres, una nueva imagen de éstos aparece. En textos como *La Vida de los Hombres Infames* y *¿Qué es la ilustración?* este autor permite observar los dos aspectos fundamentales que el sujeto posee dentro de su obra. En el primer caso se puede percibir un cambio de enfoque en la lente que el poder solía posar sobre la vida de los hombres comunes, haciendo aparecer sus problemas cotidianos como nuevos objetos de interés, transformando la manera en que la imagen del hombre común se relacionaba con él.

“De todo esto me gustaría retener, por ahora, lo siguiente: a través de este dispositivo de solicitudes y demandas, de *lettres de cachet*, de internamientos, de policías, van a nacer una infinidad de discursos que atraviesan en todas las direcciones lo cotidiano y lo gestionan, de un modo absolutamente diferente al de la confesión, el mal minúsculo de vidas sin importancia.”⁴⁹

En *La vida de los hombres Infames* Foucault se detiene a analizar lo que se denomina *lettres de cachet*, escritos destinados al rey por personalidades comunes que solicitan la intervención del poder real en asuntos particularmente domésticos: infidelidades, abandono, violencia, infanticidios, etc. El filósofo es capaz de visualizar en estos escritos un cambio en la manera en la que el poder político se relaciona con las conciencias particulares, pues si bien es cierto que el poder siempre ha mantenido relaciones con los seres humanos a través de la historia, la forma en que se vincula con ellos es absolutamente distinta entre una época y otra. En la antigüedad era impensable que las conciencias comunes destinaran sus asuntos

⁴⁹ Foucault, M., “La Vida de los Hombres Infames”, *Obras Esenciales*, p. 687.

domésticos a la competencia del poder tiránico, además de inservible, los griegos de la época clásica tenían una clara distinción entre el ámbito público y privado, lo mismo sucedía en el imperio romano. En el cristianismo, por otra parte, si bien el poder eclesiástico poseía pleno conocimiento de los asuntos personales e interiores de sus fieles, éstos eran condenados al olvido, por el mecanismo propio de la confesión y absolución. Sin embargo, en las *Lettres de Cachet* se aprecia en primer lugar una nueva disposición del poder político que le permite interesarse por aspectos más sutiles de las conciencias particulares, inconcebible en la antigüedad pero fundamental en el desarrollo ulterior de la modernidad; y en segundo lugar, una clara intención de mantener en la continuidad del tiempo el registro de estas vidas. “La soberanía política se inserta en el ámbito más elemental del cuerpo social; entre sujeto y sujeto -muchas veces se trata de los sujetos más humildes-.”⁵⁰ Para Foucault lo que aporta este movimiento del poder en correspondencia con sus súbditos, es el nacimiento de nuevos discursos y dispositivos que versan sobre lo cotidiano y lo común, gestionándolo y haciendo emerger de ellos un nuevo criterio de hombre que se convertirá en el individuo y sujeto moderno. La subjetividad, el sujeto y el individuo afloran de esa extraña y novedosa afectación del poder sobre la vida de los hombres infames, comunes y vulgares, que aunque puede decirse que es causa, no así su fundamento.⁵¹

Por otra parte, *¿Qué es la Ilustración?* hace posible observar una vez que la nueva idea de racionalidad y personalidad ha aparecido, como la conciencia moderna es capaz de percibirse a sí misma. En este sentido hay un desplazamiento en la propiedad reflexiva que el ser humano posee de su mundo y su actuar en él, ubicándolo también en un registro distinto al de cualquier otra época precedente en la historia de la humanidad.⁵² En este texto Michel Foucault pretende, mediante el análisis de un homónimo escrito por Kant, responder a la pregunta *¿Qué es la filosofía moderna?*. Foucault parte de la definición de Ilustración (*Aufklärung*) para dar respuesta a esta cuestión, pues considera a ésta capaz de dar cuenta del desplazamiento reflexivo del ser humano y la nueva concepción de sí, al hacer posible ubicar al hombre como sujeto dentro de la modernidad: sujeto de conocimiento, sujeto

⁵⁰ Foucault, M., “La Vida de los Hombres Infames”, *Obras Esenciales*, p. 686.

⁵¹ En algunos apartados de textos como *Vigilar y Castigar* y entrevistas que concede Foucault sobre el tema del poder sostiene, aunque de manera muy tímida, que si bien el poder permite explicar la emergencia de la subjetividad moderna, éste no la fundamenta, se necesita apelar a un cambio más profundo dentro de la sociedad moderna: La transformación de los modos de producción del capitalismo.

⁵² En el capítulo anterior, en el apartado ontología de la verdad, se analiza el vínculo entre la propiedad reflexiva del ser humano, la noción de filosofía y quehacer filosófico en Foucault.

volitivo y sujeto consciente. “En todo caso, la *Aufklärung* se define por la modificación de la razón preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón.”⁵³ El autor de *La Arqueología del Saber* toma como punto de partida la consigna con la que Kant comienza el texto de 1784, *Sapere Aude*, la que traduce como: «Ten el valor, la audacia de saber». Para Foucault la frase con la que el filósofo de Königsberg inicia su escrito es sintomática de una nueva imagen que el hombre posee de sí, a partir de este punto, es capaz de reconocerse no sólo como elemento de cierta colectividad, sino también como agente de ella, realizando un descentramiento de su actitud personal que le permite identificarse con su acción en el mundo. “Pueden ser los actores de dicho proceso en la medida en que forman parte de él; y éste se produce en la medida en que los hombres deciden ser los actores voluntarios del mismo.”⁵⁴

Pero Foucault también alude a que el precepto utilizado por Kant es una exhortación del filósofo alemán para abandonar la minoría de edad, por lo que, el autor de *Las Palabras y las Cosas* se centra en determinar qué quiere decir Kant con esto, en cuanto le parece representativo de un cambio en la conciencia moderna y la autoreflexión sobre ella. El texto de Kant, -a los ojos de Foucault-, sugiere que a partir de la ilustración, el ser humano tiene la capacidad para pensar su relación con la ley y la obediencia que le debe a ella en términos de libertad y autodeterminación.

Ser mayor de edad entonces, hace plausible al hombre plantearse reflexivamente la relación que tiene con el deber público y privado. Para Kant, al deber privado pertenece el uso de la razón privada, mientras que al deber público, su uso público. En el primer caso, el uso privado se refiere al lugar que ocupa el hombre en disposición a un papel determinado en la sociedad, ya sea como miembro del ejército, tributario de impuestos, funcionario del gobierno, etc. “Llamo uso privado de la razón al que está permitido en un determinado puesto civil o en una función que se ha confiado.”⁵⁵ En cualquiera de los ejemplos anteriores se observa que el hombre se define por tomar una posición determinada en la sociedad, lo que le hace seguir o aplicar determinadas reglas necesarias para el funcionamiento efectivo de la colectividad en la que se encuentra inmerso. En este sentido, el papel de la razón privada consiste en adecuarse a las circunstancias a las que se encuentra sujeta,

⁵³ Ibid., *¿Qué es la Ilustración?*, p. 977

⁵⁴ Ibid., 978.

⁵⁵ Kant, E., *¿Qué es ser ilustrado?*, p. 17.

sometiéndose a los fines particulares que le son dados. De tal manera que el uso libre de la razón, en este ámbito parece no existir.

Por otro lado, en cuanto al uso público de la razón, éste se realiza cuando el individuo no razona más que para hacer uso de la razón por sí misma. “En tanto que ser razonable (y no en tanto que pieza de una máquina), cuando se razona como un miembro de la unidad razonable, entonces el uso de la razón debe ser libre y público.”⁵⁶ Este otro aspecto fundamental de la razón hace posible concebir la facultad racional de los individuos como una garantía de la libertad de pensamiento, pero no sólo eso, también permite la superposición del uso universal, público y libre de la razón a su uso privado. Es decir, el individuo moderno posee en este sentido, un uso cabal de la razón al margen de cualquier fin particular que pudiera venir determinado por el lugar que ocupa en la sociedad.

Sin embargo, la cuestión se convierte en un problema político al pensar en las garantías para que este uso pueda adoptar la forma pública que le es necesaria, es decir, las condiciones para que pueda darse de manera efectiva en la realidad. La capacidad racional crítica del sujeto moderno carecería de fundamento si no existieran las condiciones propicias y reales para que esta pudiera darse. Pero partiendo de la época en la que Kant realiza su escrito (época de la gran configuración de los estados modernos y la idea clásica de soberanía), la principal inquietud del filósofo alemán se centra en asegurar que la razón pública no interfiera con la idea de soberanía y no represente una amenaza para el poder soberano, de esta manera su uso podría ser garantizado por el mismo poder. Kant concluye - según el análisis de Foucault-, proponiendo un tipo de contrato que no entraría en conflicto con ninguna de las partes antes mencionadas, pues por un lado garantizaría la obediencia al poder, y por otro, sujetaría las condiciones de dicha obediencia a la forma que el poder adquiriera, es decir, siempre y cuando la forma adoptada se base en la razón universal. “Dicho contrato se podría denominar contrato del despotismo racional con la libre razón: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de obediencia, a condición, no obstante de que el primer político al que hay que obedecer sea él mismo con forme a la razón universal.”⁵⁷

Foucault no se aventura más en el análisis de este aspecto del texto de Kant, sin

⁵⁶ Op. Cit., 979.

⁵⁷ Ibidem.

embargo, tierra su observación denotando el lazo que cree encontrar entre el escrito y las tres *Críticas*, esto por la descripción que el filósofo de Königsberg hace de la *Aufklärung*. Foucault la describe como el momento específico en el que la humanidad hace uso pleno de la razón sin tener que someterse ya a ningún tipo de autoridad más allá de ésta⁵⁸. La importancia que Foucault parece encontrar en *¿Qué es la ilustración?* se basa en el otro aspecto crucial del sujeto, el aspecto activo, que no está presente en *La Vida de los Hombres Infames*. En este último texto lo que resulta posible apreciar es una nueva configuración del poder que hace visible los aspectos cotidianos y comunes de los seres humanos, a partir de este momento, el poder crea una nueva forma de problematización que se irá determinando más en la modernidad, la vida personal y privada de los sujetos se vuelve un nuevo objeto de atención para el poder, de conocimiento para las ciencias, y de saber para los discursos que han de atravesarla. En cierto sentido, el sujeto contenido en este escrito es un individuo pasivo, determinado por relaciones externas que lo supeditan y lo someten, incitándolo a actuar y hablar.

“En el momento en que se pone en funcionamiento un dispositivo para obligar a decir lo <<ínfimo>>, lo que no se dice, lo que no merece ninguna gloria, y por tanto lo <<infame>>, se crea un nuevo imperativo que constituirá lo que podría denominarse la ética inmanente del discurso literario de occidente (...) Una especie de exhortación, destinada a hacer aflorar la parte más nocturna y la más cotidiana de la existencia (...) Más que una forma específica, más que una relación esencial a la forma, esta imposición, iba a decir esta moral, la caracteriza y la conduce hasta nosotros en su inmenso movimiento: La obligación de decir los más comunes secretos.”⁵⁹

Mientras que en el comentario de Foucault hacia el texto escrito por Kant en 1784, se visualiza el otro aspecto fundamental del sujeto, la actividad. Esta característica del sujeto es posible gracias a la forma adquirida por la conciencia particular en la modernidad, la cual es capaz de volver sobre sí, y plantearse reflexivamente su lugar dentro de la nueva configuración del mundo que la ha hecho emerger.

Sin embargo, existe aún un elemento más en el texto homónimo de Foucault sobre *¿Que es la ilustración?* de Kant en el que es necesario insistir para tener una imagen más

⁵⁸ Desde luego, la idea de autoridad de la razón hace referencia a una libertad interior del individuo, Kant al hablar de la autonomía de la razón no se refiere a un desacato a la ley establecida o al poder soberano, sino más bien a un aspecto de autodeterminación del individuo, es decir, saber pensar por uno mismo.

⁵⁹ Op. Cit. *La vida de los hombres infames*, p 691.

completa de lo que significa el sujeto en la filosofía foucaultiana, la ilustración debe ser vista como una “actitud” del sujeto más que como una época histórica. La ilustración (*Aufklärung*) no sólo implica un cambio de régimen político, o el nacimiento de una nueva concepción política y jurídica del hombre que ha de expresarse en la modernidad, sino el surgimiento de una imagen y construcción del individuo que se basa en la “actitud” que éste adopta en relación con las normas y las leyes.

“Una vez que la naturaleza ha desarrollado, bajo esta dura cáscara, la semilla que cuida con extrema delicadeza, es decir, la inclinación y vocación al *libre pensar*, este hecho va repercutiendo gradualmente sobre el sentir del pueblo (con lo cual se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de actuar) y, finalmente, hasta llegar a los principios del gobierno, al cual le resulta benéfico tratar al hombre, que es *algo más que una máquina*, conforme a su dignidad.”⁶⁰

El sujeto tiene la capacidad de definirse de manera positiva a partir de cierta disposición crítica que es capaz de establecer con las normas, el conocimiento, la ley, los discursos y consigo mismo. Desde luego, esta disposición aunque latente no se desarrolla de manera automática en todos los individuos modernos, es fruto de cierta “pedagogía” en el caso Kant, o en términos de Foucault de una tecnología del yo o estética de la existencia.

Abandonar la minoría de edad implica disponer de la facultad racional de los individuos para hacerse sujetos autónomos y libres. Desde luego, existen varias divergencias entre la idea del sujeto presente en la obra de Kant y en la del filósofo francés. El autor de la *Paz Perpetua*, no se planteaba una imagen del sujeto atravesado por discursos de saber y poder a la manera que lo hace Foucault, por los menos dos siglos de historia los separan, para Kant las formas de subjetivación existentes en la actualidad no eran ni siquiera imaginables, la manera en la que el poder se ejerce en las prácticas penitenciarias, médicas y sanitarias, así como la cada vez más notoria descentralidad de los Estados y los nuevos paradigmas de sujeción quedan lejos de la imagen francamente ilustrada de la humanidad que el filósofo de Königsberg poseía. Foucault consciente de las diferencias contextuales e históricas tampoco pretende validar al unísono la teoría del sujeto de Kant.⁶¹ Pero retomar

⁶⁰ Kant, E., *¿Qué es ser ilustrado?*, p.28.

⁶¹ El hecho de no abordar la filosofía de Kant, desde las obras cumbres de este autor como las tres críticas, denota el lugar que el filósofo alemán ocupa en el pensamiento foucaultiano. Aunque Foucault no desconoce el valor de la labor filosófica de Kant tiene presente las diferencias históricas que los separan.

este pequeño texto, le permite destacar un aspecto de su propia concepción del sujeto moderno que desarrolla con mayor propiedad en el periodo ético.⁶²

Volviendo sobre el concepto de sujeto que Foucault construye es posible encontrar dos aspectos de éste que se desenvuelven en etapas distintas del pensamiento del autor francés, indicadas brevemente a partir de los dos textos anteriores (*La Vida de los Hombres Infames* y *¿Qué es la Ilustración?*). El primero de ellos pertenece tanto a la genealogía como a la arqueología y el segundo a la ética, hacer el señalamiento de la correspondencia de sus textos con el momento bibliográfico en el que se encuentran, es fundamental para volver a constatar el esfuerzo intelectual de Michel Foucault por desarrollar con sus propias herramientas conceptos que le permitieran dar cuenta de ciertos aspectos de la realidad objetiva. Por lo menos, la idea de sujeto así lo constata.

En la arqueología y genealogía el sujeto aparece cuasi determinado por relaciones de saber y poder que lo constituyen, mientras que en la ética, éste reaparece investido por la dignidad crítica y racional que el texto de Kant le provee. Podría parecer en ese caso, que se trata de dos sujetos distintos que se contraponen en momentos diferentes del pensamiento foucaultiano, sin embargo, en realidad se trata del mismo sujeto que se desdobra en dos movimientos no contradictorios entre sí. Entonces la pregunta ¿Qué es el sujeto en la obra de Foucault? puede contestarse de la siguiente manera:

Para Foucault el sujeto es una categoría que emerge en el siglo XVIII, una vez que se realiza una transformación en la forma en que el poder político, económico y social era concebido. Dicha transformación hace posible el posicionamiento del hombre como nuevo objeto de distintas prácticas sociales, penitenciarias, médicas, de conocimiento, de disciplina, etc. Pero lo verdaderamente sintomático no es el cambio de paradigma social, la historia humana se encuentra llena de cambios, distorsiones y rupturas dentro de sí, sino la forma que éste adopta. A partir de esta época el hombre se convierte en sujeto, es decir, en una entidad completamente “sujetada” a relaciones de poder, saber, y disciplina que transforman su cuerpo y su alma. El poder a partir de este momento logra la clasificación de los individuos a partir de categorías precisas, dotándolos de esta forma de cierta

⁶² Aunque las divergencias entre la idea de sujeto existentes en las obras del filósofo alemán y francés, resultan sumamente interesantes y requieren un desenvolvimiento más detallado y extenso, éste no se llevará a cabo en el presente texto, pues servirían para desvirtuar el objetivo primordial que le atañe. Por el momento, basta con puntualizar lo que se ha dicho al respecto

individualidad propia que los mantiene atados a una identidad particular. Ser sujeto significa que el tiempo completo de la vida humana es absorbido por instituciones que disciplinan y modelan la conducta de los individuos. Sólo en la modernidad se puede ver la subsunción total del tiempo del individuo a las relaciones de poder y sus prácticas. “Hay dos definiciones de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos sugieren una forma de poder que subyuga y somete.” (D.E, 4:227)

Este aspecto del sujeto forma parte, -ya se ha insistido en ello-, de la arqueología y la genealogía. Sin embargo, la parte ética modela el segundo aspecto de este concepto fundamental para no caer en una lectura sesgada y reduccionista de Michel Foucault que convertiría su filosofía en un determinismo pesimista donde la libertad es infranqueable.

Si se toma en cuenta únicamente la imagen del sujeto que se bosqueja en la genealogía y arqueología, la percepción reduccionista de Foucault es comprensible. La ética va a permitir en lo que referente a este tema, dotar de un contenido más amplio a la idea del sujeto foucaultiano. El autor de *Las Palabras y las Cosas* en su ética plantea la idea de individuo moderno y sujeto en otra dimensión, activa y autordeterminante que le permite flanquear la aparente pasividad de la que se ve preso en las etapas precedentes. El sujeto no es un ente inerte que se queda impasible ante las relaciones de poder, saber y verdad que lo atraviesan, ni estas relaciones son de carácter absolutamente determinante.

Hay en el vínculo que se establece entre las normas, las leyes, la disciplina, -derivadas del poder-, y el sujeto una relación de construcción mutua, éste también es un agente activo en la conformación del poder, del saber y la verdad, siempre lo ha sido, pero sólo a partir de la modernidad adquiere plena conciencia de ello. Por eso, el texto de Kant sobre *¿Qué es la ilustración?* a Foucault le resulta apodíctico de esta conciencia, pues representa el pleno conocimiento de la idea de individualidad y particularidad que se instaure efectivamente en la realidad, así como de las relaciones que se establecen con el poder a partir de ella. Por lo que es necesario que el sujeto asuma una “actitud” frente a la objetividad y a sí mismo para conducirse como hacerse agente libre, autodeterminándose frente a las prácticas y los discursos que se le imponen.

La noción de sujeto en Foucault es uno de los conceptos más complejos y agudos de este autor, en esta primera aproximación se ha intentado definir de manera general en que

consiste, sin embargo, es preciso hacer un análisis más exhaustivo de la manera en la que se desarrolla en las distintas etapas de su pensamiento para ofrecer una definición más completa. A continuación se abordará la forma en la que este concepto aparece en las tres fases de la obra de Foucault.

II.I El Sujeto en la Arqueología

La arqueología representa la primera etapa del pensamiento foucaultiano. En esta primera fase Foucault muestra un gran interés por la literatura, los discursos, las ciencias humanas, la locura y el saber. Al simbolizar las primeras inclinaciones del filósofo francés puede resultar que el tema del sujeto no se presente de la manera más diáfana posible, pues el autor de *La Verdad y las Formas Jurídicas* parece más centrado en definir los límites de la experiencia humana en relación a los objetos constitutivos de las ciencias, que en el papel que juega el sujeto como agente de conocimiento de dichos objetos. Sin embargo, pese a esta primera apariencia es posible al determinar la crítica que Foucault realiza a las ciencias humanas, encontrar también de manera inherente una crítica al sujeto como conciencia reflexiva de éstas, en parte porque su objeto de estudio es él mismo.

En la historia del pensamiento el ser humano siempre ha mantenido una relación específica con el mundo, los objetos y el conocimiento que genera de ellos, sin embargo, sólo a partir del siglo XVIII es capaz de crear discursos sobre sí mismo que poseen los adjetivos de científicos. Es la primera vez que el sujeto al devenir objeto de su propia experiencia de conocimiento emerge atravesado por una serie de discursos en la totalidad de su vida y su cuerpo.

Al analizar en el primer capítulo las ideas de crítica filosófica y problematización que Foucault construye, se vio como el hombre es capaz de plantearse reflexivamente un tema particular y convertirlo en un problema para el pensamiento. El siglo XVIII posee la novedad inusitada de ser el momento en el que el ser humano construye como objeto o problema para el pensamiento su propia subjetividad en la totalidad de sus actos, sus gestos y sus formas. Foucault piensa sobre todo en las ciencias humanas como la sociología y la psicología, que pretenden descubrir la “esencia del hombre” a partir de nuevos discursos que se apoyan en las prácticas del poder disciplinario: la observación, la estratificación de una autoridad asimétrica, la individualización y la particularización.

Como ya se había mencionado en el capítulo precedente la pregunta guía en la Arqueología foucaultiana es ¿Qué es el saber?, pero no se trata de una definición del saber en abstracto, o de una interrogante sobre la esencia de la sabiduría en general. La cuestión se centra más bien en determinar cómo se construye cierto saber en relación a un objeto específico. A partir de esta cuestión Foucault es capaz de determinar en la construcción del saber una serie de relaciones que sobre pasan los límites de las ideas de objetividad, verdad y realidad presentes en las ciencias humanas.

“Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no el estatuto de científico (el saber en la psiquiatría, en el siglo XX, no es la suma de aquello que se ha creído verdadero; es el conjunto de las conductas, de las singularidades, de las desviaciones de que se puede hablar de los objetos de que trata su discurso psiquiátrico).”⁶³

El autor de *Vigilar y Castigar* encuentra en la configuración de los discursos sobre los que se articula el saber algo más que permea la representación que el sujeto tiene del objeto. La realidad objetiva, física e inmutable no existe como tal, la conciencia al encontrarse con el mundo no es una tabula rasa sobre la cual la realidad pueda más o menos plasmarse, por el contrario, la realidad se transmuta al mismo tiempo y en el mismo proceso que el sujeto que pretende conocerla. Ni el sujeto ni el mundo, pues, son entidades eternas, sustanciales y esenciales que se encuentran en algún punto produciendo el conocimiento en la representación que el sujeto crea de él, sino que se construyen y deconstruyen simultáneamente, en un proceso sin fin de unidad permanente, de lo contrario la imagen de Foucault sobre los juegos de verdad carecería de sentido.

Definir el saber en términos de Foucault debe partir de una crítica a la idea de objetividad, verdad y saber de la modernidad, no porque el autor francés pretenda invalidar estas ideas, sino porque desea demarcar los límites del concepto mismo de la Razón occidental presente en la actualidad. La teoría epistemológica de Foucault aparece en todo su esplendor en esta primera etapa como una crítica a las ciencias humanas, al objeto de éstas y al sujeto como conciencia que las piensa.

Para comenzar la exposición de la epistemología foucaultiana en los términos antes

⁶³ Foucault, M., *La Arqueología del saber*, p. 237.

mencionados resulta imprescindible señalar que, de todas sus obras comprendidas en este periodo *La Arqueología del Saber* ocupa un lugar singular, podría decirse incluso que es el último gran texto de esta etapa. La singularidad del escrito radica, por un lado, en cierto matiz sintético que Foucault le otorga, y por otro, en una actitud de reconsideración que elabora sobre sí y su trabajo previo.⁶⁴ En la introducción de este texto a propósito de su intención se encuentra lo siguiente:

“En este punto se determina una empresa cuyo plan han fijado de manera muy imperfecta, la *Historia de la locura, el nacimiento de la clínica, y las palabras y las cosas*. Empresa para la cual se trata de tomar la medida de las mutaciones que se operan en general en el dominio de la historia; empresa en la que se revisan los métodos, los límites, los temas propios de la historia de las ideas; empresa por la que se trata de desatar las últimas sujeciones antropológicas; empresa que quiere, en cambio, poner de relieve cómo pudieron formarse esas sujeciones. Todas estas tareas han sido esbozadas con cierto desorden y sin que su articulación general quedara claramente definida. Era tiempo de darles coherencia, o al menos intentarlo. El resultado de tal intento es el presente libro.”⁶⁵

Esta frase resulta útil para enfatizar el trabajo autocrítico que Foucault emprende respecto a sí y sus obras precedentes. *La Arqueología del saber* representa un esfuerzo intelectual del filósofo por dar coherencia y unidad a este primer periodo, además aporta una serie de críticas y correcciones a sus textos anteriores. La mención de los atributos de este texto no carece de importancia para el objetivo que se persigue en el presente apartado, por el contrario, es fundamental para dotar de una mayor consistencia a la definición de saber que Foucault propone y el lugar que el sujeto puede adquirir en relación con dicho saber, sobre todo porque este texto permite al lector una visión más elaborada de la época epistemológica de este autor, a la vez que, contiene una serie de precisiones y autocríticas que él mismo consideraba importantes para comprender su trabajo. A partir de él resultan más sencillas las consideraciones que puedan hacerse respecto a la epistemología foucaultiana, la cual se vislumbra como una crítica del pensamiento sobre su propia acción

⁶⁴ En este último aspecto se ha venido insistiendo con frecuencia pues resulta necesario para comprender la estructura del trabajo filosófico foucaultiano tener presente que Foucault no es el mismo en las distintas etapas de su pensamiento, ni siquiera dentro de ellas. La labor filosófica de este autor, es también una labor de elaboración sobre sí. “No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil, la que rige nuestra investigación. Que nos deje en paz cuando tratamos de escribir.” Foucault, M., *La Arqueología del Saber*, p.30.

⁶⁵ Foucault, M., *La Arqueología del Saber*, p. 27.

en relación con el conocimiento, el saber y la emergencia de nuevas problematizaciones de ciertos objetos.

Es importante precisar en el tenor de esta crítica emprendida por Foucault, cuál es el sentido que él le da al término 'Arqueología'. La noción de 'Arqueología' es utilizada por Foucault para definir la herramienta analítica sobre el que se basa su crítica filosófica, pero también le sirve como elemento de otra crítica emprendida hacia la historia, pues el autor de *Vigilar y Castigar* define a la "Arqueología" como una posición contraria a lo que él llama 'historia tradicional de las ideas'.

"La historia de las ideas es entonces la disciplina de los comienzos y de los fines, la descripción de las continuidades oscuras y los retornos, la reconstrucción de los desarrollos en la forma lineal de la historia. Pero también, y con ello, puede incluso describir, de un dominio al otro, todo el juego de los cambios y de los intermediarios; muestra cómo el saber científico se difunde, da lugar a conceptos filosóficos, y toma forma eventualmente en obras literarias; muestra cómo unos problemas, unas nociones, unos temas pueden emigrar del campo filosófico en el que fueron formulados hacia unos discursos científicos o políticos."⁶⁶

La 'historia de las ideas' planteada de la forma en la que lo hace Foucault se convierte en una teleología de la razón occidental que posee como tesis fundamental la permanencia, la consistencia y la continuidad de los elementos que se relacionan en la historia. Ni el objeto histórico ni el sujeto que reflexiona sobre él adquieren variaciones significativas, lo que cambia es la representación que éste último puede tener de él. Además presupone también un progreso lineal en la representación que el sujeto tiene del objeto, la humanidad ha mejorado en la comprensión de los datos, la interpretación de los textos y la forma en la que se aproxima a los objetos, por lo que ha sido capaz de crear el saber científico que se erige como el logro más sustancial de la modernidad.⁶⁷ En el fondo esta teleología de la razón se convierte en una apología de la racionalidad moderna, sobre la cual parece no existir elemento crítico que pueda determinar sus propios límites y fracasos.

⁶⁶ Op. Cit. 180.

⁶⁷ Foucault es ubicado regularmente en la tercera generación de la escuela de los *Annales*, dicha generación se caracteriza por una ruptura fundamental con las dos generaciones anteriores, a las cuales Foucault contrapone la arqueología como un nuevo posicionamiento Histórico. "Michel Foucault aplaude en *La arqueología del saber* la mutación epistemológica que se cumple en la historia gracias a la escuela de los *Annales*. Reconoce esta obra de deconstrucción que él había teorizado desde *Las palabras y las cosas* y que aplica a análisis históricos concretos: la clínica, la locura, la prisión, la sexualidad. Se encuentra el mismo rechazo del pensamiento del uno, del centro, de la ruptura significativa, del todo racional." Dosse François, *La historia en migajas*, p.174.

A esta 'historia de las ideas', pues, Foucault opone la 'arqueología', cuyo principal objetivo se basa en priorizar los quiebres históricos, las discontinuidades y las rupturas. Esto porque la arqueología considera la historia como una serie de formas que posee cada una su propio mecanismo para la construcción de conceptos y objetos. "Proceso en el que no puede descubrirse ningún punto fijo o permanente, ni en los objetos ni en la conciencia que los piensa."⁶⁸ La arqueología se centra en desarrollar aquello que la historia tradicional deja de lado, lo otro, lo diferente, pero no se trata de cualquier otro o diferente, sino de nuestro diferente, aquel 'acontecimiento' pasado que aunque resulte ajeno a la conciencia presente sigue formando parte de su constitución y cuya comprensión es vital para el diagnóstico efectivo de los modos de subjetivación en la actualidad.

La arqueología como crítica al objeto.

Partiendo del sentido que Foucault le otorga a la arqueología, es decir, como una nueva concepción histórica que se opone de manera absoluta a la 'historia tradicional de las ideas,' es plausible descifrar al interior de ella (la arqueología) una fuerte crítica que opera en dos dimensiones, por un lado, una crítica al objeto del que parten las ciencias humanas y por otro, una crítica al sujeto en cuanto objeto de ellas. En este apartado, se analiza la primera dimensión de la crítica arqueológica.

Foucault en 1969 publica el libro *Historia de la locura en la época clásica*, este texto comienza con una descripción de la forma en que la locura era tratada en el siglo XVI a finales de la edad media, en esta época el estatus de loco no remitía directamente al encierro, la sociedad medieval poseía a diferencia de la sociedad de mitad del siglo XVII, una dimensión francamente abierta y tolerante con la locura. Sólo en ciertos casos cuando el carácter del loco se volvía violento, éste era conducido a los confines del pueblo y encerrado en alguna pequeña casa que se le construía. "En 1528, en Brunswick, algunos dementes fueron admitidos en el hospital Beatae Mariae Virginis; al final del siglo XVI se anexionaron al hospital algunas cabañas para los locos, mientras que los dementes más tranquilos vivían con el resto de la comunidad."⁶⁹ La sociedad medieval, pues, durante cierto tiempo tomó bajo su cargo la responsabilidad del loco que estaba imposibilitado para

⁶⁸ Pérez Cortés, S., *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, p. 296.

⁶⁹ Ristich de Groot, M., *La locura a través de los siglos*, p. 65.

trabajar sin que esto constituyera un problema para ella. “En la edad media y el renacimiento, se permitía que los locos existieran en el seno de la sociedad. Lo que se llama tonto del pueblo no se casaba, no participaba en los juegos, era alimentado y mantenido por los demás.”⁷⁰

Foucault encuentra en el loco una cierta característica que lo segrega del resto de la población, su imposibilidad para laborar, pero también es capaz de observar la exclusión del loco en otros 3 dominios de las actividades humanas fundamentales además del trabajo como: la reproducción social, el lenguaje y las actividades lúdicas. “En todos estos casos, los que son excluidos difieren de un dominio a otro, pero también sucede que la misma persona sea excluida en todos los dominios: es el loco. En todas las sociedades o casi, el loco es excluido de cualquier cosa y, según los casos, se le concede un estatuto religioso, mágico o patológico.”⁷¹ Este estatuto marginal de la locura que aparece en casi todas las sociedades y épocas históricas pone en evidencia un aspecto importante de este tema, pues resulta que la variante sobre la que se basa la conformación histórica de la locura no descansa en la incapacidad del loco por ejercer alguno o todos los 4 dominios anteriores, ya que siempre fue marginal respecto a ellos, lo que varía entonces es el valor que estas funciones adquieren en la sociedad. Resulta comprensible, pues, que en una época histórica donde el fundamento de las actividades humanas es el trabajo, la idea de la marginación del loco respecto a este dominio se vuelva un problema vital, mientras que en aquellas en las que el fundamento descansa en otro dominio, no.

A pesar de esta marginación del loco dentro de los dominios más importantes que se establecen en la sociedad, existe una figura peculiar dentro de la edad media y parte del renacimiento que constituye a los ojos de Michel Foucault una fuerte paradoja, pues encierra una cierta institucionalización de la locura, el bufón. “Se puede decir que el bufón era de alguna manera, la institucionalización de la palabra locura. Sin vínculos con la moral y la política y, además, al amparo de la responsabilidad, contaba de forma simbólica la verdad que los hombres ordinarios no podían enunciar.”⁷²

Esta figura emblemática posee un carácter único por los vínculos que establece con la verdad, la moral y la política. El loco a partir de la figura del bufón lejos de quedar

⁷⁰ Foucault, M., “*La locura y la sociedad*,” Obras esenciales, p.325

⁷¹ *Ibid.*, 320.

⁷² *Ibid.*, 322.

marginado por la sin razón de su posición, adquiere justo por ésta la libertad necesaria para enunciar la verdad sobre los ‘acontecimientos’ de su tiempo. La naturaleza de esta libertad presente en el bufón recae en dos aspectos elementales del contexto medieval, por un lado, una fundamentación política del poder diferente al de la antigüedad y modernidad, que permite abiertamente la confrontación e institucionalización de la verdad en la corte, sin que ésta represente una amenaza para él, tal vez por el carácter banal y lúdico de la locura; y por otro lado, la actitud francamente abierta y tolerante de la sociedad medieval de esos siglos a la idea de locura, la cual no era identificaba directamente con la insanidad, la pereza, la peligrosidad y la enfermedad.

La relación de la locura con el decir verás, manifiesto en la figura del bufón cobra mayor consistencia si se analiza la literatura medieval, barroca y renacentista, especialmente el teatro del siglo XVI y principios del XVII. En él Foucault encuentra parte de esta forma de institucionalización de la locura que sobre pasa las barreras de lo real en su vínculo con el poder y la moral, trasladándose al ámbito de lo imaginario, o más bien, justo porque está presente en la realidad efectiva de las sociedades de estos siglos, es como puede adquirir una forma precisa en la literatura de su tiempo. La figura que el loco adquiere como personaje del teatro medieval resulta singular, pues se mantiene dentro de los márgenes de la exclusión y la inclusión, su papel se perfila como el portador ingenuo de la verdad, ingenuo porque desconoce que la posee. “La verdad se transparenta a través suyo, pero él, por su parte, no la posee.”⁷³ No existe, pues, un vínculo entre la responsabilidad del decir verás y su portador ya que éste no tiene la intención de decirla, de hecho ni siquiera sabe que la enuncia.

Para Foucault la diferencia entre la locura y la no-locura en el teatro consiste precisamente en este desfase entre la voluntad y la verdad, por un lado, la verdad desposeída de la voluntad (el loco), y por el otro, la voluntad desposeída de la verdad (todos los demás), pero pese a estas diferencias ambas figuras entran en juego en la representación teatral, la cual no sólo fomenta su convivencia, sino que además les atribuye elementos recíprocamente determinantes entre sí que constituyen la trama, se puede decir entonces que las acciones del loco configuran las acciones de los sensatos, y a la inversa.⁷⁴

⁷³ Foucault, M., “Locura, literatura y sociedad”, *Obras esenciales*, p.333

⁷⁴ A partir de esta noción de la locura es posible establecer un paralelismo entre el loco portador de verdad de los siglos XVI y XVII y el parresiasta heredero de la tradición greco-romana. El papel de la parresía como parte de una conducción de sí, representara uno de los aspectos más destacados sobre los que Foucault insistirá

Pero volviendo sobre el carácter tolerante de la sociedad del siglo XVI y principios del XVII es necesario precisar que si bien la sociedad muestra apertura hacia la idea de la locura en general, no así a todas las figuras del loco. Los locos extranjeros que llegaban vagabundeando a las pequeñas y grandes ciudades medievales no eran admitidos por los oriundos tan fácilmente como sus coterráneos, para éstos existía un destino paradójico que los conducía al exilio. La sociedad medieval no veía en estos locos ajenos una relación que les exigiera responsabilizarse por sus necesidades elementales, para ellos existía ‘la nave de los locos’. “Al final de la edad media, y al principio del renacimiento, el exilio de los dementes fuera de los muros de las ciudades o en el interior de los hospitales se prolongó aún más con su embarque en las famosas naves de los locos.”⁷⁵

A través de estas expulsiones la locura comenzaba una travesía que la arrojaba al mar, la descripción de la nave de los locos con la que comienza el libro de Foucault *La locura en la época clásica*, sugiere una paradoja entre el encierro del navío y la libertad de la mar. “El agua y la navegación tienen por cierto este papel. Encerrado en el navío de donde no se puede escapar, el loco es entregado al río de mil brazos, al mar de mil caminos, a esa gran incertidumbre exterior a todo. Está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas.”⁷⁶ Pese a que la idea del encierro comienza a darse forma a través de estos navíos aún es posible conjugarla con la idea de libertad y apertura que poseía la locura. No obstante, la emergencia de estos navíos poseía la influencia de otro elemento que sirvió para determinar el camino que el concepto de locura habría de tomar, la cada vez más disminuida población de leprosos. Cuando las cruzadas llegaron a su fin, los focos de infección de la lepra fueron disminuyendo y la población infectada paulatinamente desapareció, este lugar marginal que el leproso desempeñó dentro de la sociedad fue lentamente ocupado por el loco.

Conforme la sociedad industrial se fue desarrollando y el viejo régimen feudal desmoronando grandes masas de campesinos abandonaron los campos en busca de oportunidades de sobrevivencia en las grandes ciudades. Estas migraciones producidas a

en la ética. Sin embargo, pese a que en este momento, el autor de *Las palabras y las cosas* se encuentra muy alejado de dicha consideración, resulta importante poner atención en este aspecto de la locura y la parresía como posiciones contradictorias. Justo porque el elemento fundamental de la parresía, además de la posesión de la verdad, es la intención de enunciarla. El parresiastes es aquél que está dispuesto a poner en juego su vida con tal de poder difundir la verdad, su verdad. El loco por el contrario, no arriesga nada porque no posee nada, es la falta de todo fundamento personal, desconocimiento de sí y de los otros, lo que lo autoriza a ejercer ese papel dentro de la sociedad.

⁷⁵ Ristich de Groote, M., *La locura a través de los siglos*, p.65.

⁷⁶ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, p.26

mediados siglo XVII son responsables de una transformación en las relaciones sociales que terminará con la posición ambivalente de la locura del siglo anterior. “De un más acá del mundo a un más allá, en su tránsito extraño; no será ya nunca ese límite absoluto y fugitivo ahora ha atracado entre las cosas y la gente. Retenida y mantenida, ya no es barca, sino hospital.”⁷⁷ Se produce entonces la época de los grandes encierros. Para Foucault lo que marca el tránsito de una etapa a otra, es el desarrollo industrial del capitalismo, en donde las viejas relaciones de vasallaje dan paso a una nueva organización de los cultivos y la rentabilidad de la tierra.

Pero estas migraciones generan un gran problema, una sobrepoblación en las ciudades responsable de un incremento en el vagabundaje, la inseguridad y la inestabilidad, así como, de un aumento considerable en las actividades delictivas y la prostitución, las cuales deben ser combatidas. Al inicio la respuesta generalizada de la sociedad fue el encierro. “Desde 1657, que marca la fecha del gran <<encierro>> de todos los proscritos de la sociedad en los hospitales generales, hasta el año 1793, en que suena la hora de la caída de las cadenas de los alienados de Bicêtre, los médicos y filántropos liberaron poco a poco a la locura del estrecho yugo del pecado para asimilarla a la enfermedad.”⁷⁸ El desarrollo industrial obliga entonces, a nuevas políticas estatales que vayan en contra del vagabundeo. Estas disposiciones ocasionan una transformación en la concepción general del loco, ya no se le permite el libre tránsito de ciudad en ciudad, ya no se le tolera la abstención al trabajo, de ahí en adelante conforma junto con los campesinos desterrados, las prostitutas y los delincuentes, una nueva masa heterogénea que es confinada al encierro. Este encierro indistinto no duró mucho tiempo, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se produce la liberación en masa de un grupo numeroso de alienados, que nuevamente da un vuelco a la concepción de la locura presente en esa época. La psiquiatría identifica como figura precursora en este ámbito a Philippe Pinel⁷⁹.

Philippe Pinel, de padres médicos, realiza una serie de reformas en el tratamiento tradicional de los alienados y la locura, influenciado por Cullen estaba fuertemente persuadido que una gran libertad debía ser más útil como tratamiento a los reclusos que las

⁷⁷ Ibid., 72.

⁷⁸ Risstich de Groote, M., *La locura a través de los siglos*, p. 77.

⁷⁹ En el capítulo anterior, en el punto dos del primer apartado, al abordar la noción de problematización, se vio a propósito de Canguilhem como la idea de precursor en la historia encierra ciertos presupuestos epistemológicos de los que tanto él como Foucault desean desligarse.

terapias tradicionales. “Sin ayuda de estos remedios que él consideraba con ironía, Pinel logró el éxito al curar a alienados que estaban considerados como crónicos tras haber sido tratados en el Hospital General.”⁸⁰ La consigna general de la que partía Pinel consiste en una mayor diferenciación en las terapias que se aplicaban a los internos, él distinguía entre el estado mental de los locos y aquellos perturbados por enfermedades de pasiones diversas, proponiendo para éstos últimos un tratamiento moral, por esta razón se le ha llegado a considerar además como referente de la psicoterapia.

Foucault por su parte encuentra en este fragmento de la historia general de la locura, un trasfondo económico más que altruista, por definir los límites de la locura y la terapia de los alienados, para él, el impulso en esta gran liberación que realizó Pinel fue posible gracias a la proliferación de la revolución industrial y la consolidación del capitalismo. El capitalista encuentra en aquellos campesinos, prostitutas y vagabundos recluidos junto a los locos, un enorme ejército industrial de reserva. Esta es la razón según Foucault, para la liberación en masa de todos aquellos desterrados y recluidos que tenían la capacidad de trabajar. En ese sentido se realiza primero, un proceso de separación en el cuál se distingue entre la población general de los asilos, a aquellos que poseían la capacidad de trabajar y los que no, y posteriormente, un segundo proceso de segregación entre los enfermos que están imposibilitados para trabajar por razones física y mentales.

“De este modo, lo que hasta entonces era un establecimiento de internamiento se convirtió en hospital psiquiátrico, un organismo de tratamiento. Y le siguió todo un despliegue de hospitales: a) para internar a los que no tenían la facultar de trabajar por razones físicas; b) para internar a los que no podían trabajar por razones no corporales. Desde entonces, los trastornos mentales se convirtieron en el objeto de la medicina y nació una categoría social denominada psiquiatría.”⁸¹

Si se toma como punto de partida el vínculo de la locura con las relaciones de producción se puede comprender entonces, el porqué del encierro, así como el porqué de la ulterior liberación, pues dentro de las sociedades industriales, la pereza, la ociosidad, la vagancia y la desidia se convierten en los vicios más grandes que se deben combatir. El carácter de locura poco a poco se va transformando del siglo XVI al siglo XIX hasta adquirir el estatus de enfermedad, una enfermedad que además puede ser curable. A partir de este

⁸⁰ Op. Cit. 190.

⁸¹ Foucault, M., “La locura y la Sociedad”, *Obras esenciales*, p.325

momento, la locura comienza un nuevo camino que concluye con los tratamientos psiquiátricos actuales.

Foucault siguiendo la tradición de la epistemología de Bachelard y Canguilhem emprende un recorrido por la historia desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, cuyo elemento fundamental se basa en una crítica al concepto de locura presente en las ciencias médicas y psiquiátricas. Al analizar arqueológicamente la composición de la locura en los siglos anteriores comprende que dicha noción en la modernidad no se resume a un acierto de la racionalidad por atrapar su verdadera esencia, no es que el medioevo y el renacimiento poseyeran una incapacidad histórica para comprender la verdad que encierra el estatus del loco, el cual la racionalidad moderna sólo mediante el desarrollo progresivo de la verdad, fue capaz de comprender en toda su dimensión. Lo que en realidad muestra es que ciertos objetos fundamentales que componen esta racionalidad poseen una historia propia que los convierte en objetos de prácticas, discursos y criterios sociales, haciéndolos conformarse de manera diversa en distintos contextos históricos.

La locura como muchas otras categorías del pensamiento no posee una esencia estática, que deba ser develada a través de los siglos, por el contrario, la locura es un reflejo de la forma que el pensamiento se da a sí mismo en el tiempo. La manera en la que se construye el objeto locura entonces en la edad media o el renacimiento, es producto de distintas estructuras sociales, discursos y categorías que hacían inteligible no sólo esta idea, sino la propia racionalidad de estas épocas. Construir una categoría significa dotar a la realidad de un sentido preciso, un sentido que no se fundamenta simplemente en “atrapar esta realidad”, sino conformarla. Lo que Foucault es capaz de percibir en su etapa arqueológica sobre los objetos y las categorías, es que éstos se construyen simultáneamente con la razón que les da sentido. El ser humano al determinar el carácter de la locura determina también los marcos de su propia racionalidad, de su pensamiento y existencia.

En este sentido, la arqueología es capaz de mostrar que la locura por sí no posee el estatuto de enfermedad que la psiquiatría le ha investido, por el contrario, fueron necesarios por lo menos tres siglos de transformaciones históricas para que el estatuto de locura como enfermedad pudiera darse. Sin embargo, Foucault no intenta el descredito de la psiquiatría como una forma válida para construir discursos de saber determinantes en el carácter de la locura, tampoco cree que la nueva forma de problematización del loco en la modernidad

carezca de un sustento sólido que mejore la construcción de este objeto en relación con las etapas precedentes, pero sí muestra que la constitución de la psiquiatría engloba muchos más fenómenos que la mera aproximación al objeto. Examinar el carácter de la psiquiatría como el del resto de las ciencias humanas permite realizar un análisis más completo sobre los elementos que se manifiestan en la realidad, y delimitan el criterio de racionalidad y verdad en la modernidad.

Volviendo al carácter de la crítica arqueológica en relación a los objetos, cabe destacar uno de los elementos fundamentales inherentes a esta crítica, el cual se basa en la distinción entre la arqueología y la ‘historia tradicional de las ideas’. Para Foucault es posible determinar una inversión entre ambas disciplinas respecto al objeto que desean resaltar de la historia. La arqueología al contrario de la ‘historia tradicional de las ideas’ no desea señalar en qué medida las concepciones históricas de la locura se aproximan a los elementos de la psiquiatría moderna, sino en qué manera éstas difieren. Nuevamente porque su objetivo es la crítica entendida como la reflexión del pensamiento sobre sí para encontrar sus propias determinaciones, y no la apología de la racionalidad presente. En este aspecto de la arqueología se puede observar nuevamente el sentido que Foucault desea dar a todo su trabajo filosófico, el de una *ontología del presente*. Para qué volver a las formas históricas de la locura, sino es para comprender en qué medida las prácticas constitutiva de la psiquiatría del siglo XIX y XX reflejan el contenido material de las relaciones modernas. Además, la arqueología no vuelve sobre cualquier concepto de la historia, sino sólo por aquellos que representan efectivamente un problema para la consciencia presente. Para una época que comienza con el llamado siglo de las luces, de la razón y de la verdad, parece fundamental entender estos conceptos en relación con su otro inmediato, la locura, la sinrazón y la falsedad.

Para concluir este apartado, es preciso comprender uno de los conceptos más importantes y generales que Foucault ofrece en la arqueología, “la formación discursiva”. Se han mencionado hasta ahora, ciertos aspectos del carácter que el autor francés le da a su etapa arqueológica, sin embargo, en *La razón en la historia: Marx, Hegel y Foucault*, el Dr. Sergio Pérez Cortés ofrece respecto a la noción de “formación discursiva” un análisis sistemático de las categorías que la componen, el cual resulta sumamente útil para el desarrollo ulterior del presente apartado, pues permite una comprensión más completa de las

nociones importantes de la arqueología, por lo que es preciso detenerse en él. El Dr. Sergio Pérez distingue tres niveles de categorías en las “formaciones discursivas”, las cuales son: a) Formación de los objetos; b) modalidades enunciativas; c) Las reglas de especificación.

En lo que se refiere al primer nivel de las categorías, “la formación de los objetos”, es posible dividirla a su vez en tres subcategorías que son: las superficies de emergencia; las instancias de delimitación y; las reglas de especificación. Las “superficies de emergencia” corresponden a la idea de problematización de la locura, es decir, plantean el hecho de que un objeto dado (la locura) emerja como un problema predominante para el pensamiento, cuando antes no lo había sido. “Las instancias de delimitación”, por otra parte, se refieren a las prácticas institucionales que delimitan el tema de la locura, por ejemplo: el derecho, la literatura, la familia, la medicina, etc. Y finalmente, las “reglas de especificación” implican los conceptos mediante los cuales el tema de la locura se relaciona con otros conceptos y como adquiere sentido en referencia a ellos.

En lo que respecta a las “modalidades enunciativas” también es posible establecer tres subcategorías que se articulan entorno a la enunciación de la locura las cuales son: a) ¿Quién habla?; b) ¿Desde qué lugar institucional se expresa?; c) ¿cuál es la posición que ocupa el que habla? En lo referente al inciso a) ¿Quién habla? La modalidad del que enuncia depende completamente del papel que ocupa en la sociedad, puede ser el médico, el jurista, el familiar, etc. En el inciso b) ¿Desde qué lugar institucional se exprese? Corresponde al espacio institución del que el discurso parte: El hospital, la corte, etc. Y en cuanto al inciso c) ¿Cuál es la posición que ocupa el que habla? Lo que se determina es la posición de dominación desde la que se habla.

Por último, la tercera categoría que hace alusión a “la formación de los conceptos” pretende determinar la “verdad” de los objetos en base a los siguientes aspectos: a) Las reglas de orden y jerarquía, este aspecto hace referencia a la forma en la que se jerarquizan los puntos de vista en torno a una teoría, por ejemplo en el caso de la locura, el discurso médico prevalece sobre el jurídico; b) la aceptación o rechazo de los conceptos, este inciso se relaciona con la preferencia del tratamiento que se le da al alienado, puede ser teórico o experimenta y finalmente, el inciso c) los procedimientos de intervención se relaciona directamente con la manera de proceder en relación con el enfermo, se le puede tratar mediante la disciplina, la labor de convencimiento o simplemente, mediante la anulación.

A través de estas categorías se muestra la forma en la que una serie de prácticas e instituciones construyen un objeto. Estos aspectos de la noción de la arqueología en Foucault permiten emprender una segunda crítica que se basa en el papel del sujeto como consciencia que construye y piensa los discursos de saber presentes en las ciencias humanas.

La Arqueología como crítica al sujeto en cuando consciencia pensante

El apartado anterior finalizó con la definición de las “formas discursivas”, estas formas sirven como una síntesis de los presupuestos sobre los que descansa la primera etapa de la arqueología, la crítica al objeto, sin embargo, también resultan útiles para la comprensión del segundo aspecto de esta crítica, aquella que descansa en el otro elemento constitutivo de las ciencias humanas y el saber, el sujeto.

A través de los componentes de las “formas discursivas” y su efecto en la reflexión sobre la emergencia y constitución de los objetos de las ciencias, se abre la posibilidad para plantear las siguientes cuestiones: ¿Cuál es el papel que juega el sujeto en esta construcción de los objetos? Y ¿Cuál es la relación que las “formas discursivas” guardan con el sujeto como consciencia pensante? Para dar respuesta a la primera pregunta se pueden partir de ciertos elementos desarrollados en el capítulo previo y el apartado anterior, al abordar la noción de los juegos de verdad se mostró que para Foucault la realidad se presenta como una relación de construcción simultánea entre el sujeto y el objeto, no pudiéndose afirmar la presencia anterior de ninguno de estos elementos hasta el momento de su encuentro, ni el objeto es anterior a la constitución del sujeto, ni el sujeto es un sustrato previo a la conformación del objeto, con este posicionamiento sobre la realidad Foucault niega la prevalencia de cualquier resquicio esencial en la historia, ya sea de parte de uno u otro elemento.

El autor de *La verdad y las formas jurídicas* hace uso de la arqueología para mostrar mediante la consideración histórica de un objeto la forma en que éste se construye y se transforma en un problema para el pensamiento. La arqueología sirve, pues, para negar el carácter esencialista y unitario de la realidad, ya que muestra que ningún objeto se mantiene inalterable a través del tiempo, así mismo, es capaz de exhibir la misma carencia de fundamento esencialista del lado del sujeto, por ejemplo, al tratar el tema de la locura en la

época clásica Foucault no sólo mostró como el objeto locura se transformaba históricamente desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, sino también como el ser humano en cuanto sujeto de ciertas prácticas y relaciones, en su vínculo con la locura, sufría la misma metamorfosis. Lo que se percibe en la historia de locura es una historia de la razón, de la manera en la que los seres humanos se han dado forma a sí mismos a través de distintos conceptos y categorías.

El sujeto moderno no es el mismo sujeto que en el medioevo, ni en la antigüedad. Las prácticas y discursos que generan la emergencia de los objetos generan además la emergencia de distintos sujetos en las diversas etapas de la historia de la humanidad. En el tránsito de la edad media a la modernidad se vio como la locura pasaba por una serie de transformaciones que no tenían nada que ver con el estatus de la locura misma, su travesía se descubría más bien, como la travesía de las formas de producción, de sanidad y de relaciones de poder que tejían simultáneamente nuevos conceptos y definiciones en torno a ésta. Para Foucault este movimiento generador de conceptos es el mismo que genera a los sujetos, pero a diferencia de la “facilidad” con la que puede ser percibido en los objetos, en el caso de los sujetos resulta más complicado porque para la conciencia en general pensar la falta de unidad entre los distintos momentos históricos de la humanidad resulta una tarea sumamente problemática. Significa además un esfuerzo de descentramiento inconmensurable que implica comprender a su otro histórico en los marcos de su propia racionalidad, y no desde el anacronismo propio de la razón moderna.

Entender que el sujeto no es y no ha sido el mismo, también es una franca afrenta a todas esas filosofías de la representación que consideran la posición del sujeto inamovible y estable, así como fundador de las prácticas de conocimiento, pues para éstas es él, es decir, el sujeto investido como conciencia subjetiva el que impone sus leyes que sirven para conocer la realidad, también es él, el que delimita los marcos de su propia experiencia de conocimiento, y finalmente, el único capaz de determinar al interior de sus prácticas reflexivas la distinción entre lo verdadero y lo falso. La modernidad caracterizada justo por este posicionamiento del sujeto como centro de todas las prácticas y experiencias se convierte nuevamente en el blanco de las críticas arqueológicas, pero esta vez desde el flanco del sujeto. Restarle todo carácter fundacional al sujeto implica verlo determinado por las mismas “formas discursivas” que determinan a los objetos, la soberanía del sujeto fundacional se pierde, pues, en un trama conceptual donde su voluntad juega un papel

mucho más limitado del que es capaz de percibir.

El sujeto afirmado en la modernidad queda entonces reducido a un sujeto determinado, a un sujeto constituido y formado por distintas “formas discursivas” de las cuales es un elemento vital pero no fundacional, él no crea, transforma y controla la realidad, sino a la inversa, la realidad (entendida como una relación entre sujeto, objeto y formas discursivas) crea sujetos específicos en ciertas épocas. Si se hace una historia del sujeto en el sentido en el que Foucault desea, se haría más bien una historia de las prácticas del sujeto, pues sin éstas, simplemente el sujeto no es. Al analizar las diferencias entre un hombre en la modernidad y un hombre en el medioevo lo que saltaría a la vista sería la diversidad de prácticas que conforman la vida cotidiana de cada uno, esto es, su relación con la ley, con dios, con la locura, con la medicina, con el derecho y con la higiene, y desde luego, consigo mismo. Para Foucault anular estas diferencias en busca de un símil que pudiera dar cuenta de un mismo sustrato entre un hombre medieval y un hombre moderno, es justo anular su esencia, esencia entendida como fundamento, es decir, como aquello que hace ser a algo de determinada manera y no de otra. No es que para el autor de *Las palabras y las cosas* la historia, el sujeto y los conceptos carezcan de un fundamento, pero el fundamento no es autoreferencial, no es el objeto en sí, ni el sujeto en sí, sino aquello que los sujetos como entidades colectivas hacen de su mundo y de sí en distintos momentos. En un texto titulado *Nietzsche la genealogía y la historia*, perteneciente al periodo genealógico Foucault llega a aseverar que incluso los instintos más básicos o “naturales” no pueden servir como punto de enlace entre los distintos sujetos de la historia, ya que todo hasta aquello que se le presenta a la conciencia como lo más inmediato y natural,- tal como la relación que establece con su propio cuerpo en el caso de la sanidad o la higiene-, es siempre una actitud mediada. Por eso la arqueología diferencia de la ‘historia tradicional de las ideas’ prioriza los quiebres y las rupturas en vez de la continuidad y la unidad. Porque es sólo a través de estas diferencias como puede establecerse la verdadera naturaleza del hombre en la historia.

Foucault en esta primera etapa de su desarrollo filosófico utiliza el término “formas discursivas” para dar nombre a lo que después asumirá como pensamiento. La razón de este cambio en la terminología se basa en las grandes dificultades y confusiones que le ocasionó el empleo de la palabra ‘discurso’ para referirse a la forma en que esta unidad entre el sujeto y el objeto se da. Es debido a este implemento de ‘discurso’ al hablar de la manipulación de

los objetos y la conformación de los sujetos como se le dio el apelativo de estructuralista, porque pareciera sugerir al quitarle todo autofundamento al sujeto y al objeto, que es en los discursos y el lenguaje donde está la verdadera estructura inamovible de la realidad. No obstante, nada podría encontrarse más alejado del propósito del autor francés. Foucault no está pensando en el lenguaje como la estructura imperecedera sobre la que puedan sostenerse tanto los objetos como los sujetos, lo que entiende por “formas discursivas” es la manera en la que los sujetos, entendidos como una entidad colectiva, dan forma al mundo, a los objetos, a la realidad y a sí mismos. Pero tampoco estas formas son inmóviles, por el contrario, tienen la misma constitución plástica y móvil, que los sujetos y los objetos, también estas “formas” se transforman incesantemente.

“En el análisis que se propone aquí, las reglas de la formación de los conceptos tiene lugar no en la mentalidad o la conciencia de los individuos, sino en el discurso mismo; ellas se imponen por consiguiente, según una especie de anonimato uniforme a todos los individuos que se disponen a hablar en ese campo discursivo”⁸²

Foucault no pretende desconocer el papel del sujeto en la conformación de la realidad, que es siempre una realidad pensada y atravesada por él, pero sí enfatizar que el sujeto que tiene en mente no es el mismo sujeto de las prácticas de conocimiento de la filosofía kantiana, ni el individuo autofundamentado de la doctrina liberal. El autor de *La arqueología del saber* piensa más bien en el sujeto como sujeto colectivo, como sujeto social. Desde luego, si se sigue la postura epistemológica de la historia propuesta por Canguilhem y Bachelard se comprende que a la conciencia moderna la historia se le presente como una historia de los hallazgos e innovaciones subjetivas, pues siempre es la subjetividad individual la que aparece como precursora de tal o cual descubrimiento, afirmación, o pensamiento. Pero la arqueología tiene claro que la presencia de tal figura de la subjetividad sólo es posible porque hay una trama de inteligibilidad detrás de ella que le permite hacer tales aportes.

Emprender la historia de un concepto cualquiera quiere decir comprender la serie de relaciones que articular su emergencia y que van más allá de la pura presencia del concepto, o de la personalidad subjetiva que pudo enunciarlo. En el caso de las grandes personalidades

⁸² Foucault, M., *La arqueología del saber*, p.102.

dentro de la historia de la ciencia, la filosofía y el arte, Foucault no desea negar su atributo de genialidad, inteligencia o creatividad, pero sí develar que cada una de estas figuras corresponde a la exigencia histórica de su tiempo, las cuales son capaces de hacer las afirmaciones que hacen justo porque la red de relaciones sobre las que se sostienen lo permite.

Este posicionamiento foucaultiano sirve para responder a la segunda pregunta planteada como guía en este apartado ¿Cuál es la relación que las “formas discursivas” guardan con el sujeto pensante? Como se ha mostrado en el desarrollo del apartado en curso, las formas discursivas determinan el campo de acción sobre el cual el sujeto se mueve, piensa, enuncia y discrimina los criterios de verdad y falsedad de la realidad y de sí mismo. En este sentido, cuando los hombres son capaces de hacer osados descubrimientos sobre la naturaleza de la locura, el alma o los problemas fundamentales de las ciencias humanas responden a una necesidad de “las formas discursivas” imperantes en su contexto por volverse efectivas en la realidad. Son estas formas las que determinan los discursos de saber que configuran los temas de la higiene, salud y verdad, también son ellas las responsables del tratamiento médico de la locura y la posición marginal del loco en la sociedad moderna.

Con base a lo anterior es plausible concluir respecto a la figura del sujeto dentro de la arqueología, que Foucault desea realizar un descentramiento de su posición en la modernidad. La crítica arqueológica tiene la finalidad de mostrar la falta del sustrato esencial tanto del objeto como el sujeto que componen las prácticas de las ciencias humanas. Al intentar dar respuesta a la pregunta sobre ¿Qué es el saber? Foucault comprende que el saber es una composición de formas discursivas que se determinan históricamente, las cuales son capaces de hacer surgir nuevos objetos y conceptos pero también de crear un determinado sujeto que se interroga y posiciona frente a ellos. Los discursos de saber establecen criterios de verdad que no se quedan sólo en el campo de las esferas de las ciencias humanas o naturales, sino que se traspasan a los aspectos más íntimos e ínfimos de la vida cotidiana. Foucault vislumbra gracias a la noción de “formas discursivas” que la realidad está lejos de ser la mera representación que el sujeto posee de ella, o de la llana objetividad que los sujetos pueden atrapar, la realidad al igual que sus elementos se construye, deconstruye y transforma constantemente.

La pertinencia de las conclusiones a las que llega Foucault se ven reflejadas en la crítica al estatuto de “cientificidad” con el que se envisten las ciencias humanas, porque logra mostrar que la pretendida objetividad sobre la que ellas se vanaglorian es tan bien una construcción histórica. Y en ese sentido las ciencias humanas responden a exigencias que van más allá de la mera búsqueda del conocimiento, exigencias vinculadas con estructuras políticas, económicas y jurídicas que las separan ampliamente de una concepción purista de la verdad y el saber. Las voluntades subjetivas se movilizan por un impulso que no viene propiamente de ellas, o por lo menos, no restrictivamente de ellas. Los impulsos, los deseos y las ansias de conocimiento engloban más que la disposición subjetiva, pues siempre se atienen a los marcos de determinación que provienen de estas formas discursivas.

Foucault descubre en esta primera intención por definir la naturaleza del saber que paralelamente a los discursos que se forman en torno a él, es posible encontrar también discursos de poder sobre los que se sostienen. La relación entre el saber y el poder es de fundamentación recíproca, pues es el poder el que hace surgir en torno a los objetos distintos tipos de saber, pero es el saber el que legitima la posición de cierto tipo de poder en relación con los sujetos, ambos tipos de discursos mantienen entonces una recíprocamente determinante. Este descubrimiento en la arqueología conduce a Foucault a desarrollar la noción de genealogía vital para la segunda etapa de su pensamiento filosófico, en donde continúa con el desarrollo de los presupuestos y conclusiones a los que llegó en la arqueología.

El orden del discurso es el primer texto de Foucault en el cual se emplea el término genealogía, aunque este término aparece aún ligado al concepto de discurso, esta nueva relación de conceptos muestra el paso de un campo de estudio a otro (saber, poder), pero no así un cambio en el posicionamiento histórico que Foucault implementa. Para el autor francés la arqueología y la genealogía son disciplinas complementarias cuya diferencia se presenta en el punto del que parten pero no en la forma en la que abordan estos puntos

“Así, deben de alternarse, apoyarse las unas a las otras, y complementarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso. (...) La parte genealógica por el contrario se refiere a las series de formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podía afirmar o negar proposiciones verdaderas

o falsas.”⁸³

El nuevo camino que traza Foucault en el análisis histórico de los conceptos se desplaza de la pregunta sobre el saber al del poder. Esta transformación en el punto de partida sobre el que centra la filosofía foucaultiana mostrará ahora un nuevo tipo de sujeto. Un sujeto atravesado no sólo por discursos de saber sino también por discursos de poder, los cuales ya no se restringen a delimitar únicamente la diferencia entre lo verdadero y lo falso, pues son capaces además de construir efectivamente, a través de la disciplina y la normalización, esta diferencia.

II.II El sujeto en la genealogía

En 1975 Michel Foucault publica su célebre libro *Vigilar y castigar*, este texto comienza con la descripción de un suplicio en 1757 para inmediatamente ser contrastado con el reglamento de “una casa de jóvenes delincuentes de París”. La intención del autor al contrastar las dos formas de castigo consiste en mostrar dos sistemas penales completamente determinados y distintos entre sí. Con una diferencia menor a un siglo, la naturaleza de la pena, el castigo y el estatus del delincuente sufren una serie de modificaciones entre las que destaca la desaparición de los suplicios. La importancia de esta transformación en el sistema penitenciario se basa en que es representativo no sólo de un cambio en la forma en que la sociedad concebía el estatus del criminal y la pena, sino en una modificación social mucho más profunda relacionada con la manera en que el poder se vincula con los hombres.

La pregunta rectora sobre la que se articula la etapa genealógica del proyecto filosófico foucaultiano es ¿qué es el poder?, en esta etapa Foucault se detiene en el análisis de las prisiones y los hospitales psiquiátricos pero a diferencia de la arqueología, su interés no se centra en explicar cómo se construyen los discursos de saber que se desprenden de la medicina o la psiquiatría, sino en precisar cómo estos discursos son determinados por distintas prácticas derivadas de formas específicas de poder. El poder crea discursos de saber sobre los que ha de adquirir gran parte de su fundamentación, pero no es el poder por sí mismo el que logra someter a los individuos, es el poder articulado en una inmensa red de

⁸³ Foucault, M., *El orden de los discursos*, pp. 43-44.;

saberes, tecnologías y prácticas el que logra crear y subyugar a cierto tipo de individuo específico. En gran medida la relación entre la fundamentación del saber y el poder en la filosofía foucaultiana se encuentra recíprocamente determinada, para este autor la investigación sobre qué es el poder y cómo se ejerce se vuelve obligatoria una vez que encuentra en la arqueología que los conceptos fundamentales sobre los que se articulan los saberes, están vinculados con efectos de poder.

“El tipo de discurso que, desde hace siglos, funciona en occidente como discurso de verdad, y que ahora ha pasado a la escala mundial, es un tipo de discurso ligado a una serie de fenómenos de poder y de relaciones de poder. La verdad tiene poder: posee efectos prácticos, efectos políticos. La exclusión del loco, por ejemplo, es uno de los innumerables efectos de poder del discurso racional. ¿Cómo operan tales efectos? ¿De qué manera devienen posibles? Esto es lo que trato de comprender.”⁸⁴

Este desplazamiento conceptual saber-poder que realiza Foucault le permitirá una comprensión más completa y exhaustiva de los elementos constitutivos del presente, pues, el saber por sí mismo no es capaz de crear conceptos y sujetos que puedan adecuarse a él, para esto requiere de un mecanismo que efectúe de manera concreta los conceptos y sujetos en la realidad. El filósofo francés considera que el poder es este mecanismo que hace efectivos los distintos discursos de saber y verdad. Aunque resulta necesario insistir que Foucault no se refiere al poder como a esa facultad única y unilateral que puede pasarse de un individuo o grupo a otro, sino el poder como relación.

Una de las características más importantes de la etapa genealógica de este autor versa precisamente en su posicionamiento sobre este concepto. El trabajo genealógico de Foucault, pretende pues, llevar a cabo un análisis más exhaustivo del poder y sus efectos que cualquier otro estudio precedente. Para este autor los trabajos previos respecto a este concepto han girado en su mayoría alrededor de la noción de represión, el problema que el filósofo francés encuentra en el implemento de esta noción para el análisis del poder consiste en que se le analiza únicamente desde su aspecto jurídico, identificando al poder con una ley que prohíbe, coacciona o limita la voluntad de los individuos. Foucault por su parte está convencido que esta facultad exclusivamente negativa del poder (negativa en cuanto es capaz de coaccionar y limitar) no permite una explicación eficaz del por qué se le obedece.

⁸⁴ Foucault, M., “Soy un artificiero”, *Entrevistas con Michel Foucault*, p. 99.

Si el poder fuera sólo represivo no podría sostenerse a sí mismo, tarde o temprano encontraría una forma efectiva de resistencia que le hiciera contrapeso. Según Foucault lo que hace que el poder se aferre y se mantenga es su capacidad para producir cosas, sujetos y discursos.

“Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice que no, que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo más como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.”⁸⁵

Es gracias a esta idea del poder como red productiva de discursos, objetos y sujetos determinados como Foucault puede considerar al poder como una relación y no como una facultad. El filósofo francés acuña el término ‘relaciones de poder’ para hacer hincapié en la forma que tiene el poder de actuar sobre el cuerpo social, entender la capacidad productiva de este concepto es comprenderlo desde la perspectiva de la acción, y por ende de la relación, pues sólo se es posible ejercer una acción sobre un otro distinto, si se está en relación con él. En este sentido, hablar de poder como relación implica que este concepto no puede existir más allá de ésta. El poder entonces, es una acción sobre las acciones de los otros, sea que se trate de acciones presentes o futuras.

Foucault pues, determina a través de las denominadas ‘relaciones de poder’ una trama conceptual sumamente compleja que engloba mucho más que la postura tradicional del poder, según la cual éste (el poder) se reduciría al análisis de las formas jurídicas de lo permitido y lo no-permitido. Por su parte, el filósofo francés considera que las relaciones de poder son mucho más extensas e inclusivas que el espacio jurídico y legal. Desde la perspectiva de este autor, el poder se ejerce a través de múltiples procedimientos de dominación no restringidos este espacio.

Las relaciones de poder forman parte de los ejercicios de dominación que los aparatos del estado ejercen sobre los individuos, pero también forman parte de los ejercicios de dominación del padre sobre los hijos, del profesor sobre sus pupilos y del médico sobre los enfermos. El poder no puede ser ubicado entonces en un solo ámbito de las relaciones humanas, sino que logra extenderse a una diversidad de campos heterogéneos, a partir de los

⁸⁵ Foucault, M., “Verdad y poder”, *Obras esenciales*, p.385.

cuales se entrelaza formando una especie de figura global. Dicha figura puede ser capitalizada por ciertos grupos o clases que la utiliza, modifica u adecua a sus necesidades, pero los cuáles no son capaces de crearla por sí.

La intención de Foucault al plantear el concepto de poder en términos de una relación y no una facultad consiste también en mostrar que el poder sobrepasa los límites de las instancias jurídico-legales, posicionándose en una diversidad de espacios elementales constitutivos de sujetos como la familia, la escuela y el trabajo, entre otros. El sujeto de la modernidad posee una relación con el poder muy diferente a la que el ser humano había establecido anteriormente, Foucault devela gracias a la genealogía como el poder se constituye en la modernidad a través de prácticas disciplinarias, totalizantes y normalizadoras. En esta etapa del pensamiento foucaultiano el filósofo se concentra en la delimitación del concepto de normalidad, así como de su antagónico, la anormalidad, pues es a través de los efectos que las relaciones de poder ejercen sobre los sujetos cómo es posible hablar de ellos en términos de normalidad. El concepto de normalización constituye uno de los elementos vitales para comprender la etapa genealogista de Michel Foucault, ya que sirve para demostrar la manera en que las relaciones de poder, a partir de una delicada red de instituciones disciplinarias, pueden sujetar a los individuos haciendo de ellos elementos partícipes y constitutivos de las normas. Antes de pasar a abordar cabalmente el tema de la normalización es importante detenerse en la definición de otro elemento primordial en esta etapa, la genealogía.

Genealogía

En *El orden del discurso* Foucault comienza a especificar en qué consiste la genealogía, así como a explicitar algunas de las razones por las que abandona la arqueología y se concentra en esta nueva forma de crítica histórica. Se puede comenzar mencionando, como ya se ha hecho previamente, que para Foucault estas dos formas de crítica no son opuestas, contrarias ni contradictorias, el filósofo considera más bien que ambas formas de estudio se complementan entre sí, en esta parte de su investigación todavía se encuentra utilizando algunas de las herramientas conceptuales que le han servido en la arqueología, como el concepto de discurso. Concepto que después sustituirá por 'pensamiento' pero que en este momento aún le sirve para articular su teoría filosófica y mostrar el tránsito de una

forma de estudio crítico a otra.

“Así deben alternarse, apoyarse las unas en las otras, y completarse las descripciones crítica y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso: intenta señalar, cercar, esos principios de libramiento, de exclusión, de rareza del discurso. Digamos, para jugar con las palabras, que practica una desenvoltura aplicada. La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por eso no un poder que se opondría el de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósitos de los cuales se podrían afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positividades esos dominios de objetos y digamos, para jugar una segunda vez con las palabras, que, si el estilo crítico es el de la desenvoltura estudiosa, el [57] humor genealógico será el de un positivismo alegre.”⁸⁶

El orden del discurso, pues, es el primer texto en el que Foucault introduce el concepto de poder, y por lo tanto el primer texto genealógico, sin embargo, la definición de poder que presenta en él dificulta la integración de este texto en su etapa genealógica. En *El orden del discurso* la noción de poder de la que se parte es una noción propiamente negativa, el poder aparece investido por una imagen de censura, coacción, impedimento y prohibición, posteriormente Foucault se desembarazará de esta noción de poder y propondrá un aspecto positivo de este concepto, el cual constituye el verdadero aporte del análisis foucaultiano. La función de la imagen negativa del poder se restringe a la denuncia de los momentos límites y extremos de este concepto, aquello que el poder no permite ser, mientras que la imagen positiva permite observar las relaciones de poder creadoras, aquellas por las cuales los individuos *son los que son*, en este último aspecto del poder es en donde se impone el dominio de lo normal y la normalización⁸⁷. *El orden del discurso*, por los atributos mencionados, si bien no puede ser considerado como parte de la genealogía si puede verse como un texto de tránsito entre la arqueología y ésta, el cual permite bosquejar algunos elementos que Foucault desarrollará con mayor amplitud en textos consiguientes.

En *Nietzsche la genealogía y la historia* por otra parte, resulta más sencillo trabajar los conceptos de poder y genealogía característicos de la segunda etapa del pensamiento foucaultiano. En este texto el autor analiza el término genealogía proveniente de Nietzsche, a la vez que, define con base a este análisis su propia noción del concepto. El objetivo

⁸⁶ Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 44.

⁸⁷ Este aspecto positivo del poder ya se había mencionado al inicio de este apartado, pero la idea se aborda de manera íntegra en el sub-apartado *la normalización*.

general del texto se basa en determinar pues, en qué consiste la genealogía, sin embargo, convendría insistir que tal como sucede en la arqueología, Foucault no sólo se concentra en establecer cierta la distinción entre la genealogía y la historia, sino que pretende con ésta la formulación efectiva de un nuevo tipo de historia. Una historia que pueda distinguirse de la ‘Historia’ escrita con mayúsculas, de la que narra los grandes acontecimientos pasados, los que sobresalen y “marcan” el destino de una era, de la historia de los nombres ilustres que reflejan las grandes personalidades creadoras de destinos, de la historia pues, de las grandes cumbres. Foucault por su parte se remite, siguiendo en gran medida la postura asumida durante la arqueología, a la historia de las “insignificancias”, de las minucias y banalidades. “No oiréis nunca decir a un historiador lo que dijo alguien, cuyo nombre poco importa, en una revista increíble, *Raison présente*, refiriéndose a Buffón y a Ricardo: Foucault no se ocupa más que de los mediocres.”⁸⁸

Se puede decir también que en la genealogía al igual que en la arqueología, Foucault sigue empeñado en plantear una historia que pueda desprender las cronologías y sucesiones históricas de toda idea de progreso. En este aspecto se ve surgir nuevamente el trabajo y las posturas heredadas de la historia de las ciencias escrita por Bachelard y Canguilhem. “Adopto esta precaución metodológica, este escepticismo radical, pero sin agresividad que tiene por principio no considerar el punto en que nos encontramos como el resultado de un progreso que tendría que reconstruirse en la historia.”⁸⁹ Eliminar la idea del presente como un resultado evolutivo de la “Razón” histórica equivaldría a suprimir en cierta medida el posicionamiento a-crítico del tipo de historia del que Foucault desea distinguirse. Tal como lo menciona la frase anterior de la cita, adoptar el escepticismo radical respecto a lo que se es ahora, en relación a sí mismo, impide la suposición de que el presente es mejor o más valioso que otros momentos históricos, y con eso la soberbia de la razón moderna que desea criticar. Sin embargo, la adopción de este escepticismo no excluye la reconstrucción de los procesos causales, sino que dicha reconstrucción se pueda llevar a cabo sin la carga de positividad y valoración.

La genealogía pues, le permite al filósofo francés proseguir con el establecimiento de una nueva formulación histórica que ya había comenzado a construir desde sus primeros

⁸⁸ Foucault, M., “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método,” *Obras esenciales*, p. 597.

⁸⁹ *Ibid.*, p.607.

trabajos. Los elementos de la genealogía hasta ahora mencionados se pueden percibir desde la *Arqueología del saber* y textos previos a ella, sobre todo en relación a la noción de progreso histórico. Aunque resulta importante destacar para el curso del presente trabajo de investigación, que Foucault no niega categóricamente con su crítica histórica la idea de progreso en la humanidad. Este autor, -se ha insistido en ello en el subcapítulo anterior- conviene en negar la idea de progreso histórico como una herramienta metodológica que le haga posible ofrecer una crítica al presente, una crítica sin la cual la labor filosófica carecería completamente de sentido, pero no por eso negar los avances políticos, científicos, económicos o tecnológicos que la humanidad ha logrado. “Yo no digo que la humanidad no progrese, lo que digo es que es un mal método plantearse como fue posible este progreso. El problema es más bien ¿cómo sucedió esto? Lo que acontece ahora no es necesariamente mejor, ni más elaborado, o más lúcido, de lo que pasó otras veces.”⁹⁰

Con base a lo anterior es plausible establecer que la nueva formulación histórica que Foucault realiza en esta segunda etapa retoma varios elementos presentes ya desde la arqueología, pero ahora subordinados al concepto de poder que introduce desde *El orden del discurso*, aunque no por eso menos ligado de la noción de saber. Pues si bien es cierto que Foucault centra gran parte del análisis genealógico en el concepto de poder, no por eso abandona la noción de saber, sino que logra explicar a través del vínculo entre ambos conceptos cómo se logran articular en redes los distintos discursos de saber que sostienen y fundamentan los efectos de poder, es decir, que en este periodo complementará a partir de un análisis de un nuevo concepto el resultado de su investigación previa. Para Foucault pues, estudiar el poder a través de la genealogía significa explicar los mecanismos de poder en relación con determinados tipos de saber. “No basta con decir que el poder tienen necesidad de éste o aquel descubrimiento, de ésta o aquella forma de saber, sino que ejercer el poder crea objetos de saber, los hace surgir, acumula informaciones, las utiliza. No puede comprenderse nada del saber económico si no se sabe cómo se ejercía, en su cotidianeidad, el poder, y el poder económico.”⁹¹

Desde la óptica de Foucault lo novedoso de su análisis histórico sobre el poder consiste precisamente en centrarse en el estudio de estos mecanismos. La historia

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibid., 608.

tradicional pese haber trabajado ampliamente sobre el concepto de poder nunca puso suficiente énfasis en los mecanismos mediante los cuales opera, un primer tipo de historia se centraba en estudiar a las personas que detentaban el poder, como una suerte de historia anecdótica, posteriormente, a esta historia se antepuso la historia de los procesos, de infraestructuras económicas, y finalmente, a ésta se opuso la historia de las instituciones la cual considera la superestructura en relación con la economía, pero nunca una historia del poder enfocada en sus mecanismos, efectos y relaciones.

Otro aspecto importante a destacar en el análisis de la transición de la arqueología a la genealogía se basa en la influencia de Nietzsche en esta etapa del pensamiento foucaultiano. El autor de *Vigilar y Castigar* no niega la importancia filosófica y simbólica que el autor de *La Gaya Ciencia* posee en este periodo de su pensamiento. Foucault resalta la labor filosófica de Nietzsche al ser el primer filósofo en destacar el problema de la relación de poder, fue el primero además indica el autor francés, en pesar el poder como un problema filosófico sin encerrarse al interior de una teoría política para hacerlo. La predominancia que Foucault desea darle a Nietzsche en la genealogía nos remite al texto mencionado con anterioridad en este apartado, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, del cual el filósofo francés no sólo retoma el nombre del método histórico que formula, sino del cual también se apropia ciertos elementos bosquejados en la filosofía nietzscheana fundamentales para la formulación de su propio concepto.

En este texto nuevamente Foucault busca establecer un claro antagonismo entre su método histórico y la historia tradicional de las ideas. Siendo uno de los primeros aspectos que conviene resaltar en esta tensión entre los distintos tipos de historia es la falta de interés de la genealogía en la determinación del origen como fundamento de su análisis.

“La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del <<origen>>.”⁹²

En la frase anterior lo que se destaca es el desinterés de la genealogía por los despliegues metahistóricos y las significaciones teleológicas, Foucault considera que la búsqueda del origen por la historia tradicional contiene la carga de estos elementos, la

⁹² Foucault, M., “Nietzsche, la genealogía y la historia”, *La microfísica del poder*, p. 8.

intención del genealogista al distanciarse del origen es también una intención por separarse de una postura metahistórica que presuponga la unidad de los conceptos y “lo dado” en la historia humana. Para la genealogía lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas es lo discontinuo y la discordia, para la historia es la unidad, la esencia y la verdad. Este posicionamiento que Foucault encuentra en la historia respecto a la noción del origen lo provee, en relación a la verdad, del elemento crítico en el que se ha venido insistiendo en el apartado y capítulo anterior, pues para el autor presuponer la verdad como origen es justo asumir la existencia de una verdad esencialista antes del desenvolvimiento histórico. “Nueva crueldad de la historia que obliga a intervenir la relación y a abandonar la búsqueda <<adolescente>>: detrás de la verdad, siempre reciente, avara y acomodada, está la proliferación milenaria de los errores.”⁹³

Considerar que la historia de las cosas y los conceptos posee un origen que conduce ineludiblemente a la idea de la esencia y la verdad permite la imagen de una historia de la verdad que se distancia de sí después de su momento originario y que no se reconoce hasta el final, una historia de la separación de los discursos de saber de la verdad originaria, una historia del error que concluye hasta el momento en que la verdad puede restituirse con su punto originario. Estos aspectos de la historia son los que Foucault critica desde la arqueología y los cuales reafirma en la genealogía.

En el transcurso de *Nietzsche, la genealogía y la historia* Foucault encuentra términos que le parecen más cercanos al objetivo histórico de la genealogía, tales como procedencia y emergencia. La procedencia posee a diferencia de origen un sentido que le permite encontrar una heterogeneidad de elementos participantes en la formación de un concepto. A partir del término procedencia Foucault comienza a delimitar el interés de la genealogía por localizar en la formación de las cosas y los conceptos la fragmentación, la disociación y la desintegración. La procedencia muestra que no es la unidad la que prevalece en la conformación de los conceptos, sino la heterogeneidad, además la procedencia agrega otro aspecto crucial en la construcción de la genealogía, la relación de la historia con el cuerpo.

“El cuerpo: superficie de inscripción de sucesos (mientras qué (sic) el lenguaje los marca y las ideas

⁹³ Ibid., p. 11.

lo disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen del perpetuo derrumbamiento. La genealogía como el análisis de la procedencia encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar al cuerpo, impregnado en la historia, y a la historia como destructor del cuerpo.”⁹⁴

Aunque *Nietzsche, la genealogía y la historia* fue escrito 4 años antes de *Vigilar y castigar* en sus líneas se puede percibir el lugar que el cuerpo ha de ocupar en las investigaciones genealógicas, en este periodo Foucault pondrá ahínco en la formación de los sujeto a partir de formas disciplinarias y tecnologías institucionales, siendo el cuerpo el lugar en donde dichos elementos cobrarán más fuerza, así como el lugar en donde es posible encontrar los efectos de los ejercicios de poder de manera más diáfana. En este texto de 1971 si bien no se puede percibir del todo la importancia que Foucault dará al cuerpo, en el punto de la procedencia comienza a modelarse su papel en la genealogía. Cuando Foucault menciona que el cuerpo es la superficie de inscripción de sucesos, plantea un aspecto presente implícitamente en la arqueología pero explícito en su genealogía, el hecho de considerar al cuerpo humano como el reflejo de una racionalidad dada, siempre sujeta a múltiples transformaciones.

Volviendo al texto de 1971, paralelamente al concepto de procedencia Foucault identifica a la ‘emergencia’ como otro elemento clarificador de la genealogía. En este caso plantea dicho elemento como el producto de cierto estado de fuerzas, su análisis debe de poder mostrar la lucha que prevalece entre los distintos componentes de un concepto u objeto en la historia, o bien, que revitalizan su permanencia “La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el momento de golpe en que saltan tras de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor y la juventud que le es propia.”⁹⁵ Para Foucault la procedencia y la emergencia son dos aspectos vitales en la composición de la genealogía. La procedencia muestra la cualidad de un instinto, su grado o debilidad, así como la marca que deja en el cuerpo, mientras que la emergencia designa el lugar de enfrentamiento y de lucha por constituir un objeto. A partir de los conceptos anteriores es posible comenzar a formar una idea de los principales atributos que Foucault coloca en su genealogía.

⁹⁴ Ibid., p. 15.

⁹⁵ Ibid., p. 16.

Al igual que en la arqueología el filósofo enfatiza el carácter de su crítica histórica vinculándola a la discontinuidad, la ruptura, la lucha de elementos, el conflicto y la falta de un punto de origen unitario. Como es posible percibir, el autor nuevamente desea desvincular su noción de análisis histórico de cierta forma específica de hacer historia, por lo que insiste en ciertos aspectos de la genealogía que le ayudan en esta labor. El primero de ellos, es la tendencia de la historia por introducir constantemente conceptos suprahistoricos como el de verdad eterna, identidad consigo mismo y reconocimiento de sí, a partir de estos conceptos la historia se procura puntos de apoyo que se encuentran fuera de la temporalidad, pues presuponer la existencia de cualquier sustrato eterno es negarle a los conceptos la capacidad de ser transformados objetivamente por las experiencias humanas a través de la historia. Por el contrario, la genealogía apela a la inconstancia y a la falta de esencialidad en cualquiera de los conceptos que se desee analizar, los instintos, las emociones, la verdad y el cuerpo mismo no son elementos fijos que pudieran servir como punto de enlace entre la diversidad de la temporalidad histórica, no existe pues para Foucault nada que no se encuentre atravesado y aprisionado por cierto tipo de regímenes de experiencias dadas. “Todo aquello a lo que uno se apegaba para volverse a la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite retrasarla como un paciente movimiento continuo –todo esto se trata de destrozarlo sistemáticamente-. Hay que hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos.”⁹⁶

El segundo aspecto de la diferencia entre la genealogía⁹⁷ y la historia ‘racional o teleológica’ de la que Foucault desea distinguirla, es que esta última disuelve los sucesos singulares en aras de la continuidad lineal, el movimiento teleológico o el encadenamiento natural. Este segundo aspecto de la genealogía ya se había sostenido por Foucault en parte de la arqueología, al remontarse a la epistemología francesa de Bachelard y Canguilhem. Para estos autores el problema de la historia ‘tradicional’ de los conceptos consiste en la negación de las particularidades históricas, o más bien en el sometimiento de dichas particulares a la estructura de una historia escrita con mayúsculas que pudiese dar cuenta de una progresión racional y lineal de estos conceptos.

Pero en la genealogía a diferencia de la arqueología Foucault introduce el elemento

⁹⁶ Ibid., p. 19-20

⁹⁷ La cual Foucault también llama en el texto *Nietzsche, la genealogía y la historia*, historia efectiva.

del azar como un punto determinante en el análisis crítico de la historia que desea destacar, aunque no se trata del azar como suerte sino como una lucha de fuerzas. Al relacionar conceptos como procedencia y emergencia con el azar, comprendida como esta lucha, Foucault pretende destacar el aspecto disperso, accidental y conflictivo en la formación de los conceptos a través de la historia. Esta concepción particular del azar, el autor francés la retoma de manera íntegra de la filosofía nietzscheana, la cual le permite consolidar la noción de historia que comienza a construir desde la arqueología.

Finalmente el último aspecto que sirve para distinguir a la genealogía de la historia tradicional consiste en que ésta no teme ser un saber en perspectiva. La historia según nos dice Foucault busca constantemente negar la pérdida de objetividad, el historiador no discrimina los datos, no los jerarquiza, pues pretender abarcar la totalidad de los hechos y los conceptos, mientras que el genealogista se sabe en perspectiva, no temiendo negar su propio posicionamiento frente a la historia, y precisamente por eso, posee la capacidad para encontrar elementos que el historiador tradicional no, la historia se pretende totalizante y objetiva, mientras que la genealogía es capaz de comprender lo concreto de las particularidades históricas que dan cuenta de los hechos.

Como ya se ha mencionado, estas características de la genealogía sirven para distinguirla de cierto tipo de historia, pero además ayudan a comprenderla en una dimensión más completa. En primer lugar, en relación a un nuevo objeto de investigación, el poder, y en segundo, por su posicionamiento como una nueva construcción de análisis histórico⁹⁸. A lo largo de este apartado se ha intentado mostrar como la genealogía constituye al igual que la arqueología un esfuerzo de Foucault por construir una nueva noción de historia, una noción que pueda distinguirse y separarse de las concepciones propias de la historia de las ideas o la historia de la conciencia.

En este punto se puede observar como el interés epistemológico en la formación de conceptos y discursos mostrada por Foucault en la arqueología se mantiene presente en la

⁹⁸ En el libro *La historia en migajas* de François Dosse, este autor define el posicionamiento foucaultiano respecto a la historia, como este distanciamiento epistemológico que la tercera generación de la escuela de los *Annales* realiza en relación a las generaciones precedentes, en donde era posible apreciar el posicionamiento de historiadores como Marc Bloch, Lucien Febvre y Fernand Braudel, los cuales poseen una construcción de la historia que prioriza las grandes síntesis y los saberes totalizantes. “La historia no será ya la descripción de una evolución, noción prestada a la biología, ni la localización de progreso, noción ético-moral, sino el análisis de las transformaciones múltiples de la obra, localización de discontinuidades como si se tratara de destellos. La inversión de la continuidad histórica es el corolario necesario del descentramiento del sujeto.” Dosse François, *La historia en migajas*, p. 174.

genealogía, aunque ahora subordinados a la noción de poder. Foucault comprende que los discursos de saber se forman transversalmente a ciertos mecanismos de poder. El concepto de poder analizado en esta etapa muestra que el poder se ejerce siempre en una relación, la cual es posible develar a través del estudio de sus mecanismos y efectos. El poder además no sólo limita, restringe o coacciona, sino que produce subjetividades, objetos de investigación, instituciones y discursos de saber que construyen el mundo objeto. A continuación se ahondará en esta capacidad positiva de este concepto a partir de la normalización.

Normalización

En el transcurso de este apartado se ha insistido en el desplazamiento temático que Foucault realiza del concepto del saber al de poder, también se han mencionado, al analizar la idea de genealogía, algunos de los atributos que Foucault encuentra en el concepto de poder los cuales constituyen gran parte de la originalidad de su análisis. Uno de los aspectos más importantes hasta ahora abordados consiste en la capacidad constructiva y formativa del poder, a diferencia de los análisis y estudios previos que se han realizado en torno a este concepto, Foucault no se centra en el elemento de la “represión” o la limitación para poder comprenderlo y definirlo, sino más bien descubre que la efectividad del poder se sostiene gracias a que es capaz de crear mediante su acción al sujeto con el que se relaciona. Para poder analizar este aspecto constructivo del poder, se debe de partir por explicar en qué consiste el papel de la norma en relación con el sujeto, ya que es a través del efecto de éstas (las normas) cómo es posible definir de manera más acertada los mecanismos formativos del poder, tomando en cuenta no sólo su aspecto limitante sino su aspecto constructor.

Una de las mayores preocupaciones, pues, que Foucault manifestó en el transcurso de su trabajo filosófico fue precisamente comprender cómo la acción de ciertas normas en la vida cotidiana determina el tipo de sociedad a la que los hombres pertenecen como sujetos. En este sentido la labor de la norma en la constitución de sujetos se convierte en uno de los elementos más destacados de la genealogía, ya que permite observar al poder, en tanto relación expresada a partir de las normas, como agente productor de subjetividades. Uno de los textos clave en el desarrollo de los conceptos de poder y normalización es sin lugar a dudas *Vigilar y Castigar*. Al inicio este texto se presenta como un intento por realizar la genealogía de la prisión, pero se convierte en un análisis mucho más amplio. Foucault en

realidad apuesta por la realización de una genealogía de la moral moderna a través de una historia política de los cuerpos, es decir, una genealogía que sea capaz de demostrar que el poder en tanto relación no sólo se limita al espacio político, jurídico o penal, sino que es capaz de insertarse, sobre todo a partir de la modernidad, en una serie de ámbitos en los que regularmente no injería.

Foucault toma como materia prima de su genealogía moral moderna el cuerpo humano, es a partir de las transformaciones que éste sufre como pueden observarse los cambios en las relaciones que el poder establece con los hombres. Esta idea ya había aparecido previamente en el análisis del concepto de genealogía, en el intento foucaultiano por definir su herramienta metodológica para abordar la historia.

Foucault comprende que hasta aquello que puede parecer a la 'historia de la conciencia' lo más natural o inmediato en realidad se encuentra conformado ya por el orden social en el que surge. Con esto no pretende negar la existencia de ciertas necesidades naturales que el ser humano en cuanto ser orgánico posee como comer, dormir o beber. Sin embargo, sí desea enfatizar que estas funciones corporales no se satisfacen siempre de la misma manera, siendo las distintas formas en las que cada sociedad decide darles satisfacción el producto material de cada una de ellas. La forma pues no es una trivialidad, por el contrario, es lo que muestra lo esencial de las distintas sociedades y por ende, de los seres humanos que las componen, trazar una historia del cuerpo, a través de los efectos del castigo y la pena como pretende realizar Foucault significa en gran medida trazar la historia de distintas subjetividades históricas que se dan forma constantemente a partir de las experiencias con sus propios cuerpos y consigo mismos.

En este sentido el autor francés retoma la misma línea que historiadores como Georges Vigarello trazan, al plantear al cuerpo no como un elemento natural cuyos instintos se sobre pongan a las formas sociales con las que se relaciona, sino como el corazón material de la civilización bajo el cual es posible identificar todos los signos y gestos que las normas colectivas producen.

“Une attention historique au corps restitue d’abord le Coeur de la civilisation matérielle, modes de faire et de sentir, investissements techniques, confrontations aux éléments : l’homme <<concret>> tel que l’évoquait Lucien Febvre, <<l’homme vivant, l’homme en chair et en os>> (...) Un monde variant avec la culture aussi, comme

Mauss, un des premiers, a su le montrer, soulignant combien nos gestes les plus <<naturales>> sont fabriqués par les normes collectives : manières de marcher, de jouer, d'enfanter, de dormir ou de manger.”⁹⁹

Esta cita de Vigarello perteneciente al prefacio de *Histoire du corps* puede resultar clarificadora del lugar que el cuerpo humano ocupa en la filosofía foucaultiana. Aunque ambos autores poseen posturas diferentes y ámbitos de análisis distintos, Vigarello se interesa por la representación artística de los cuerpos y Foucault por las formas que el cuerpo adquiere en relación con las normas disciplinarias y el poder, lo cierto es que ambos autores coinciden en negar el sustrato esencialista de la naturaleza corpórea. Este aspecto resulta sumamente importante si se quiere analizar la relación de la norma constructora de horizontes de racionalidad con el sujeto moderno.

El ser humano a partir del vínculo que establece con sus otros y consigo mismo crea distintos tipos de horizontes de racionalidad sobre los que edifica su mundo y su subjetividad. En ellos se abarca la totalidad de prácticas que componen su vida, entre las que se incluyen desde luego aquellas fundamentales o necesarias para su supervivencia como especie, pero también las que lo determinan como agente político, jurídico o legal. Las normas, pese a la concepción jurídica tradicional no se restringen al ámbito político o de derecho, éstas se encuentran en cada uno de los espacios donde el ser humano se realiza como tal, y es sólo a través de sus efectos, es decir, en el resultado de su relación directa con los sujetos como se construye la noción de normalidad en cada horizonte de racionalidad. Aunque la acuñación del concepto ‘normalidad’ es tardía, en todas las sociedades a través de la historia la normalidad como efecto de la norma sobre los seres humanos ha producido criterios que sirven para identificar conductas que se encuentren dentro de los límites de lo permitido, tengan o no un concepto general para denominarlo.

La norma, pues, se edifica como resultado de la relación que el poder mantiene y ha mantenido siempre con los seres humanos, siendo sólo a través del estudio de sus efectos cómo es posible crear una teoría o un análisis racional que dé cuenta efectivamente de esta relación. Para el autor de *Vigilar y Castigar* no existe un lugar más apropiado para observar

⁹⁹ “Una atención histórica al cuerpo restituye en primer lugar el corazón de la civilización material, modos de hacer y sentir, investigaciones técnicas, confrontaciones de elementos: el hombre <<concreto>> como lo evocó Lucien Febvre, <<el hombre vivo, el hombre de carne y hueso>> (...) Un mundo que varía con la cultura, como Mauss, uno de los primeros, que ha sabido demostrar, señalando cómo nuestros gestos más <<naturales>> son hechos por las normas colectivas: maneras de caminar, jugar, dar a luz, dormir o comer.” Vigarello, G., *Histoire du corps 1. De la renaissance aux lumières*, p.7.

los efectos que las normas producen en las subjetividades, que el cuerpo humano. Por esa razón, la genealogía entendida como esta herramienta conceptual que pretende realizar un análisis eficaz sobre la forma en la que se construye la racionalidad moderna, a través de desplazamientos históricos, se concentra en las formas en las que el cuerpo moderno se amolda y disciplina.

Como un ejemplo de lo anterior se puede retomar uno de los temas que Foucault desarrolló al inicio de *Historia de la sexualidad 3*, aunque este texto es más tardío a la etapa que en este momento se está analizando, permite observar en relación a la construcción de las subjetividades, como hasta los aspectos considerados más ‘naturales’ ya son producto del vínculo que se establece social e históricamente con las normas. En este texto Foucault comienza desarrollando el problema de cómo se relacionan los sujetos con sus propios sueños, para esto realiza una contrastación entre un manual de la Grecia antigua y la concepción moderna de los sueños.

A partir del *Manual de Artemidoro* Foucault explica cómo en la antigüedad los hombres poseían tal relación consigo mismos que eran capaces de contener y controlar sus deseos y pasiones más ocultas, a tal punto que éstas no aparecían reflejadas en sus sueños, este aspecto de la investigación de Foucault se desarrollará con mayor amplitud en el apartado y capítulo siguiente, de momento lo que interesa mostrar es que en la antigüedad y en la modernidad el hombre al interrogarse sobre sus sueños plantea preguntas distintas, porque cada época obedece a horizontes de racionalidad diferentes. Tanto el griego antiguo como el hombre occidental moderno poseen la misma necesidad natural de reposo, sin embargo, la relación que cada uno de ellos establece con esta necesidad y sus sueños es completamente diferente entre uno y otro, la racionalidad griega sobre la que se construye la imagen del sueño descansa en el vínculo que es posible establecer entre ésta, los designios divinos y el destino, el griego al interrogarse sobre sus sueños está convencido de poder encontrar en ellos ciertos elementos que le ayudan a interpretar mensajes divinos, los cuales pueden constituir su ruina o su salvación, mientras que para un hombre moderno los sueños son vehículos de sus deseos ocultos y manías reprimidas, lo que podrían ayudarlo a conocer aspectos de su personalidad que pasan desapercibidos para él mismo. Ocurriría de igual manera con el comer, el beber, el dar a luz y todas las demás necesidades vitales.

Esta transformación en la forma en la que el ser humano se posiciona frente a sus

necesidades fundamentales es representativa de las tesis que sostiene Foucault, para las cuáles el cuerpo representa el punto de enlace de las racionalidades históricas, el cuerpo es la materia prima sobre la que se dibujan y trazan los conceptos, las ideologías, y las construcciones de verdad que socialmente se realizan. Esta posición asumida por Foucault es fundamental para comprender el aspecto de la norma más importante de la postura foucaultiana sobre el poder, aquella bajo la cual la norma crea y construye cierto tipo de subjetividad específica según la relación que se establezca con el poder. La genealogía de la moral moderna que el autor de *La verdad y las formas jurídicas* realiza, lo conduce a analizar la historia de los cuerpos en su vínculo con el poder, porque encuentra que en la modernidad estos elementos configuran una nueva imagen del hombre y su cuerpo nunca antes vista ni imaginada.

“Una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad.”¹⁰⁰

Si se sigue el sentido de la frase anterior, entonces se puede decir que el proyecto filosófico que Foucault inicia en *Vigilar y castigar* pretende desnudar las relaciones de poder que se instauran en la modernidad, relaciones que se sostienen no sólo por instancias jurídicas ni punitivas, sino que se apoyan en construcciones científicas que justifican la nueva procedencia del poder y el castigo.

Este aspecto del poder permite establecer un vínculo con las distintas formas de saber que Foucault había analizado en la arqueología, pero también le hace posible distanciarse de aquellas posturas que sostienen que el cambio en las formas de castigo obedece a una suerte de progreso del humanismo pendiente del desarrollo de las ciencias humanas. Es importante destacar que si bien Foucault desea demarcarse de esta concepción humanista de la pena no por eso desconoce su validez, el análisis emprendido por este autor, tanto en la arqueología como en la genealogía, no descansa en una crítica destructiva que pretenda descartar las construcciones teóricas que se han elaborado respecto al poder, el derecho y el castigo, más bien desea complementar estas construcciones a partir de la demostración del otro aspecto de estos elementos que las concepciones jurídicas o políticas generalmente no contemplan.

¹⁰⁰ Foucault, M., *Vigilar y Castigar*, pp. 29-30.

Para eso Foucault en *Vigilar y Castigar* establece 4 reglas generales que le sirven como base en su análisis sobre el poder.

- 1) Considerar el castigo como una función social compleja, partiendo del análisis de los efectos positivos de este concepto y no sólo de su forma negativa.
- 2) Analizar los castigos como tácticas políticas y no únicamente como resultado de reglas de derecho.
- 3) Analizar la tecnología política desde un doble principio: la humanización de la pena y el conocimiento del hombre.
- 4) Considerar la incorporación del alma en la escena de la justicia penal como resultado de una transformación en la forma en la que el cuerpo es investido por las relaciones de poder.

A través de estas 4 reglas Foucault establece los principales puntos sobre los que descansa su investigación filosófica del poder. El primero de ellos obedece a un aspecto ya mencionado en este apartado, el cual corresponde a la comprensión de la función compleja del castigo. El castigo no sólo tiene el objetivo de limitar o coaccionar, en la modernidad a través de lo que Foucault llama el poder disciplinario, la naturaleza de la pena se transforma, ofreciendo una nueva perspectiva del castigo que lo convierte en un agente productor y corrector de sujetos.

El segundo punto se refiere a una nueva consideración del castigo, la cual se contempla como una estratagema del poder que busca formar determinados tipos de sujetos, y no sólo como el resultado de un avance o progreso en materia de las leyes y el derecho. La tercera regla indica la relación entre dos elementos fundamentales del sistema penitenciario en la modernidad, la humanización de la pena y el conocimiento del hombre, es importante destacar en esta regla un punto de enlace entre la genealogía y la arqueología, pues para este autor es sólo a partir del posicionamiento del hombre como un nuevo objeto para cierto tipo de ciencias, como pudo darse una suerte de humanización de la pena, con esto Foucault se refiere específicamente a la desaparición de los suplicios, el cual podría parecer en un primer momento un progreso de la sensibilidad humana hacia el dolor ajeno, o la superación de cierta barbarie por la razón, el autor considera más bien, que el teatro del suplicio perdió

efectividad en sus fines a medida que el poder sufría una serie de transformaciones, por lo que fue necesario implementar nuevas modalidades de castigo que respondieran a las nuevas exigencias del poder.

Finalmente, la última regla considera la incorporación del 'alma' a las formas penitenciarias de la modernidad, este aspecto de la nueva configuración del poder que Foucault desea resaltar posee una relación directa con la regla anterior, al considerar que es por efecto de una transformación en la forma que el poder adopta como se vuelve necesaria la incorporación de nuevos elementos en las prácticas penitenciarias, en este caso, el alma, pero además lo que el autor quiere indicar es que pese a que el castigo parece adoptar ahora una forma moral más que física, el cuerpo no deja de ser el elemento principal sobre el que el poder se manifiesta.

“De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto científico.”¹⁰¹

Foucault pretende, pues, establecer mediante este análisis de los métodos punitivos un aspecto del poder que normalmente pasa desapercibido. Un aspecto que hace del poder un elemento constructor de discursos de saber y verdad, pero también un agente creador de subjetividades específicas. La pregunta en este punto es ¿Cuál es el mecanismo mediante el cual el poder muestra sus efectos positivos? La respuesta se relaciona con la forma que el poder adopta en la modernidad, para Foucault después del siglo XVII el poder comienza a configurarse en torno a la disciplina. “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar ‘disciplinas’.”¹⁰² El autor está consciente que antes de estos siglos ya existían espacios donde se ejercían métodos de control minucioso sobre el cuerpo, Foucault tiene en mente conventos, ejércitos y talleres, sin embargo, una de las grandes diferencias entre estos espacios y las formas disciplinarias de la modernidad es la posición que estos lugares ocupaban dentro de la sociedad, ya que no correspondían a prácticas generalizadas, estos

¹⁰¹ Ibid., p. 31.

¹⁰² Ibid., p. 141.

espacios con sus métodos disciplinarios no eran regulares para el grueso de la población. Por el contrario, la modernidad se caracteriza por el empleo de las prácticas disciplinarias en formas y espacios regulares, no sólo es la prisión o los hospitales psiquiátricos los que hacen uso constante de la disciplina, sino también las escuelas, la familia, el trabajo, etc.

“El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una ‘anatomía política’, que es igualmente una ‘mecánica del poder’ está naciendo; define cómo se puede hacer presea en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que se opere como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina.”¹⁰³

Esta ‘anatomía política’ y ‘mecánica del poder’ son lo que constituyen los elementos más destacados de la normalización. Foucault logra develar a partir de su noción de poder disciplinario el funcionamiento de la norma al interior de las sociedades modernas, el cual que transforma, crea y produce subjetividades, siendo a través de la disciplina como se moldean los cuerpos y las almas. Lo que más se destaca de este poder basado en la disciplina constante, metódica y regular, es que a diferencia de las otras formas adoptadas por el poder en las épocas precedentes, éste logra absorber el tiempo y espacio total de los individuos modernos. A partir del siglo XVII lo que se puede percibir es una conjugación de saberes y poderes que se sostienen mutuamente, logrando a través de esta articulación nuevas formas de sujeción que se diferencian de las anteriores porque no dan cuartel a las subjetividades. Es a partir de este punto donde nace el verdadero sujeto de la modernidad, un sujeto sometido y atravesado por múltiples saberes y disciplinas que lo limitan, controlan y producen en el mismo movimiento. La norma conjugada con el poder y la disciplina producen una serie de individuos homogeneizados y sujetos a estructuras e instituciones que delimitan los criterios de normalidad y anormalidad dentro de la sociedad.

“Aparece, a través de las disciplinas, el poder de la Norma, ¿Nueva ley de la sociedad moderna? Digamos más bien que desde el siglo XVII ha venido a agregarse a otros poderes obligándolos a nuevas delimitaciones, el de la Ley, el de la palabra y del Texto, el de la tradición. Lo Normal se establece como principio de coerción en la enseñanza con la instauración de una educación estandarizada y el establecimiento de las escuelas normales; se establece en el esfuerzo por organizar un cuerpo médico y un encuadramiento

¹⁰³ Ibidem.

hospitalario de la nación capaces de hacer funcionar unas normas generales de salubridad.”¹⁰⁴

La norma se convierte en el principal criterio de demarcación dentro de la sociedad, la relación que Foucault encuentra entre el sujeto y la norma le permite realizar una de las críticas más agudas y certeras sobre los pilares de la modernidad. Este autor es el primero en denunciar de manera clara y directa la configuración de las relaciones de poder expresada en a través de las formas disciplinarias.

La norma producto del poder disciplinario puede verse operar desde dos niveles distintos en espacios sociales diferentes, el primero de estos niveles se encuentra en aquellos espacios que podríamos denominar “formativos” de los sujetos, las escuelas, la familia, los hospitales regulares y todas aquellas instituciones que se construyen como espacios donde los hombres se constituyen como sujetos modernos. Ser un sujeto en la modernidad implica conocer las reglas de cada una de las instituciones con las que se relaciona, pero no sólo se trata de conocer dichas reglas sino de conducirse de acuerdo con ellas para que sea posible catalogar a ese sujeto dentro de la idea de normalidad.

La influencia de la norma sobre el sujeto no se le debe de presentar a éste, como una mera imposición para que ella resulte verdaderamente efectiva, el éxito de la normalización se debe en gran parte a que la norma se convierte, gracias a los discursos de saber que justifican su ejercicio, en una práctica de la libertad de los individuos. Las justificaciones que se ofrecen en relación a las leyes, las prisiones, la sanidad y la educación se basan ya sea en una lectura progresista, la cual asume que se ha llegado a un verdadero conocimiento de las determinaciones sociales y del ser humano, o bien a una construcción que edifica ante todo el uso constante de la libertad individual.

Para Foucault no es que ambas lecturas sean erróneas, sino más bien sesgadas, pues no logran comprender verdaderamente al poder que opera a partir de las prácticas disciplinarias, el éxito de las disciplinas consiste precisamente en que no se imponen a los individuos sino que los forman, por eso, se necesita un trabajo enorme de reflexión y distanciamiento para comprender la verdadera naturaleza del poder en la modernidad. El sujeto en su relación con las normas las interioriza y se conduce de acuerdo a ellas, de esta manera es como la normalización cobra efectos prácticos en la realidad, actualizándose

¹⁰⁴ Ibid., p. 188.

constantemente a partir de las prácticas y conductas de los individuos.

El segundo nivel de la normalización se presenta en las instituciones correctivas, Foucault es capaz de ver en esta forma de poder disciplinario un aspecto totalizador para el cual nada escapa, a través de sus efectos normalizadores, la norma es capaz de crear simultáneamente a su otro, lo anormal. Si bien la norma tiene una intención homogeneizante en los individuos, en su acción sobre ellos siempre se ha de crear la particularidad, es decir, un tipo de subjetividad que es incapaz de adecuarse a la conducta dispuesta por la normalización, este efecto colateral de las normas siempre ha existido en la historia de la humanidad, pero sólo en las sociedades modernas se han producido instancias correctivas destinadas a estas particularidades que no pudieron ser normalizadas en un principio, a estas instancias corresponden los hospitales psiquiátricos y las prisiones.

Tanto un espacio como el otro son lugares de magnificación de la realidad e intensificación de las normas, que ayudan a los sujetos que caen fuera de las categorías sociales de normalidad a ser nuevamente reintegrados. El estudio histórico de Foucault muestra que este efecto totalizador de las normas es un efecto propio de la modernidad, nunca en épocas anteriores se había producido una relación con las normas que fuera absoluta.

La crítica que Foucault realiza al castigo, el poder y la normalización consiste en demostrar esta capacidad de la norma por producir, corregir y reintegrar a los sujetos al ámbito de la normalidad. El sujeto que aparece en esta etapa de la filosofía foucaultiana se presenta entonces, como un sujeto constituido, formado y normado por instituciones con las que mantiene relaciones de poder, de las cuales adquiere, mediante la disciplina, una forma específica. Con base a lo anterior la pregunta que se le presenta a Foucault en este punto de su investigación es ¿en qué consiste la libertad del sujeto?, ya que en la genealogía aparece éste aparece formado y limitado por la normalización, cómo entonces puede construir un espacio de libertad para sí mismo.

La respuesta que el autor da lo va a conducir a uno de los aspectos más problemáticos de su proyecto filosófico, Foucault se concentra ahora en desarrollar el otro aspecto del sujeto que se mencionó al inicio de este capítulo a través del texto ¿qué es la ilustración?, el cual se vincula con la libertad y la autodeterminación.

El autor francés dedica los últimos años de su vida a desarrollar el tema de la

filosofía antigua, especialmente se concentra en los ejercicios espirituales de las filosofías helenísticas, pero desde la genealogía, al estudiar el efectos de las normas en la construcción de subjetividades, Foucault encuentra en la relación que el sujeto establece con éstas el espacio de libertad que tanto ha buscado. Si bien es cierto que las normas en cuanto mecanismos de poder, al entrar en relación con los hombres son capaces de construir y determinar ciertos tipos de sujetos específicos, transformando sus “modos de ser y de hacer”, los instintos, y las formas más elementales de su existencia, sólo pueden existir (las normas) porque son producto de estos sujetos.

Los sujetos no sólo son elementos pasivos de las normas que los determinan sino que justo por estar en relación con ellas, son agentes activos capaces de construir y determinar las normas que se les presentan como externas. En una entrevista concedida por Foucault el 1 de enero de 1984, 5 meses antes de morir, al hablar de la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, el autor francés intenta aclarar el aspecto de la relación del sujeto con la norma y el poder en términos de libertad.

“Estas relaciones de poder son, por tanto, móviles, reversibles e inestables. Hay que subrayar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados. (...) Pero la afirmación: <<Usted ve poder por todas partes; así que no hay lugar para a libertad>>, me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja espacio a la libertad.”¹⁰⁵

Según lo menciona el propio Foucault en la frase anterior, la libertad no sólo es posible en su concepción de poder, sino que opera al interior de la relación que el sujeto establece con él, aun cuando éste no posea plena conciencia de ello. Este aspecto del posicionamiento foucaultiano es vital para comprender el papel del sujeto como agente activo en la conformación de las normas, ya que es en la misma relación de sujeción que el poder ejerce sobre él, donde se construyen los distintos espacios de libertad y resistencia.

Al inicio de este capítulo se intentó mostrar a través del análisis de los textos *La vida de los hombres infames* y *¿Qué es la ilustración?* la posición del sujeto en relación con estos

¹⁰⁵ Foucault, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *Obras esenciales*, p.1037-1038.

dos aspectos del poder y las normas, en el primero de ellos la intención era hacer visible cómo a través de ciertos mecanismos el poder era capaz de hacer emerger y crear nuevos tipos de sujetos en la historia, en este texto lo que resalta es la idea del poder vinculándose con lo cotidiano, con lo común y lo infame.

En cuanto al segundo texto *¿Qué es la ilustración?* Se buscaba mostrar cómo la subjetividad moderna posee una imagen crítica de sí y de su entorno que lo conduce a la autoreflexión y adopción cierto posicionamiento frente a las normas, lo que le da una certeza de su injerencia en el mundo jamás vista. La modernidad se instaure con la generalización de ciertos principios que crean una imagen de ser humano como sujeto de derechos, mismos que antes eran privilegio exclusivo de ciertos grupos o clases, o que simplemente era inimaginables en otras épocas históricas, el problema de la asunción crítica de esta postura, permite según Foucault que todos los aparatos y mecanismos de dominación y construcción del poder y las normas pasen desapercibidas a los sujetos que conforman.

La empresa crítica que el autor de *La verdad y las formas jurídicas* ha emprendido consiste en develar lo que se encuentra detrás de todas las relaciones de poder, las normas y las instituciones, aquellas que hacen parecer que todas las formas de resistencia y libertad dependen enteramente de la voluntad y el arbitrio de individuos particulares. Las normas y el poder desde luego que son creaciones completamente humanas, pero su concepción no fue producto del arbitrio de una conciencia particular, por más privilegiada que ésta se encontrara por su posición social, política o económica, sino que son el resultado de una serie de esfuerzos intelectuales y prácticos de las sociedades humanas, entendidas como entidades colectivas, por darle sentido y forma al mundo y a sí mismos. Lo interesante del lugar que el sujeto ocupa en la genealogía versa en la crítica que Foucault realiza a los mecanismos que el poder adopta en la modernidad y que hacen parecer que el sujeto es el fundador de prácticas de conocimiento, a la vez que también lo colocan como fundador de las prácticas e instituciones políticas. El autor logra develar que si bien es cierto que el sujeto es un elemento vital en la conformación de estas prácticas no se trata del individuo particular, sino del sujeto colectivo, el poder se enmascara de distintas maneras y se ejerce de distintas formas, pero también en la relación de dominación que ejerce con los sujetos se juegan las relación de liberación y los ejercicios de resistencia.

Es en los efectos de conformación de las normas sobre los seres humanos, donde las

propias normas se transforman permitiendo mayores espacios de libertad y autodeterminación. Lo importante de este aspecto de la libertad del sujeto consiste en demostrar que está presente en todos los momentos vida cotidiana, pero no como aparece dibujada por las doctrinas liberales, no es el arbitrio o la voluntad de los individuos particulares lo que logra abrir los espacios de libertad y resistencia, sino la misma tensión que los hombres como cuerpo social establecen con las relaciones de poder que los determinan. A continuación se abordará el lugar que el sujeto ocupa en la tercera etapa del pensamiento foucaultiano, la ética. Tomando en consideración los aspectos hasta ahora mencionados del lugar que el sujeto ocupa en esta doble relación con las normas y el poder.

II.III El sujeto en la ética

Después del análisis del lugar que el sujeto ocupa en la arqueología y la genealogía, es preciso desarrollar la tercera parte del trabajo filosófico de Michel Foucault, la ética. En ella Foucault replantea la posición del sujeto, el cual se había visto en la genealogía y en la arqueología cuasi conformado y constituido por relaciones de poder y discursos de saber. Al finalizar la genealogía, después del estudio de prácticas disciplinarias, las relaciones de poder y la normalización, la pregunta natural que se plantea Foucault es ¿cómo puede el sujeto crear espacios de libertad que no estén ya determinados por estos elementos?, la respuesta que este filósofo da, muestra que el concepto de libertad siempre ha estado contemplado dentro de sus preocupaciones filosóficas, en la escena misma de las relaciones de poder, siendo dentro del mismo movimiento de dominación donde se crean los espacios de resistencia y libertad que le permiten al sujeto conformarse como agente libre.

Sin embargo, la ética foucaultiana a partir de esta afirmación realiza un nuevo giro temático que deja estupefactos a todos aquellos familiarizados con el trabajo filosófico de Michel Foucault, pues el autor recurre a las filosofías helenísticas y los ejercicios espirituales de la antigüedad para construir el nuevo curso de su investigación.

La sorpresa del repentino interés de este autor en la filosofía grecolatina despertó todo tipo de opiniones al respecto, especialmente porque siempre se le había considerado como un pensador personal y filosóficamente comprometido con el presente. La explicación

que él mismo da a la interrogante del por qué la vuelta a un periodo aparentemente tan lejano al suyo y con un objeto de investigación tan apartado de los anteriores, la plantea en relación a la genealogía. “Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de una cuestión presente.”¹⁰⁶

En los apartados previos se ha mostrado la intención de Foucault al realizar sus análisis históricos, tanto la genealogía como la arqueología no son esfuerzos por realizar o replantear una nueva teoría historiográfica en sí, sino herramientas analíticas que se sirven de la historia para realizar una crítica a los conceptos que el autor considera importantes o problemáticos en el presente. En ese sentido el estudio que Foucault emprende hacia la filosofía antigua posee las mismas características conceptuales que sus análisis anteriores. Pero la diferencia de este posicionamiento con las críticas previas hacia los conceptos de saber y poder, es que el autor no busca, como en el caso de las prácticas disciplinarias y las formas de castigo, exponer las determinaciones de cierta categoría a partir de su surgimiento histórico para plantear una crítica a conceptos sobre los que se fundamenta el presente¹⁰⁷, sino que espera siguiendo la orientación de su propia crítica, realizar una aportación histórica positiva que de elementos al sujeto moderno para reconsiderar su relación con la libertad.

Esta es la razón por la cual Foucault se remonta a las prácticas de sí en la antigüedad. No porque piense que se puede partir de ellas como un ‘acontecimiento’ que dé cuenta del presente, ya que existen 2500 años de historia entre la antigüedad y la modernidad, sino porque pretende mediante el análisis de esta forma de subjetivación, es decir la manera en la que el sujeto se hace a sí mismo sujeto de ciertas prácticas, mostrarle al individuo moderno una manera de conducción diferente a la que él conoce y que puede serle útil para construir una nueva concepción de sí en la modernidad.

Este regreso a la cultura griega y latina consiste nuevamente en el compromiso crítico de la empresa que este autor se ha propuesto, pero hay que insistir en que a diferencia de la arqueología y la genealogía, el objeto de la ética no se vincula de manera directa con la

¹⁰⁶ Foucault, M., “El cuidado de la verdad”, *Obras esenciales*, p. 1011

¹⁰⁷ El tema del acontecimiento aparece en primer apartado del capítulo I con el título ontología del presente.

modernidad. Es decir, que no puede plantearse una línea directa y continua entre los ejercicios espirituales de la antigüedad y las formas de subjetivación del sujeto moderno, sería paradójico además que el filósofo que siempre se mostró en contra de la historia de las grandes continuidades se postulará ahora a favor del establecimiento de una línea temporal directa entre las formas de constitución del sujeto moderno y antiguo.

Aunque sí es posible encontrar resquicios heredados de la tradición griega en la actualidad, esto por las formas de conjugación y acumulación que tiene la humanidad en relación al conocimiento, pero que de ninguna manera podrían establecer una relación directa con la antigüedad. Por ejemplo la idea de democracia, nadie negaría que las construcciones democráticas en la actualidad poseen cierta relación con la democracia ateniense, en cuanto representa el origen de ese término y de un tipo determinado de gobierno, pero las diferencias entre una forma política y otra sobrepasan las posibles similitudes, la manera en la que los individuos se definen y posicionan respecto a ese concepto en la antigüedad y la modernidad es sumamente diversa, la emergencia de un tipo determinado de sujeto con derechos y libertades que se puede afirmar en relación a estos tiene muy poco que ver con la libertad del griego hoplita ligada a la comunidad y el trabajo en su polis.

La tarea entonces, es encontrar en la moral griega y latina un nuevo punto de partida para una moral diferente que sea capaz de aportar al presente nuevas formas, conceptos y categorías a partir de los cuales sea posible construir un nuevo tipo de sujeto . El filósofo está convencido que este renacer de la antigüedad podrá en gran medida solucionar algunos de los problemas que él ha encontrado en la modernidad, por lo menos, el problema de la relación del sujeto consigo mismo, con su verdad y la determinación de su libertad.

“Intentar volver a pensar hoy a los griegos no consiste en hacer valer la moral griega como el ámbito 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”¹⁰⁸

¹⁰⁸ Foucault, M., “El retorno a la moral”, *Estética, ética y hermenéutica* pp. 387

Como la frase anterior sostiene, la intención de Foucault pues, no es instaurar literal y tajantemente en la vida moderna la moral grecolatina, el autor está consciente de que se trata de momentos históricos diferentes que encierran prácticas y relaciones de naturaleza diversa, sin embargo, sí considera que existen ciertas condiciones que hacen posible el resurgimiento de algunos aspectos fundamentales de las nociones de libertad y autodeterminación en la antigüedad. El proyecto que encierra la obra de este autor en relación con el concepto de sujeto necesita ahora poder seguir planteando a este concepto en una actitud activa en relación a la norma y el poder, de lo contrario no se podría hablar de libertad desde ningún ángulo de la filosofía foucaultiana.

Foucault está consciente del aparente vacío en sus etapas previas, por lo que, después de ahondar en las formas de sujeción y disciplina a las que se encuentra condicionado el sujeto moderno se vuelve imprescindible sino necesario para él, definir las condiciones de autodeterminación del sujeto dentro de estas prácticas y relaciones, así como los límites y contornos que la libertad encierra en esta relación con las normas y las instituciones. Se había mostrado que la libertad se juega en el mismo movimiento en que se realiza la dominación producto de las relaciones de poder, pero en la genealogía Foucault no explicita la manera en la que esta libertad puede darse forma.

El acercamiento a la filosofía antigua, especialmente la helenística en la última faceta de su obra no es casual, Foucault encuentra en este estilo peculiar, en esta forma específica que la filosofía adopta, la resistencia necesaria para que el sujeto pueda contraponerse al poder disciplinario. Lo que este autor logra ver en las prácticas espirituales, en los ejercicios de construcción de la verdad y del yo de la filosofía helenística constituye el último gran legado de su obra. Consciente de la cercanía e inevitabilidad de su muerte, encuentra en la profundidad del yo la respuesta a la problemática trágica de su existencia y la salida a la cuestión de la sujeción del sujeto, descubriendo en medio de preceptos estoicos, tragedias griegas, y manuales epicúreos la libertad que tanto desea, una libertad completa que no se concede sino que se construye, que se forma desde el espacio irrestricto del yo, a la que nada puede abatir ni siquiera la muerte. En esto se basa la libertad helenística, una libertad de autocontención y autoconfiguración que se elige y se crea constantemente, una forma de vida que choca regularmente con la idea de libertad que rige el mundo moderno, porque

implica la automodelación del yo a través de la supresión de ciertas prácticas que conducen al desenfreno de las pasiones.

El presente apartado tiene la intención, pues, de ofrecer una perspectiva general del lugar que el sujeto ocupa en la ética y sentar las bases para el desarrollo de este concepto en el capítulo ulterior. Una de las principales cuestiones que resulta de este replanteamiento de Foucault sobre las filosofías helenísticas es ¿Por qué elegir a las filosofías helenísticas para fundamentar un nuevo concepto de libertad en la modernidad?, la respuesta que Foucault ofrece procura centrarse en los aspectos de la filosofía helenística que él encuentra similares o equiparables a las condiciones actuales de la filosofía, podría parecer, sin embargo, que después de 2500 años de historia las formas de relación del sujeto con las normas entre la antigüedad y la modernidad son diametralmente opuestas o contradictorias, pero Foucault considera que entre ambas épocas se pueden establecer ciertas relaciones que hacen posible este posicionamiento.

Para comenzar se puede mencionar que las condiciones sociales y económicas que envuelven a Grecia y Roma antigua hacen de la situación de la libertad un verdadero problema para el individuo, con una relación clasista extrema -casi se podría hablar de un determinismo social salvo por ciertas excepciones- el individuo de la época necesita encontrar en un espacio que no sea exterior a él la manera de hacerse así mismo, es por eso, que la forma en este tipo de filosofía es sumamente individualista, porque encuentra en la subjetividad un lugar único e ilimitado donde puede llevarse a cabo una experiencia genuina de sí.

En la actualidad Foucault logra ver a través de su trabajo genealógico y arqueológico la manera en que emergen históricamente instituciones que hacen de los individuos sujetos, instituciones que limitan, determinan y transforman el cuerpo y el alma de éstos, si bien ya no se trata de la limitación clasista clásica que se fundamenta en cierta jerarquía natural de seres, si hay toda una trama de relaciones sociales, con aparatos y tecnologías que hacen de la autonomía de los sujetos una acción casi inalcanzable. Este es uno de los aspectos que Foucault considera que puede servir de puente entre una forma de conducción de sí y la otra, aunque también es posible argüir que si bien la antigüedad se caracteriza por modos de sujeción más violentos, la modernidad posee cadenas más sutiles, el gran éxito de éstas

consiste precisamente en que el individuo es incapaz de percibir las a menos que haga un ejercicio de reflexión sobre sí.

Pero Foucault considera que aun cuando la modernidad se caracteriza por formas de dominación más sutiles, posee también, igualmente formas de liberación que permiten hacer contrapeso a las primeras, en toda acción de poder y dominación hay siempre una acción de resistencia. “Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad -de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que invirtieran la solución- no existiría en absoluto relaciones de poder.”¹⁰⁹

Sin embargo, existe otra característica fundamental para que Foucault centre ahora su interés en la filosofía antigua y los ejercicios espirituales de la antigüedad, la cual consiste en que en la antigüedad tanto la verdad como el sujeto que la enuncia son parte de una construcción de sí. Este aspecto de la filosofía antigua no es trivial para el proyecto filosófico foucaultiano, pues se ha visto desde la arqueología el interés de Foucault en denunciar que la verdad, al ser parte de lo que él llama <<juegos de verdad>>, no posee un sustrato esencialista ni tampoco una objetividad pura a la que la conciencia humana pudiera más o menos acercarse, sino que es una construcción, la verdad en la arqueología, al igual que el sujeto en la genealogía, son el resultado de un proceso de constitución de la realidad y de sí que los seres humanos realizan en un intento por dar inteligibilidad a su mundo y a todas sus prácticas. En la misma entrevista de donde se ha retomado la cita anterior, Foucault dice respecto al sujeto lo siguiente:

“No, no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. (...) Hay, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juegan y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes. Y precisamente lo que me interesa es la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad.”¹¹⁰

Esta precisión en la definición de sujeto y la relación que establece con los distintos juegos de verdad, remarca el sentido que Foucault ha deseado darle a los elementos más importantes de su obra: la verdad y el sujeto. Para este autor ambos elementos son siempre

¹⁰⁹ Foucault, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *Obras esenciales*. p. 1037

¹¹⁰ *Ibid.*, 1036

parte de un proceso de construcción entre las normas, los discursos de saber, los efectos de poder y la agencia de los individuos sobre los anteriores, por otra parte, la antigüedad poseía a diferencia de la modernidad, una clara consciencia de esta capacidad de constitución de los individuos y la verdad.

Para la antigüedad la verdad y la subjetividad no estaban por sí mismas dadas, había que hacer un ejercicio de conversión y transformación para poder acceder a ellas, los sujetos necesitaban cierta preparación y transformación de sí, que los hiciera capaces de comprender las dimensiones de una vida verdadera. Por esta razón, es plausible que Foucault se interesará en las filosofías helenísticas más que en cualquier otra forma de constitución de subjetividad histórica. La antigüedad grecorromana no sólo poseía plena conciencia de que la verdad y la “subjetividad” eran formas que los seres humanos debían de adquirir, sino que además la manera en la que realizan su transformación resulta sumamente particular. Para poder desarrollar de manera más adecuada esta tesis, es importante ver algunos de los aspectos que las filosofías helenísticas poseen en cuanto a los ejercicios espirituales y las transformaciones de sí que Foucault llama estética de la existencia.

Estética de la existencia

En los últimos trabajos y conferencias que Michel Foucault realizó en el Collège de France comenzó a utilizar el término “estética de la existencia”, con él hacía referencia a las prácticas y ejercicios espirituales que ciertos hombres realizaban en la antigüedad greco-romana, bajo los cuales aspiraban a darse forma y constituirse como sujetos libres y autónomos. Al inicio de una serie de cursos dictados en el Collège de France entre 1981 y 1982 titulados *La hermenéutica del sujeto* este autor comienza a explicar la forma que ha de adoptar su investigación a partir de ese momento.

“La cuestión que me gustaría abordar este año es ésta: en qué forma de historia se entablaron en Occidente las relaciones entre esos dos elementos, que no competen a la práctica, el análisis habitual del historiador; el “sujeto” y la “verdad”. Entonces, querría tomar como punto de partida una noción sobre la que ya creo haberles dicho algunas palabras el año pasado. Me refiero a la noción de “inquietud de sí mismo.”¹¹¹

Aunque en este caso Foucault no se está refiriendo todavía a la noción de “estética de

¹¹¹ Foucault, M., “Clase del 6 de Enero de 1982 (primera hora)”, *La hermenéutica del sujeto*, p. 16-17.

la existencia” comienza ya a bosquejar el contenido de su futura investigación, al mencionar el término “inquietud de sí” el autor intenta traducir la noción griega *epimeleia heuton*, la cual significa la acción o el hecho de ocuparse de sí, es decir, preocuparse por sí mismo. Esta noción griega va a adueñarse de gran parte del interés filosófico del autor francés en la tercera parte de su trabajo, además de que se convierte en un elemento fundamental para la construcción del término “estética de la existencia”. Más allá de las interpretaciones que el autor de *Historia de la sexualidad* realiza al respecto de este concepto o de la antigüedad grecolatina en general, es importante para poder ofrecer una definición más sólida de la filosofía helenística y los ejercicios espirituales que le interesan, remitirse al trabajo de un gran historiador de la filosofía antigua, al cual Foucault no sólo admira y respeta, sino del que también cree retomar gran parte de sus aportaciones históricas y filosóficas sobre el tema, Pierre Hadot.

Pierre Hadot fue un historiador y filósofo de la filosofía antigua, quién se interesó mayormente por la filosofía helenística, los ejercicios espirituales y los diferentes aspectos de la vida práctica de las escuelas de ese periodo. Su influencia en Michel Foucault es vital para comprender cómo el filósofo edifica el concepto “estética de la existencia” sobre el que descansan las construcciones conceptuales de esta tercera etapa de su pensamiento. Uno de los primeros elementos que saltan a la vista al analizar el trabajo de Pierre Hadot es la consideración de la filosofía antigua “como una forma de vida”, al inicio del prólogo de *¿Qué es la filosofía antigua?* Hadot indica la intención general de su obra de la siguiente manera: “Tengo la intención de mostrar la profunda diferencia que existe entre la representación que los antiguos se hacía de la *philosophia* y la que habitualmente nos hacemos en nuestros días de la filosofía, por lo menos la imagen que de ella se da a los estudiantes por las necesidades de la enseñanza universitaria.”¹¹²

Desde el prólogo, Hadot advierte que aquello que hoy se define como filosofía tiene poco o casi nada que ver con lo que los griegos entendían por *philosophia*. Tienen la impresión de que todos los filósofos a los que estudian se afanaron por turnos para inventar cada uno de manera original, una nueva construcción sistemática y abstracta, destinada a explicar, de una u otra manera, el universo.”¹¹³ No existe, pues, tampoco para Hadot la

¹¹² Hadot., P, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 12.

¹¹³ Ibidem.

unidad temporal del concepto filosofía que hiciera de él un elemento esencial, invariable y sobre el que se pudiera restituir una forma estable de pensamiento humano.

Para este autor, cuando los griegos crearon la noción de *philosophia* no podían ni siquiera imaginar lo que el filósofo moderno piensa hoy cuando se posiciona frente a él. La filosofía antigua, por lo menos desde Sócrates considera su propia labor como la elección de cierto modo de vida, mientras que la filosofía moderna privilegia la construcción discursiva y teórica sobre la actividad práctica del filósofo. “El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial y no a la inversa.”¹¹⁴

Hadot no niega la existencia del discurso filosófico en la antigüedad, pero enfatiza que el discurso no tenía las mismas características que es posible encontrar en los sistemas filosóficos de la actualidad, el discurso al igual que la teoría giraban en torno a la elección de vida que se elegía, constituía ante todo una forma de transformación, un ejercicio espiritual que ayuda al que lo escribe y enuncia en su transformación personal y a quienes va dirigido al planteamiento de la posibilidad de ser de un modo distinto, de hacerse de cierta forma. Las escuelas filosóficas de la antigüedad no carecen de una fundamentación teórica o de una sistematización de su pensamiento, pero en ambos casos, estas creaciones teóricas giran en torno a la modificación de la existencia de sus miembros.

La creación de ciertos aspectos de la filosofía antigua a partir de Platón, pero sobre todo en el periodo helenístico depende de la emergencia de la figura emblemática de Sócrates. La influencia de este pensador en la escena de la historia de la filosofía es elemental para comprender la formación de las distintas escuelas. Sócrates constituye el parteaguas sobre el que descansan todas las construcciones conceptuales que siguen, por lo menos, los cuatro siglos siguientes a su aparición. Este posicionamiento de Sócrates en el ámbito de la historia del pensamiento filosófico, hacen a Hadot y a cualquier otro historiador de la filosofía antigua plantearse la intención de poder distinguir entre lo que constituye el Sócrates histórico y el Sócrates mítico.

“Resulta muy difícil, y acaso imposible, decir quién fue el Sócrates histórico, a pesar de que los hechos más relevantes de su vida estén claramente asentados. Sin embargo, los testimonios que de él nos han dejado sus contemporáneos, los de Platón, los de Jenofonte, los de Aristófanes, han transformado, idealizado y

¹¹⁴ Ibid., 13.

deformado los rasgos del Sócrates que vivió en Atenas a finales del siglo V antes de nuestra era.”¹¹⁵

La importancia de la separación entre el Sócrates histórico y el Sócrates filósofo consiste en remarcar que la imagen que ha prevalecido a través de los siglos es la de su figura idealizada, poco se sabe en realidad al respecto del Sócrates histórico, la figura que sus discípulos y contemporáneos construyen produce un efecto en la historia del pensamiento que se prolongará varios siglos y milenios después de su existencia ya que al morir el filósofo, sus discípulos fundaron distintas escuelas para difundir su mensaje. Cuando Hadot hace mención de este aspecto de la figura socrática realiza un paralelismo entre su figura y la de Jesús, aunque advierte que el hecho de que cada una de las escuelas socráticas fuera tan diferentes de las demás, hace ver la complejidad de la actitud de este pensador. “De los que le sucedieron, los llamados socráticos, los más importantes fueron Platón, Jenofonte, Antístenes; y, de los diez que tradicionalmente se relacionan con él, los cuatro más distinguidos son Esquines, Fedón, Euclides y Aristipo.” (D.L, La vida de los hombres Ilustres, II, 47).

Sin embargo, no sólo los socráticos formaron escuelas para proseguir las enseñanzas de su maestro, también el estoicismo y el epicureísmo (escuelas cuyos fundadores no estuvieron directamente relacionados con Sócrates) tuvieron una gran influencia de este pensador.

Pese a la pluralidad de escuelas que se formaron en torno a esta figura, es plausible encontrar ciertos elementos del carácter del personaje que permanecen invariables o que permiten dar un cierto espacio de unidad para reconstruir sus enseñanzas. Una de las primeras consiste en la posibilidad de encontrar en él la actitud con la que su discípulo Platón lo retrata en todos sus diálogos, en ellos Sócrates siempre aparece en el papel de interrogador. “Hay que recordar, en todo caso, que el dato fundamental de los diálogos de Platón, la puesta en escena de diálogos en los que Sócrates tiene, casi siempre, el papel del interrogador, no es un invento de Platón, sino que sus famosos diálogos pertenece a un género, el diálogo “socrático”, que era una verdadera moda entre los discípulos de Sócrates.”¹¹⁶ En este sentido la función que Sócrates asume dentro de la sociedad ateniense a

¹¹⁵ Hadot, P., *Elogio a Sócrates*, p. 21

¹¹⁶ Op. Cit., 36.

la que pertenece consiste precisamente en interpelar a todo aquél que se lo permita. Pero la cuestión que surge de la postura asumida por este filósofo se basa en qué es lo que interpela, lo que conduce a la segunda característica que Hadot encuentra en la figura de Sócrates: El no saber socrático y la crítica al saber sofístico.

Para todo estudiante de los primeros semestres de filosofía, la historia que Sócrates cuenta en la apología sobre su visita al oráculo de Delfos es mundialmente conocida. En ella el ateniense narra cómo su amigo Querefón al consultar al oráculo sobre quién era el hombre más sabio del mundo, recibió como respuesta que éste era Sócrates. La sorpresa del pensador al recibir la noticia del oráculo fue extrema, sobre todo tomando en cuenta que gran parte del método implementado en sus diálogos se concentraba en admitir y utilizar su ignorancia como herramienta para mostrar la ignorancia de los demás. Sócrates intenta descifrar las palabras del oráculo y entonces comprende que si él ha sido determinado como el hombre más sabio, es justo porque tiene consciencia de su propia ignorancia, mientras los demás no.

De tal manera Sócrates advierte también, que el objetivo que los dioses le han encomendado en la vida consiste en hacer ver a los demás su propia ignorancia. Su sabiduría fundada en el no-saber hace que logre alcanzar cierto grado sabiduría que los demás, imbuidos en su propia necesidad son incapaces de ver. Para llevar a cabo la misión, Sócrates adopta la actitud de que no sabe nada, de ingenuidad, en eso consiste la llamada ironía socrática. En este punto de la vida de Sócrates, la actitud se convierte en ironía cuando pasa de tener la creencia genuina de no saber nada, antes de la consulta del oráculo, y la pura apariencia de su ignorancia, después de la consulta de Querefón (pues en este punto ya sabe algo: que no sabe nada). Este aspecto de la figura Socrática cobra importancia política y social en la Atenas del siglo quinto, cuando Sócrates comienza a elegir como principales interlocutores suyos a aquellos personajes que están persuadidos por su cultura de poseer el saber, es decir, los sofistas.

Aunque en este punto, Hadot menciona que hasta la existencia de Sócrates existían en realidad dos clases de personajes persuadidos de poseer el saber, los aristócratas del saber (Parménides, Heráclito, Empédocles, etc.) con los cuáles el Ateniense no dialoga personalmente, y los demócratas del saber, aquellos que pretendían vender a todo aquél que

podiera pagar su conocimiento, es decir, los sofistas. Éstos últimos representan en realidad los principales contrincantes de Sócrates, aquellos con los que discute en plazas públicas, casas de personalidades importantes de Atenas, y además, son generalmente las conversaciones con estos personajes las que aparecen retratadas en los diálogos de Platón.

Pero más allá del afán por mostrar públicamente la ignorancia de estas ilustres personalidades, la actitud socrática implica un rechazo a la postura tradicional del saber. Para Sócrates la actividad de los sofistas al pretender enseñar algo que creen poseer le resulta falaz, pues desde su experiencia con el conocimiento y el no-saber, la sabiduría no obedece a reglas, fórmulas o proposiciones que se puedan simplemente vaciar, comunicar o vender. “Estaría bien, Agatón que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía.” (Platón, Diálogos III, El banquete, 145d)

El saber, entonces, no es un objeto prefabricado, con un contenido estático, único e intemporal, el cual pueda transmitirse por la escritura o el discurso. El saber por el contrario debe de engendrarse y descubrirse por el propio individuo, el problema consiste en que el individuo no sabe que debe crear el saber a partir de sí, él se encuentra tan absorto en su vida cotidiana que posee una idea falsa del saber, la cual le hace pensar que éste viene de afuera. Por lo que el primer paso para que logre descubrir el verdadero conocimiento tiene que venir de una incitación ajena, Sócrates ha logrado a lo largo de su existencia descubrir que el saber no es lo que aparenta ser, que el conocimiento no es un objeto fabricado que viene del exterior, sino que éste se encuentra en el seno de la propia individualidad, pero que es necesaria cierta inquietud del individuo, cierto malestar interno que lo incite a replantearse su posición frente a la verdad y el saber. A partir de este momento, Sócrates se transformará en la figura hostigadora de los atenienses, descuidará su casa y sus bienes personales para dedicar su vida a la incitación, a producir el despertar de la inquietud de sus coterráneas, conduciéndolos a la búsqueda del verdadero saber y de la verdadera vida.

La forma en la que Sócrates lleva acabo esta función consiste para Hadot en la tercera característica fundamental de su figura en la antigüedad, su modo de ser, *su atopía*. “Este llamado a “ser” Sócrates lo ejerce no sólo por medio de sus interrogaciones, de su

ironía, sino también y sobre todo por su manera de ser, por su modo de vida, por su propio ser.”¹¹⁷ Tal como se mencionó al inicio del presente apartado, la filosofía antigua antes de cualquier otra cosa era una forma de vida, por lo que la imagen que el filósofo debía de poseer en la antigüedad tenía que ser congruente con la elección filosófica a la que pertenecía. En el caso particular de Sócrates del que podría decirse que es la figura precursora de esta forma de hacer filosofía,¹¹⁸ lo que resalta en él es imagen de extrañeza, extravagancia e incomodidad que despertaba a cualquiera con el simple hecho de ponerse frente a él, su simple presencia producía ya un efecto sobre todos los demás. Hadot *en el Elogio a Sócrates* compara a este pensador con la figura de un Sileno o Sátiro. El sileno para la tradición popular griega representaba demonios híbridos mitad animales, mitad seres humanos que formaban parte del cortejo de Dionisio, podría decirse que se trataba de la personificación de la fuerza natural, pero la comparación que Hadot realiza también se debe en gran medida a la realizada por Platón en el Banquete, quien a través de Alcibíades compara a Sócrates con esculturas de silenos que son representados como monstruos ridículos y grotescos, pero los cuales guardan en el interior hermosas deidades. Con esta analogía Hadot intenta mostrar cómo incluso para sus propios contemporáneos la imagen contradictoria de Sócrates era difícil de asimilar.

Platón desea mostrar que esa imagen de extrañeza, extravagancia y fealdad que Sócrates proyecta se debe a que en su interior, se encuentra la verdadera belleza, la de espíritu, la belleza del alma que es más importante que la belleza física, y la cual no depende de ciertos atributos naturales invariables, sino que se trata de una belleza que se puede elegir y crear. Al hacer referencia a la idea de belleza en Sócrates no sólo se está emitiendo un juicio en relación a sus atributos naturales, sino al cuidado que este filósofo pone en su apariencia, se le ve descuidado, en ocasiones sucio, despeinado, ha descuidado también su casa y sus bienes, pero todo ello se debe a una decisión racional y personal, pues Sócrates ha elegido dedicar todo su empeño al verdadero cuidado de sí y de los otros.

La *atopía* del ateniense, entonces no es un hecho casual, es un atributo de su propia elección de vida, su apariencia física y no sólo su interlocución dialógica, es capaz ya de

¹¹⁷ Ibid., 42

¹¹⁸ Aunque ya existían algunos antecedentes en la historia de la filosofía, sobre todo en el caso de los llamados presocráticos, ninguna de las figuras hasta ese momento existentes posee tanta la fuerza como la del ateniense.

incitar una ruptura a todo aquél que se le presente. A partir de este momento la filosofía antigua va a dar suma importancia a la coherencia del aspecto físico con la postura filosófica que se asuma, porque todo aquél que se precie de ser filósofo tiene que poseer un alto sentido de congruencia, la cual le ha de permitir reflejar a través de su cuerpo las transformaciones de su alma.

La cuarta característica que Hadot encuentra en la figura de Sócrates reflejada en las distintas escuelas postsocráticas consiste en la absolutización del valor de la intención moral. También es conocido por cualquiera que se precie de tener nociones básicas sobre historia de la filosofía el destino trágico que sufrió Sócrates. El ateniense fue llevado a juicio y condenado a morir bebiendo la cicuta, acusado de impiedad a los dioses y corrupción de la juventud, este aspecto bibliográfico de Sócrates se vuelve pertinente para la filosofía antigua a partir de que permite afirmar un aspecto positivo del saber que el filósofo descubrió. Si bien es cierto que la ironía Socrática consistía en el conocimiento del no-saber, es decir, en la admisión de la ignorancia, y que fuera de eso el filósofo era incapaz de saber nada más, al momento de su muerte, cuando Sócrates tiene la opción de huir o retractarse pidiendo disculpas por la conducción de su vida, él admite lo siguiente: Primero que no debe temer a algo cuya naturaleza desconoce, por ejemplo la muerte, Sócrates desconoce en qué consiste la muerte, por lo que le parece ridículo temerle, no sabe si como algunos dicen es el mayor bien de todos, o como dicen otros el mayor mal. No sabe que esperar y por lo tanto no debe temer; segundo, el ateniense logra descubrir a través de su búsqueda de la verdad y la sabiduría que existe algo a lo que sí hay que temer, esto es a cometer injusticia y desobedecer la ley.

“Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, será en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien.” (Platón, Diálogos I, Apología, 29b)

Para Hadot lo interesante de la postura que asume Sócrates en la apología consiste en que tanto el saber como el no-saber no son conceptos sino valores: el valor del bien moral o mal moral y el valor de la muerte. El ateniense no puede temerle a la muerte porque la

desconoce, por el contrario, le teme a la injusticia y a la desobediencia porque es consciente la naturaleza del mal moral, y por lo tanto, asume que no puede existir nada peor en el mundo que cometer un acto vergonzoso, incluso al sopesar en la balanza la muerte o la injusticia Sócrates opta por aceptar morir. Esta característica del valor absoluto de la intención moral será adoptada por el estoicismo convirtiéndose en uno de los principios más importantes de esa escuela.

Los estoicos prefieren la muerte digna, a una vida confinada a la vergüenza e indecencia, esta escuela incluso llega a aceptar y difundir la idea del suicidio, aunque en situaciones extremas y bajo ciertas circunstancias específicas. Volviendo al caso de Sócrates, el filósofo está consciente de la función que asumió en la ciudad ateniense, sabe que los cargos que se le imputan son falsos y que el único crimen que cometió fue ocuparse de los otros tanto como de sí mismo, él no siguió los placeres que el grueso de la población seguía, él no se interesó por la riqueza, la fama o la gloria, él se ocupó de algo de mayor valía y durabilidad, del estado espiritual del alma, pero no sólo de su caso concreto sino que intentó llevar su conocimiento y sabiduría a todo aquél que estuviera dispuesto a escucharlo. Sócrates está consciente al final de su vida que su labor filosófica es mucho más importante que la vida misma, que la verdad y el saber son también más importantes que la vida de cualquiera.

Por eso la sabiduría, en este caso, no aparece como una opción epistemológica sino como un compromiso moral que debe de ser llevado hasta las últimas consecuencias, aunque esto implique la muerte. Este aspecto de la figura Socrática permite llegar finalmente a la última característica que Hadot encuentra en la imagen del ateniense, la cual conduce en última instancia a los cursos dictados por Michel Foucault en el College de France a partir de 1982: *la epimeleia heauton*.

En el análisis de las características anteriores ya se ha comentado algo en relación al concepto de ocuparse de sí, pero no se ha abordado como conviene hasta ahora. Sócrates, el sabio que “sólo sabe que no sabe nada”, el sileno extravagante, el individuo dispuesto a morir por su idea de bien y verdad, ha optado por una forma de vida que busca antes que cualquier otra cosa el *cuidado de sí*, o como Michel Foucault lo traducirá por lo menos 2500 años después, *preocupación de sí*.

La elección de vida Socrática para acceder a la sabiduría y la verdad, consiste por lo menos en la inversión o en la destrucción de todo aquello que se había tomado por verdadero. Todos los valores, los juicios, las pasiones, las intenciones y los deseos deben de reconstruirse nuevamente a partir de criterios diferentes que no pueden seguir dictándose desde afuera. El individuo que comienza a cuestionar su existencia lo debe de hacer en torno a todo lo que creía ser hasta ese momento, la verdad, pues, no puede simplemente atraparse en una red de objetividad, sino que tiene que construirse al mismo tiempo que el individuo que la piensa y constituye, esta transformación espiritual que difunde Sócrates es lo que se conoce como *epimeleia heuton*, el cuidado de sí.

Normalmente los atenienses suelen ocuparse de sus cosas, de sus bienes, de sus propiedades y de su honor, pero omiten el aspecto más importante de su existencia, el alma. En las escuelas filosóficas posteriores a Sócrates se crearon una serie de ejercicios físicos y espirituales que serán de ayuda para esta ocupación de sí, pero en el momento de Sócrates estos ejercicios todavía no habían alcanzado un alto grado de sofisticación. Sócrates medita, se repliega sobre sí, aplica la ironía y dialoga con todo aquél que esté dispuesto a escucharle, pero no escribe, no memoriza y no interioriza dogmas porque aún no existen. La *epimeleia heauton* inicia aquí una travesía que se ha de extender varios siglos después de su creación, hasta llegar incluso a los primeros cristianos, quienes serán herederos también de esta tradición socrática que comienza con brindar un cuidado especial a la interioridad humana, una alta atención a los deseos y a las pasiones personales y sobre todo a la educación y conducción de sí. Por todo lo anterior, se comprende entonces qué quiere decir Hadot cuando se refiere a la filosofía como una forma de vida.

Antes de regresar a los cursos dictados por Michel Foucault en el college de France es importante señalar un aspecto de este cuidado de sí que Hadot enfatiza, el cual consiste en comprender que el cuidado de sí en la Grecia antigua conduce ineludiblemente al cuidado de los otros. Para Hadot es importante destacar que desde Sócrates toda la filosofía antigua se practicaba dentro de pequeños grupos y sectas que podrían ser mayores o menores entre sí, pero que tenían una idea cosmopolita del hombre y del saber, la *epimeleia heuton* era pues, una actividad que se realizaba en grupo, siempre con la ayuda de un guía espiritual o un

compañero experimentado que iniciaba a los nuevos miembros en los principios y dogmas de las distintas escuelas.

Pero en el caso específico de Sócrates se puede observar con claridad que el filósofo tiene como objeto directo de su conocimiento a toda la ciudad ateniense. Además de eso, el filósofo se encuentra situado en una época histórica en la que el destino de la polis dependía directamente de los ciudadanos, en potencia cualquiera que ostentara ese título podría tener el destino de la polis en sus manos, por lo que la educación verdadera se volvía un asunto de gran envergadura. Gobernarte a ti para gobernar a los otros tenía una implicación clara respecto al valor moral de los dirigentes de Atenas y de sus maestros. Por esa razón Sócrates se interesa en la juventud aristocrática ateniense porque estaba consciente de que el futuro de la polis se encontraba en sus manos, pero además eso explica su interés por refutar a los sofistas, ya que éstos tenían como mayores destinatarios de sus “conocimientos” justo a esta aristocracia la cual estaba en condiciones de pagarles.

Aunque en Sócrates las razones políticas opacan las razones personales se debe de hacer hincapié en el valor de la conducción de sí vinculada con los otros, pues la falta de insistencia en este principio de la filosofía antigua, específicamente para el caso de la filosofía helenística, podría hacer ver a estas escuelas como precursoras de un individualismo extremo, pero nada podría estar más alejado de la realidad. Gran parte de los ejercicios espirituales de las distintas escuelas están enfocados en el descentramiento del individuo, en la comprensión de que éste y sus problemas no son el centro de mundo, de que como parte de un orden o un cosmos, comparte con muchos otros seres vivos y humanos los dones de la naturaleza, se le enseña pues, a considerar siempre a los otros.

Estas precisiones respecto a la figura de Sócrates permiten dibujar algunos de los atributos que posee el concepto *epimeleia heauton* desde su emergencia, el cual se vuelve fundamental para la tercera parte de la obra del filósofo francés. Michel Foucault retoma gran parte de las investigaciones y análisis realizados por Pierre Hadot, Paul Veyne, y otros historiadores de la filosofía antigua para crear la noción de estética de la existencia.

A través de este capítulo se ha podido observar como el sujeto ha aparecido configurado en las distintas etapas del pensamiento filosófico de Michel Foucault, se vio a travesado por discursos de saber en la arqueología, producido por efectos de poder en la

genealogía, y finalmente, en esta tercera etapa el filósofo francés pretende mostrar como el sujeto se construye a sí mismo como objeto de su propia experiencia. Por eso se enfoca en las grandes filosofías de la construcción de sí, que comienzan tal como se ha mostrado en este apartado con la aparición de Sócrates.

La intención de Foucault parece centrarse, en esta etapa, en mostrar que el sujeto también tiene una relación de construcción con su propio cuerpo y su subjetividad, no es sólo por el efecto de las normas, el poder y los saberes como la subjetividad se dota de forma y contenido. Al final del subcapítulo anterior, al abordar el problema de la normalización se mostró como la libertad está presente en cada uno de los momentos de constitución del sujeto, como se juega al interior de las mismas relaciones de poder que podrían parecer totalizantes. La libertad, pues, siempre se ha encontrado en los modos que tiene el ser humano de construir su historia y su sociedad, a veces aparece de manera clara y visible, mientras que en otras ocasiones es necesario escarbar en la profundidad de las relaciones para poder encontrarla, no siempre adopta la misma forma, ni se presenta con la misma intensidad, pero siempre ha sido parte fundamental de este mundo.

La filosofía antigua parece ser un punto en la historia en la que la libertad adquiere una enorme fuerza y visibilidad, Sócrates y después de él los escépticos, los cínicos, los epicúreos y los estoicos fueron capaces de crear al interior de las relaciones de poder que los sometían espacios de ejercicio de libertad y autodeterminación, gracias a que fueron capaces de descubrir que la verdad y el conocimiento no son formas de ser que vengan por sí dadas, u objetos que aparezcan en el exterior para ser atrapados por la conciencia, tampoco cayeron en la trampa de pensar que la sabiduría consistía en la acumulación de datos empíricos sobre la naturaleza. Estos filósofos fueron capaces de ver que la verdad, la sabiduría y el conocimiento son conceptos que deben de construirse, crearse y transformarse, que la realidad tal como se les presenta en un primer momento no es más una apariencia, la cual conduce inevitablemente al error y la vida infeliz.

Los filósofos antiguos sabían que la filosofía era el arma necesaria para construir su verdad y libertad, pero que para poder alcanzar estos conceptos primero tenían que transformarse a sí. Las relaciones con los otros, con la ley y su polis, los habían hecho ser de determinada manera, tener determinadas creencias y perseguir determinados fines, en ese

estado de falsedad la verdad era simplemente imposible de adquirir, había necesidad pues, de cambiarse, de convertirse en un otro digno de poseerla, de hacerse de cierta forma. Por eso Foucault utiliza como concepto general de estas prácticas y conversiones dirigidas a la creación de un nuevo ser digno de la verdad, la sabiduría y la belleza, estética de la existencia, porque todas estas prácticas tienen como objetivo hacer de la vida de cada individuo una verdadera obra de arte.

Los aspectos mencionados en este apartado tienen la intención de sentar los principios sobre los que la ética foucaultiana en relación con el sujeto, se fundamenta, así como algunas de las razones por las que Foucault se interesa en el estudio de la filosofía antigua. A continuación, en el capítulo siguiente se analizarán de manera detenida los conceptos claves de esta ética, como: libertad, prácticas de sí y *parresía* los cuales permiten seguir el hilo de la argumentación que el filósofo francés ha realizado en torno a los conceptos de sujeto y verdad desde la arqueología.

Capítulo 3. Autoconfiguración del sujeto y su verdad a partir de las prácticas de sí

En los capítulos anteriores se ha buscado ofrecer una perspectiva general del trabajo filosófico de Michel Foucault. En el primer capítulo se realizó el desarrollo de algunas nociones básicas que este filósofo francés utiliza para el planteamiento del problema de la verdad, así como la precisión de algunos elementos que fueron de utilidad para la construcción de su propio posicionamiento respecto a este concepto. Se analizaron elementos claves de su investigación como juegos de verdad, problematización y ontología del presente. También se proporcionó una panorámica general de las diversas etapas que componen el pensamiento foucaultiano, esto con la intención de mostrar el compromiso filosófico que el autor adquirió con su obra y las diversas transformaciones teóricas que su trabajo sufrió como producto de este compromiso. Se ha insistido en denotar, a partir de lo anterior, que Michel Foucault posee una definición propia de la filosofía y del quehacer filosófico que hace posible colocarlo dentro de una larga tradición dentro de la historia de la filosofía, la cual busca antes que cualquier otra cosa la transformación espiritual y personal del filósofo.

A través de la segunda etapa del primer capítulo se presentaron algunos elementos bibliográficos de este autor que permiten observar el desenvolvimiento de su pensamiento como la transformación de sus propias convicciones y concepciones. El Foucault de la arqueología no es el mismo que el de genealogía o el de ética, este autor expresó en múltiples ocasiones que sus libros y textos tenían como principal finalidad transformarlo a él, transformar lo que pensaba sobre un tema antes de escribirlo, transformar sus propias convicciones e intereses, se podría decir en cierta forma que sus libros representan una genuina experiencia filosófica, en cuanto son capaces de mostrar la trayectoria intelectual del hombre que hace filosofía a través de sí.

El énfasis puesto en esta relación de Foucault con su propio pensamiento no resulta trivial para el objetivo principal del presente trabajo de investigación, ya que uno de los elementos más importantes que se desean destacar en él, consiste precisamente en mostrar que el interés de Foucault por la filosofía antigua y los ejercicios espirituales de la antigüedad no son parte de una consideración arbitraria de este autor, sino que esta

inclinación puede fácilmente integrarse a su proyecto filosófico de conjunto. Es probable que ni el mismo Foucault concibiera una familiaridad plena entre su noción de filosofía y las escuelas helenísticas de la antigüedad hasta el inicio de *La hermenéutica del sujeto* pero una vez comenzados esta serie de cursos, Foucault encuentra una afinidad plena entre la forma de vida filosófica en la antigüedad y aquello que concibe como filosofía.

La integración de la filosofía antigua en el proyecto filosófico de este autor permite mostrar otros aspectos de su filosofía que sirven para enriquecer su trabajo. Foucault, pues, no abandona en la ética las tesis abordadas en la arqueología y la genealogía para empezar un nuevo proyecto vinculado con la filosofía antigua, sino que realiza con base a sus nuevos descubrimientos, inclinaciones y deseos personales otro desplazamiento que lo conduce a reconstruir de manera positiva los conceptos de sujeto y verdad, los cuales han representado desde la arqueología los principales propósitos de su trabajo.

La perspectiva que el presente texto asume en relación al conjunto de la obra del proyecto filosófico foucaultiano descansa en la idea de la existencia de cierta unidad al interior de él. El capítulo II se esforzó por demostrar con base a las reconsideraciones retrospectivas del mismo Foucault, que se pueden establecer dos líneas temáticas que guían su obra: el sujeto y la verdad. Estos dos conceptos representan los ejes a partir de los cuales se puede realizar una reconstrucción de la obra de Michel Foucault, desde la cual la filosofía helenística, los mecanismos de poder y las relaciones de saber tienen un vínculo directo con estos conceptos. A través de ese mismo capítulo se ofreció el desarrollo de los distintos momentos en los que el sujeto aparece dentro de la filosofía foucaultinana, primero como objeto de prácticas de conocimiento que adquieren en la modernidad el adjetivo de científicas, después como sujeto a travesado y formado por relaciones de poder que lo hacían emerger dentro de ciertos criterios de normalidad, y finalmente, como sujeto de prácticas que lo hacen determinarse a sí mismo.

En este tercer capítulo, por otra parte, lo que se desea llevar a cabo es el desarrollo exhaustivo de los conceptos de sujeto y verdad en el tercer momento de la filosofía foucaultiana, la ética. Tomando en consideración lo que se ha mencionado anteriormente, es decir, que esta etapa del pensamiento del filósofo francés pertenece a un proyecto filosófico global, del cual es un momento vital, pero que tiene como objetivo final la creación de una

filosofía crítica que sea capaz de dar cuenta del presente. Con el énfasis puesto en este aspecto de la ética, el presente capítulo se desarrollará en torno a dos conceptos claves para la tercera etapa, los cuales son: el cuidado de sí (*epimeleia heauton*) y la *parresía*.

A través de este capítulo se pretende mostrar cómo los conceptos de *epimeleia heauton* y *parresía* siguen formando parte del proyecto filosófico foucaultiano emprendido desde la arqueología, en cuanto se articulan alrededor de los conceptos de sujeto y verdad que este autor ha trabajado a través de toda su obra. Pero se pretenden ofrecer además, algunas respuestas a toda una serie de interrogantes, que quedaron abiertas desde la genealogía, respecto a la autodeterminación del sujeto y la verdad.

Al abordar el problema del sujeto dentro de la genealogía, se vio como es gracias al efecto de las normas sobre él, que se puede constituir como individuo determinado de cierta sociedad, pero también se destacó que este aspecto de la normalización no le quita libertad, al contrario, la norma sólo puede producir efectos de poder sobre los sujetos porque hay también “efectos o relaciones de libertad” que se generan de manera simultánea. El ser humano a través de la historia ha creado una serie de vínculos y relaciones con el poder que lo han determinado de cierta manera, que han transformado sus gustos, sus fines, su forma y la relación que ha establecido con su propio cuerpo, pero a través de esta misma relación de sujeción y dominación ha creado múltiples espacios de libertad que le han permitido configurarse, autodeterminarse o hacerse de cierta manera. Desde luego Foucault está consciente, por lo menos en lo concerniente a la historia de occidente, que estos espacios de libertad han sido mínimos, acotados o monopolizados por ciertos grupos, pero la simple presencia de ellos dentro de su filosofía basta para rechazar la idea de poder determinista que algunos críticos le han deseado atribuir.

La libertad y el poder siempre están presentes en la misma relación y en el mismo proceso que engendra a uno u otro elemento, sólo hay poder porque existe la libertad, y sólo puede hablarse de libertad porque hay una relación de poder que la obliga a emerger. La reconsideración teórica que Foucault realiza sobre las filosofías helenísticas le da la pauta para observar cómo en ciertas relaciones de poder es posible construir paralelamente horizontes y espacios de libertad que transforman de manera clara y visible estas relaciones.

Foucault encuentra que en la antigüedad los griegos y los romanos lograron crear distintas esferas de autodeterminación individual y colectiva que tiñeron grandes ámbitos de la vida política, social y pública. La filosofía antigua desde Sócrates inicia una tradición que involucra ejercicios físicos, espirituales y prácticas colectivas destinadas a construir nuevas subjetividades y nuevas formas de verdad que condujeran a la vida auténtica. Estos espacios de creación de sujetos, conocimiento, saber y verdad nunca fueron tan visibles en la historia de occidente como en esta época.

El problema de la autoconfiguración del sujeto y su verdad que aparece en el pensamiento foucaultiano sólo puede ser flanqueado desde la genealogía, como herramienta histórica conceptual, a partir del desplazamiento hacia un horizonte histórico diverso. Es plausible pensar, siguiendo los marcos de la crítica filosófica emprendida por Foucault a través de la historia, que el regreso a la filosofía helenística constituye un intento por mostrarle a la conciencia moderna los distintos espacios y momentos en los que la humanidad se ha dado forma en una suerte de fenomenología de la construcción de la subjetividad y la verdad, así como mostrar también, los distintos espacios de libertad que ha podido construir para sí.

“El pensamiento tiene igual una historia; el pensamiento es un hecho histórico, incluso aunque tenga otras dimensiones distintas a aquella. Al respecto estos libros son muy semejantes a los que he escrito sobre la locura o sobre la penalidad. (...) Lo que intento es hacer una historia de las relaciones que el pensamiento mantiene con la verdad. Todos los que dicen que para mí la verdad no existe son espíritus simplistas.”¹¹⁹

La filosofía antigua a partir de Sócrates inicia un largo trayecto en la construcción del yo y la verdad. A diferencia del cristianismo o la modernidad esta construcción posee una plena conciencia y certeza de que tanto el yo como el saber, el conocimiento y la verdad no son conceptos que se construyen a partir de determinaciones externas, o al menos no únicamente, sino que involucran una participación activa de los sujetos en cuanto agentes de su propia experiencia y constitución. Para la modernidad si bien es cierto que la subjetividad se comprende como un espacio de conocimiento interno irrestricto de los individuos, la

¹¹⁹ Foucault, M., “El cuidado de la verdad”, *Obras esenciales*, p.1006

verdad, por otra parte se vincula a un campo o esfera de conocimiento que no establece ninguna relación con la voluntad interna de los sujetos particulares, la verdad y el conocimiento del mundo no se relacionan con la verdad y el conocimiento de sí. La modernidad se caracteriza pues, por una clara proliferación de métodos, tecnologías y conocimientos del yo y la subjetividad, pero que están fundados en una visión positiva del conocimiento que hace parecer que se busca la verdad por sí misma, la verdad objetiva y real de la conciencia humana. Foucault se ha esforzado por mostrar tanto en la arqueología como en la genealogía que tal verdad “natural” no existe y que los intereses puros de los científicos sociales no son tales, sino que obedecen a una serie de mecanismos de poder y estructuras de saber que permiten el desarrollo de tal interés, así como las formas, los métodos y los espacios para llevarlo a cabo, por otra parte, en la antigüedad cuando los griegos realizaban un conocimiento sobre el yo, o aplicaban una técnica, tecnología o trabajo en el yo, tenían en mente algo completamente distinto, a lo que se podría encontrar en las teorías psicológicas, psiquiátricas y médicas de la modernidad.

“Lo que me interesa de la cultura helenística, de la cultura grecorromana, a partir de aproximadamente el siglo III aC, y hasta el siglo II o III dC, es un precepto para el que los griegos tenían un término específico: *epimeleia heauton*, que significa cuidado del propio yo. (...) Es por lo tanto, una expresión muy poderosa; describe un tipo de trabajo, una actividad; implica atención, conocimiento, técnica.”¹²⁰

Para Foucault el término *epimeleia heauton* es pues, aquel que utiliza la cultura griega para incorporar todas las técnicas, tecnologías, conocimientos y prácticas dirigidas a la construcción de la subjetividad y la verdad. El autor francés realiza un exhaustivo análisis de este concepto porque está convencido que en él no sólo descansan todas prácticas constitutivas de los sujetos, la verdad y la libertad en la antigüedad, sino también porque a partir de él se puede plantear un nuevo horizonte reflexivo para pensar el problema del sujeto y la verdad en la modernidad.

Michel Foucault se centra en los ejercicios espirituales de la antigüedad así como en las prácticas de sí porque considera, a diferencia de lo que sucede en el cristianismo y en

¹²⁰ Foucault, M., “Del yo clásico al sujeto moderno”, *El yo minimalista*, p. 71.

otros momentos históricos de la humanidad, que en este punto del desarrollo humano los hombres necesitan apelar únicamente al ejercicio de su voluntad libre para autodeterminarse. El autor de *La verdad y las formas jurídicas* descubre a partir de aquí, un paralelismo entre el hombre antiguo y moderno que descansa en cierta idea de orfandad respecto a la manera en que deben de constituirse, con relación a la ley externa. Ambos por razones diversas que involucran órdenes racionales diferentes se encuentran obligados a darse forma a sí únicamente a través del uso de su voluntad libre sin apelar a ninguna figura, norma o ley trascendente que guíe su elección.

En la antigüedad las prácticas de sí heredadas de la figura socrática alcanzan su auge sólo en el momento en el que la polis griega y el concepto de ciudadano dependiente de ella son abatidos por la intromisión de Alejandro Magno. Hay en el mundo antiguo, pues, una revolución que destruye los lazos tradicionales de los griegos con sus polis y en específico de los atenienses con su democracia. El griego que necesitaba adoptar una forma específica dentro de la polis para ser parte de su comunidad y sin la cual carecería de fundamento social y político, se ve ahora abandonado a su suerte. En este momento se realiza dentro de la antigüedad un movimiento paradójico que por un lado, le da al ser humano una amplia libertad para poder autoconstituirse como sujeto libre, y por otro, la disminución de varios elementos de la libertad política y social que había alcanzado. Es por esto, que las prácticas de sí alcanzan su punto de difusión máxima en este periodo creando un gran número de escuelas filosóficas que tienen como principal objetivo suplir las necesidades espirituales de los seres humanos que han perdido su fundamento como ciudadanos, el griego tiene ahora que configurarse sin apelar a su papel como hoplita, o como parte de la asamblea deliberativa, en el caso específico de Atenas.

Se puede argüir, desde luego, que las prácticas de sí surgen como un movimiento necesario que obligaba a extender el espacio de libertad interna como una manera de equilibrar la pérdida del espacio de la libertad exterior, y en ese sentido, parecería anacrónico el esfuerzo de Michel Foucault por plantear la moral griega como un nuevo punto de partida para la moral moderna. No obstante, las prácticas de sí en la antigüedad no sólo se restringen a los espacios de la subjetividad interior, sino que se extienden a todos los ámbitos de la vida pública. Los filósofos antiguos no buscaban darse a sí mismos una forma

de libertad que recayera solamente en el dominio de sus pensamientos y deseos, sino que a través de esta transformación de sí, esperaban alcanzar un estado de espiritualidad tal que les permitiera realizar una verdadera transformación de los otros, y por tanto, de su mundo.¹²¹ Las principales escuelas de filosofía del periodo helenístico, mismo que inicia con la extensión del imperio macedonio, poseían una importante teoría de la acción que las hacía establecer un fuerte vínculo con su mundo y las necesidades materiales de su tiempo. Los estoicos, los epicúreos, pero sobre todos los cínicos, constantemente exponían su vida tratando de llevar la verdad, su verdad, a los otros.

Michel Foucault por su parte, considera que el sujeto moderno experimenta, al igual que el hombre antiguo antes descrito, una misma sensación de libertad que no lo sujeta a ninguna ley en el orden interno, que lo obliga además, a darse forma a sí únicamente a través de esa libertad. Con el surgimiento de la modernidad lo que puede observarse es una afirmación del sujeto como fundador de prácticas políticas, sociales y de conocimiento que no obedecen ya a ninguna fuerza o figura externa. El hombre se convierte en un agente libre que “constituye” de acuerdo a su arbitrio y su libertad el mundo en el que se desarrolla. Gran parte de las teorías contractualistas que inauguran la constitución teórica del Estado moderno descansan en esta idea de libertad que el sujeto tiene para crear sus relaciones políticas. El trabajo previo emprendido por Foucault a través de la arqueología y la genealogía tiene como propósito mostrar que esta libertad exterior que se le presenta al sujeto moderno como natural y efectiva no es tal, que él se encuentra en realidad inmerso en una trama de relaciones de poder, saber y efectos normalizadores que lo acotan y determinan, pero que además le permiten ver su mundo y sus relaciones con los otros a través de esta libertad.

Foucault considera que es a partir de las prácticas de sí presentes en la antigüedad, cómo el sujeto moderno puede replantearse reflexivamente su posición como agente moral, el concepto de verdad y su libertad. Esto en primer lugar porque al igual que en la

¹²¹ Todas las escuelas helenísticas poseen este principio de ocupación de sí y de los otros, pero la escuela que permite observarlo con mayor claridad por su amplia actitud contestataria es el cinismo. “Siendo muchos los políticos y filósofos que salieron a su encuentro y se congratulaban con él, (Alejandro) esperaba que Diógenes el Sinopense hiciera lo mismo cuando se hallara en Corinto. Pero, como éste estaba dedicado a la filosofía en el Craneo sin tener la menor noticia de Alejandro, él mismo fue a su encuentro. (...) Se cuenta que Alejandro, al verse desdeñado de ese modo, sintió tal predisposición y admiración hacia la altivez y grandeza del hombre que, cuando partía y los de su cortejo se burlaban y se reían de él les dijo «Pues, verdaderamente, si yo no fuera Alejandro, hubiera sido Diógenes.» (Los filósofos cínicos y la literatura moral serio burlesca, I, Diógenes, 54)

antigüedad y a diferencia del cristianismo, el hombre posee la capacidad de autoconfigurarse a sí sin ajustarse a una ley externa derivada de dios. La relación que éste establece consigo no se encuentra mediada por un código de conducta determinado por una entidad suprema. El hombre en la modernidad en cuanto agente libre se ve en la necesidad de crear sus propios códigos de conducta, su propia constitución de sí. El problema que Foucault encuentra en la configuración del sujeto moderno versa en que aunque parte del concepto de libertad, el resultado final de su autoconfiguración lo distancian en realidad de él y de la noción de verdad. Sin embargo, la pura conciencia de la libertad del sujeto en la modernidad le es suficiente a Foucault para vincularlo con las prácticas de sí y la filosofía antigua, ya que ambos sujetos históricos son capaces de tomar el mismo punto de partida para darse forma, la libertad. A partir de lo anterior es necesario comenzar ahora con el desarrollo preciso del concepto de *epimeleia heauton*, tomando en consideración los aspectos de la relación que Foucault desea establecer entre el sujeto moderno y las prácticas de sí.

III. I Inquietud de sí

Foucault en sus obras traduce el término *epimeleia heauton* como cuidado o inquietud de sí, aunque se ha visto también que se le puede traducir como prácticas de sí. El autor francés comienza el análisis e integración de este concepto a su filosofía en los cursos del Collège de France titulados *La hermenéutica del sujeto*. A través de éstos proporciona una primera explicación sobre el desplazamiento temático de su objeto de investigación (poder-saber a las formas de autoconfiguración de la antigüedad), así como la serie de aspectos particulares que le interesan desarrollar dentro de la filosofía antigua.

“Este año quería apartarme un poco de esos ejemplos precisos y del material específico concerniente a los *aphrodisia* y el régimen de los comportamientos sexuales, y sacar de este ejemplo en particular los términos más generales del ‘sujeto y verdad.’ (...) La cuestión que me gustaría abordar este año es ésta: en qué forma de historia se entablaron en occidente las relaciones entre esos dos elementos, que no competen a la práctica, el análisis habitual del historiador, ‘el sujeto y la verdad.’”¹²²

¹²² Foucault, M., “Clase del 6 de enero 1982 1ª hora”, *La hermenéutica del sujeto*, p.16

En realidad el interés de Foucault por la filosofía antigua comienza desde el segundo libro de *Historia de la sexualidad* cuando decide abandonar el objetivo del primer tomo y centrarse en la manera en la que la antigüedad grecoromana problematiza la actividad y los placeres sexuales a partir de las prácticas de sí, en lugar de limitarse a la descripción de los mecanismos de prohibición de la sexualidad dentro de la historia griega. Este nuevo posicionamiento que asume Foucault lo lleva a centrarse en la noción de inquietud de sí o cuidado de sí (*epimeleia heauton*), porque descubre que son estas prácticas las que determinan la forma de conducción sexual en algunas personas. Estas personas a diferencia de las demás han optado por hacerse de cierta manera, han decidido, mediante el uso de su libertad, adoptar cierta forma o principios que transforman toda su existencia, incluyendo su actividad sexual. Lo interesante de este caso consiste en que es la autoconfiguración y no la prohibición la que determina su conducta sexual.

Al inicio de *Historia de la sexualidad* pareciera que Foucault desea proseguir con su estudio de las relaciones de poder vinculándolas ahora con los mecanismos que se incrustan y determinan la forma sexual de los individuos, las prohibiciones sexuales que como el castigo y la pena vienen determinadas desde afuera, por el efecto de las normas en la construcción de la subjetividad. Sin embargo, al iniciar su análisis Foucault descubre que en la antigüedad grecoromana algunas de las prohibiciones sexuales que los sujetos se imponían a sí mismos, no eran el resultado directo del efecto del poder o las normas sobre su subjetividad, sino por el contrario un ejercicio de su libertad subjetiva sobre el propio cuerpo. Este descubrimiento lo conduce del análisis de las formas de sujeción del sujeto al análisis de las formas de construcción de sí.

“En efecto, he <invertido>> el frente. En lo relativo a la locura había partido del <<problema>> que esta podía constituir en un determinado contexto social, político y epistemológico: el problema que la locura les planteaba a los demás. Aquí, he partido del problema que la conducta sexual les podía plantear a los propios individuos (o por lo menos a los hombres de la antigüedad). En un caso, se trataba en suma de saber cómo se gobernaba a los locos, ahora <<cómo>> se gobierna uno a sí mismo.”¹²³

¹²³ Foucault, M., “El cuidado de la verdad”, *Obras esenciales*, p.1007

Foucault considera que el tema del gobierno de sí iniciado en el análisis de la sexualidad greco-romana realiza un giro inverso en relación con los objetos de su trabajo arqueológico y genealógico. En el caso de la locura la intención del autor consistió en mostrar cómo a través de la práctica psiquiátrica, la enfermedad mental y la institución de los manicomios se creaba en el desviado mental una experiencia de sí que lo hacía emerger como 'loco', es decir como sujeto determinado por las prácticas sociales. Mientras que en el caso del gobierno de sí en la antigüedad, la intención descansa en mostrar cómo la práctica de sí, el gobierno de sí se integra en la práctica de los demás, de los otros. Pese a esta inversión en el desarrollo de su investigación Foucault considera que puede hablarse de una transición de la genealogía a la ética en la medida en que el concepto de problematización sigue presente en esta nueva etapa.

Como ya se mencionó en el capítulo I, el concepto de problematización aparece tardíamente en la filosofía foucaultiana, este concepto consiste en la determinación histórica del conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que permiten que determinado objeto entre en el juego de lo verdadero y lo falso, haciéndolo aparecer como un problema para el pensamiento. En ese sentido el análisis de la sexualidad greco-romana a través de las prácticas de sí sigue formando parte del proyecto filosófico foucaultiano en la medida en la que también se trata del estudio de las formas en las que la sexualidad, los deseos y las pasiones se convierten en un problema para pensamiento humano. “La noción que sirve de forma común a los estudios que he emprendido tras la *Historia de la sexualidad* es el de *problematización*, pese a que aún no había aislado suficientemente esta noción. Pero siempre se va hacia lo esencial para atrás, como los cangrejos, y las cosas más generales aparecen en último lugar.”¹²⁴ La problematización, pues, es el concepto que puede servir de puente entre las etapas previas del pensamiento foucaultiano (arqueología y genealogía) y la ética.

El desarrollo del problema de la preocupación de sí en la antigüedad que Foucault comienza a realizar a partir de este momento lo conduce al inicio de *La Hermenéutica del sujeto* a distinguir entre éste y otro concepto central de la filosofía antigua, también presente en la figura Socrática *ghothi seauton* (conócete a ti mismo). La distinción entre ambos

¹²⁴ Ibid., 1006.

conceptos (*epimeleia heauton* y *ghothi seauton*) hace posible comprender uno de los elementos fundamentales de la crítica emprendida por Foucault al problema del sujeto en la modernidad desde la filosofía antigua, la relación que éste establece con la verdad. Pero además, permite también delimitar de manera más precisa la noción de prácticas de sí en la antigüedad.

Diferencias entre los conceptos de *epimeleia heuton* y *gnothi seauton*

Al analizar el problema de las *prácticas de sí* dentro de la autoconfiguración del sujeto y su verdad en la filosofía antigua Foucault se percató de que los discursos que se construyen a partir de la modernidad sobre ésta (la antigüedad) no se centran en el término *epimeleia heauton* sino en el concepto de *gnothi seauton*. Esta reconstrucción histórica que occidente hace sobre la filosofía antigua y los ejercicios espirituales de la antigüedad se encuentra limitada y sesgada, según Foucault, por la propia racionalidad moderna que desea encontrar prefigurados en la antigüedad los conceptos básicos sobre los que se apoya. Este aspecto de la investigación foucaultiana sobre la forma en la que occidente reconstruye su historia a partir de la filosofía antigua, permite proseguir con el análisis de la crítica histórica que este autor ha emprendido en la arqueología y la genealogía. Nuevamente es posible observar como cierto tipo de historia se empeña en encontrar de manera embrionaria en los distintos estadios de pensamiento histórico a la razón moderna.

La separación que Foucault realiza entre los términos *epimeleia heuton* y *gnothi seauton* permite denotar en primer lugar, la diferencia entre su genealogía y la historia de las grandes continuidades que ha criticado desde la arqueología. También hace posible mostrar muchas de las críticas que ha emprendido previamente respecto al concepto de verdad y razón en la modernidad. Lo interesante de la ética como esta tercera etapa del pensamiento foucaultiano consiste no sólo en que sirve para observar que el autor no realiza, como algunos críticos se han obstinado en señalar, una ruptura con las etapas previas de su investigación, sino que además permite a través de los conceptos de *prácticas de sí* y *parresía* reafirmar y retomar muchas de las categorías, elementos y críticas realizadas por Foucault en las etapas previas de su pensamiento, a la vez que, plantea la solución a muchos de los problemas que el autor ha dejado abiertos.

Esta distinción entre los conceptos de *prácticas de sí* y *conócete a ti mismo* hace posible comprender, entonces, dentro de la dimensión crítica del trabajo foucaultiano sobre el presente, por qué las prácticas de autoconfiguración del sujeto en la modernidad y la antigüedad no conducen a un estado similar de autoconstitución, pese a partir del mismo principio y fundamento, la libertad individual. En este apartado se analizará, a partir de esta distinción un proceso de escisión de la verdad que hace imposible al ser humano en la modernidad reconocer este concepto (la verdad) como una construcción suya, como un esfuerzo por darle inteligibilidad al mundo que depende sólo de él en la medida en la que es capaz de construir los elementos teóricos necesarios para pensar la verdad y su relación con ella. Esta es una de las grandes diferencias entre las prácticas de sí en la antigüedad y las formas de autoconfiguración del sujeto moderno, la certeza que los antiguos poseen de que la verdad es parte de una producción interna de los sujetos, y no sólo una adecuada representación de la realidad externa.

Foucault inicia pues, sus cursos titulados *La hermenéutica del sujeto* marcando la diferencia entre los conceptos de *epimeleia heauton* y *gnothi seauton* de la siguiente manera:

“Es un poco paradójico y sofisticado elegir esta noción, cuando todo el mundo sabe, dice y repite, desde hace tiempo, que la cuestión del sujeto (cuestión del conocimiento del sujeto, cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo) se planteó originalmente en una fórmula y precepto muy distinto: la famosa prescripción délfica del *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”).¹²⁵

Con base a la frase anterior el autor de *Las palabras y las cosas* desea enfatizar que desde la óptica de algunas lecturas de la modernidad, la opinión respecto a la cuestión del sujeto en la antigüedad aparece generalmente representada por la prescripción délfica *gnothi seauton*. La pregunta que aparece necesariamente a partir de esta observación de Michel Foucault consiste en ¿Por qué la modernidad omite en la reconstrucción histórica de la relación sujeto-conocimiento en la antigüedad el concepto de prácticas de sí, si tanto la *epimeleia heauton* y como el *gnothi seauton* fueron conceptos ampliamente conocidos por la opinión popular griega e implementados por Sócrates en un sentido filosófico? La respuesta

¹²⁵ Foucault, M., “Clase del 6 de Enero de 1982 1ª hora”, *La hermenéutica del sujeto*, p. 17.

que Foucault ofrece respecto a esta interrogante se centra en la consideración del concepto de verdad del que parten las reconstrucciones históricas de este estilo. Para los historiadores que privilegian el concepto de *gnothi seauton* sobre la *epimeleia heauton* lo que prevalece en la búsqueda histórica es la imperiosa necesidad de encontrar en la figura Socrática la piedra angular de la relación del sujeto y la verdad que se encuentra en la modernidad, es decir, la idea de un sujeto capaz de establecer al interior de sus motivaciones una separación entre sus inclinaciones personales y el interés objetivo y genuino por el conocimiento. En este sentido, Sócrates aparecería investido como un sujeto cuasimoderno que es capaz de tomar distancia de sí a través del conocimiento de sus deseos y pasiones para acercarse de la manera más adecuada a una representación de la verdad objetiva y exterior.

Michel Foucault comprende que esta lectura sesgada del sujeto y el conocimiento en la antigüedad es producto de la proyección histórica de la representación de una verdad esencial desde la razón moderna occidental, la cual presupone que aunque este concepto ha pasado por distintos momentos históricos se ha logrado mantener inalterable, siendo dentro del sujeto en donde se produce la transformación respecto a la forma en que se aproxima a él. La percepción del sujeto se vuelve cada vez más acertada en la medida en la que logra despojarse históricamente de sus prejuicios e inclinaciones. Sin embargo, para el autor francés el *gnothi seauton* si bien representa un concepto importante dentro de la filosofía en la antigüedad, se encuentra subordinado a la *epimeleia heauton* un concepto de mayor extensión y envergadura.

Es importante destacar que el precepto *conócete a ti mismo* no es una creación propiamente socrática, ni tampoco posee un uso exclusivamente filosófico. Este concepto tuvo múltiples acepciones dentro de la antigüedad antes de que Sócrates lo utilizara como una categoría pendiente de las prácticas de sí.

“Más el oráculo y el santuario de Apolo en Delfos fueron, además de centro de adivinación, un lugar de peregrinación al que acudían un sinnúmero de visitantes para participar en las fiestas, los espectáculos teatrales o los juegos. En los muros de sus templos y edificios estaban grabados algunos de los preceptos éticos de más honda resonancia para la mentalidad de los ciudadanos. Así, uno de ellos fue la sensata recomendación psicológica: <<conócete a ti mismo>>, frase atribuida por la tradición posterior a uno de los Siete Sabios de

Grecia, Otra frase no menos memorable era: <<Nada en demasía>>.”¹²⁶

Como la frase anterior lo menciona el concepto *conócete a ti mismo* aparece en la tradición griega como uno de los preceptos con mayor resonancia en la antigüedad. Se le atribuye comúnmente a alguno de los 7 sabios, a Tales y hasta Heráclito. Sin importar el origen real de este término el hecho de aparecer en la inscripción de los muros del oráculo de Delfos, uno de los más grandes centros de consulta y peregrinación de las polis griegas, muestra su importancia y valía dentro de la sociedad de esa época. Sin embargo, es necesario destacar que este precepto no poseía las implicaciones filosóficas que llega a tener después de los diálogos de Platón. En esta fórmula por sí, no estaba contenida la idea de autoconocimiento como fundamento de la ética o la moral que posteriormente se inmortaliza con la figura de Sócrates.

Foucault siguiendo los estudios historiográficos y arqueológicos de algunos historiadores (Roscher y Defradas), explica que algunas de las interpretaciones tradicionales más comunes sobre este precepto están ligadas a una serie de reglas o recomendaciones que iban dirigidas a los consultantes del oráculo. “*Conócete a ti mismo*” según lo anterior, podría ser interpretado como: La capacidad de reducir al máximo las preguntas que se deseaban hacerle al oráculo, después de un exhaustivo examen de los deseos personales de los consultantes.

La aparición del término *gnothi seauton* en la filosofía platónica y su consiguiente consideración como fundamento de la ética y la moral interior por la filosofía moderna, se debe según Foucault a la subsunción a partir de Sócrates de este precepto por la *epimeleia heauton*. Foucault coincide en este punto con Hadot al afirmar que la idea de transformación y construcción de sí en la filosofía clásica y helenística se puede definir en torno a la idea de *epimeleia heauton*, más que de *gnothi seauton*.

“Si, por otra parte, digo que el mayor bien para el hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me

¹²⁶ Guzmán, A., Gómez Espelósín, F. J., Guzmán Gárate, I., *Grecia: Mito y Memoria*. p.24

examinaba a mí mismo y a los otros, y si digo que una vida sin examen, no tiene objeto vivir para el hombre.” (Platón, Diálogos I, La apología de Sócrates, 38a).

La frase anterior sirve para mostrar que este interés de Sócrates en el examen de uno mismo y de los otros tiene como trasfondo la idea de preocupación de sí. Su juicio y su posterior condena son el resultado de la labor que realizó durante toda su vida, incitar a los atenienses a preocuparse y ocuparse de sí al igual que de los otros, el examen de la vida es sólo una de las tantas formas en las que esta ocupación de sí puede llevarse a cabo. A través de todo el diálogo de la apología Sócrates intenta defenderse de sus acusadores definiendo lo que ha sido su forma de vida en relación con la virtud; cuál ha sido su función principal dentro de la polis, cómo ha procedido y cuál es el fin último de su acción. A partir de algunas metáforas, mitos e historias tangenciales, Sócrates va a poner las bases que han de constituir la figura del filósofo en la antigüedad, el helenismo y los primeros siglos de la era cristiana. La *epimeleia heauton* constituye pues, en la antigüedad un concepto más completo y extenso que la simple y llana posibilidad de determinar mediante el examen de la vida las condiciones epistemológicas que separan al sujeto del conocimiento objetivo y real.

“Tal es el punto de partida de un posible análisis del cuidado de sí en la cultura antigua. Me gustaría analizar la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí, la relación existente, en la tradición grecorromana y en la tradición cristiana, entre la preocupación que el individuo tiene de sí mismo y el excesivamente famoso «conócete a ti mismo». Del mismo modo que existen diferentes formas de cuidado, existen diferentes formas de sí.”¹²⁷

Para Foucault la importancia del análisis de la distinción entre los conceptos de *epimeleia heauton* y *gnothi seauton* al inicio de su investigación sobre las prácticas de sí en la antigüedad, le permiten dar continuidad directa a la empresa crítica que su filosofía se había propuesto en la arqueología y la genealogía, problematizar los conceptos fundamentales de la modernidad, en este caso el de la verdad. Al autor le resulta imprescindible resaltar en esta parte de su investigación sobre la filosofía antigua, que el

¹²⁷ Foucault, M., “Las técnicas de sí”, Obras esenciales, p. 1073.

cristianismo comienza en occidente un proceso de separación y ruptura de la unidad de la verdad con la filosofía y la práctica filosófica, el cual sólo se logra realizar de manera plena hasta el inicio de la modernidad. Siendo este proceso de separación de la verdad el responsable de que la modernidad haya olvidado casi por completo un concepto tan importante como el de las prácticas de sí y se haya centrado en el término *conócete a ti mismo*.

Michel Foucault presenta en el texto titulado *Las técnicas de sí*, a manera de resumen, dos características que explican porque el «conócete a ti mismo» terminó por eclipsar al «ocúpate de ti mismo». La primera de estas características se basa según Foucault en la transformación de los principios morales de la sociedad occidental. “Experimentamos la dificultad de fundar una moral religiosa y de principios austeros en un precepto que plantea que debemos ocuparnos de nosotros mismos más de cualquier otra cosa. Estamos inclinados, además a considerar el cuidado de sí como algo inmoral, como un medio de escapar a todas las reglas posibles. Somos herederos de la moral cristiana, que hace de la renuncia de sí la condición de salvación. Paradójicamente, conocerse a sí mismo ha constituido un medio de renunciar a sí.”¹²⁸ Este primer punto centrado en la transformación de los principios morales, se puede observar de manera más clara si se ponderan las prácticas de sí en la filosofía con los primeros siglos del cristianismo.

El cristianismo en sus inicios, al igual que cualquier otra secta de la antigüedad no distaba mucho de las escuelas propiamente filosóficas. Los primeros cristianos compartieron el espacio social con toda una serie de escuelas que rivalizaban entre sí para establecer cuál de ellas conducía efectivamente a la verdadera vida. Pero el cristianismo primitivo no sólo compartió el espacio y el tiempo con las diversas escuelas de filosofía, sino que se apropia también de muchos de los ejercicios espirituales y tecnologías del yo sobre los que se fundamenta su moral ascética. Es probable que en ese punto el cristianismo primitivo no tuviese plena conciencia de la diferencia que llegaría a establecerse siglos más adelante entre él y la filosofía. Los primeros cristianos al igual que las escuelas filosóficas fueron constantemente asediados, expulsados y perseguidos por los romanos, sin embargo este estigma social lejos de representar una señal contundente sobre la veracidad de sus

¹²⁸ Ibid., 1074.

afirmaciones y su vínculo con dios, formaba más bien parte de una práctica bastante generalizada en el imperio romano. Los emperadores realizaban persecuciones a determinados grupos sociales, escuelas filosóficas, o grupos étnico de manera regular, siendo su arbitrio o las volátiles condiciones sociales las que determinaban a que grupo se debía de perseguir. En apariencia pues, el cristianismo era visto a los ojos de la sociedad romana como cualquier otra secta filosófica de su tiempo, incluso algunos cristianos intentaron hacer uso de esa familiaridad con la filosofía para congraciarse con algún emperador.

Pierre Hadot narra en su libro *La ciudadela interior* como los apologistas cristianos se dirigen al emperador Marco Aurelio¹²⁹ con el adjetivo de filósofo, la intención de ellos consiste según Hadot en mostrar que el cristianismo también era una filosofía. “El hecho de que esas dedicatorias mencionen el título de «filósofo» parece demostrar que los apologistas argumentaban que el cristianismo era una filosofía, e incluso la mejor de todas. Así pues, un emperador filósofo había de aceptarlo.”¹³⁰ Sin embargo, más allá de las similitudes que se pueden encontrar entre las diversas escuelas helenísticas y el cristianismo existe una diferencia fundamental entre ambos, la cual descansa en la forma de representación que éstos tienen de la vida verdadera. Diferencia que, no pasó desapercibida a los ojos de un filósofo de la talla de Marco Aurelio, lo cual explica porque el emperador no sólo no admitió al cristianismo como una secta filosófica, sino que además se empeñó en perseguirlo.

El cristianismo basaba su concepto de vida verdadera en la promesa de una vida futura y trascendental que resultaba contrastante con la idea de vida material y presente sobre la que se fundamentaban las escuelas helenísticas. Un culto de este tipo, no podía pues hacer menos que despertar sospechas y desconcierto en un filósofo estoico acostumbrado en centrar su atención en el presente y el instante, como medios efectivos para alcanzar la felicidad. Esta distinción entre el cristianismo y la filosofía helenística permite observar cómo se realiza la inversión de los valores morales entre un forma de práctica de sí y la otra, el cristianismo adopta muchos de los ejercicios espirituales contenidos en las escuelas

¹²⁹ Marco Aurelio célebre emperador estoico del siglo II dC, discípulo de Frontón y autor de las *Meditaciones*, conocido comúnmente en la antigüedad como el emperador filósofo, véase Marco Aurelio, *Meditaciones*, Gredos, Madrid, 2002 y Pierre Hadot, *La ciudadela interior*, Alpha Decay, Barcelona, 1992.

¹³⁰ Hadot, P., *La ciudadela interior*, p. 64.

helenísticas pero los destina a una serie de prácticas ascéticas que concluyen en una renuncia al yo material por la elevación del yo espiritual.

“Contaban sobre aba Marco el anacoreta (vivía cerca del monasterio de Petuncia) que durante sesenta y tres años mantuvo un género de vida que consistía en ayunar durante semanas enteras, hasta el punto de que algunos creían que no estaba hecho de carne. Además, trabajaba día y noche de acuerdo con los mandamientos de Cristo y daba todo el dinero a los pobres sin aceptar nada de nadie. Unos devotos de Cristo oyeron hablar de él y fueron a darle una limosna, pero él les dijo: -No la acepto, pues mi trabajo manual me da de comer a mí y a los que en nombre de Dios acuden a mí. (El prado, Juan Mosco, 13)”

La anécdota anterior pertenece a una colección de *Historias bizantinas de locura y santidad*, en ella se encuentran múltiples ejemplos de la vida ascética difundida y propagada por el cristianismo. El texto se sitúa en el siglo cuarto después de Cristo y aunque no puede mostrar la relación inicial del cristianismo con la filosofía, sí permite ver cómo la diferencia del ascetismo cristiano fundada en la renuncia del yo material, prolifera. Desde el siglo III dC esta tendencia cristiana a la renuncia del yo, a partir del ascetismo, se agudiza. Este siglo se conoce como el siglo de las grandes migraciones y la fundación de los primeros monasterios, contingentes de cristianos comienzan a realizar migraciones al desierto con el fin de purificar su alma a través de la renuncia a la carne, ir al desierto significa romper con la mayoría de los lazos sociales, pero también significa renunciar a muchas de las apetencias del yo corporal exponiéndose a situaciones extremas de sobrevivencia. Los ejercicios espirituales que el cristianismo había adoptado de las escuelas filosóficas se potencializan en ese momento y la vida ascética cristiana se convierte en una constante tensión por suprimir al máximo las necesidades humanas corporales. En cierta manera los anacoretas del desierto pretenden, a través de la negación de su propio cuerpo alcanzar el sacrificio iniciado por el Cristo de la crucifixión, elevándose así de su condición humana hacia la divinidad.

La anécdota anterior sobre el aba Marco retrata la consolidación de esta tensión del cristiano con su cuerpo y la búsqueda implacable por la elevación espiritual. Es importante señalar que esta distorsión, llevada a cabo por los primeros cristianos, de los principios y ejercicios que animaban en general a las sectas y escuelas espirituales en la antigüedad se basa en su concepto trascendental de vida verdadera. Esta modificación aunque en

aparición insignificante bastó para producir una profunda transformación en la moral pagana.

Por otra parte, cabe señalar que cuando las escuelas helenísticas recurrían al ascetismo, a los ejercicios de autocontrol y a una dietética de la existencia, éstas tenían en mente no la supresión de sus necesidades corporales para la superación trascendental de su espíritu sino que buscaban más bien, mediante su ascetismo, el dominio de sí, por sí. Es decir, establecer un criterio basado en una conducción de sí que les hiciera vivir efectivamente la vida verdadera. Los filósofos a diferencia de los cristianos no renuncian a sus necesidades corporales, a sus deseos, apetitos y pasiones, más bien las controlan. La diferencia entre la renuncia al yo y el dominio de sí es un elemento fundamental que Foucault encuentra entre la moral cristiana y la moral pagana. El cristianismo apela a un concepto de verdad trascendental y exterior que le viene puesto al individuo por un poder superior, la actitud que el buen cristiano debe adoptar en relación con la ley divina consiste en la transformación de su cuerpo y su alma para ajustarse a ese principio que él no ha elegido, sino que le viene impuesta por dios. Mientras que las escuelas filosóficas helenísticas consideran que la verdad es inmanente y por tanto, la vida verdadera se alcanza dentro de los espacios comunes de desenvolvimiento de los seres humanos, los filósofos no sólo eligen el tipo de vida verdadera que se ajuste a sus necesidades, sino que además el ideal de vida que anima sus transformaciones espirituales, es la del sabio.

El papel del sabio dentro de las escuelas helenísticas es vital también para comprender la diferencia entre éstas y el cristianismo. La figura del sabio como referente de vida virtuosa, a diferencia del referente del cristianismo, no posee ningún atributo sobrenatural, ninguna característica especial que lo hiciera sobre salir del resto de los seres humanos. Su atributo más importante, la sabiduría, no le fue dada por una entidad sobre natural, divina y superior, sino que es el resultado de un trabajo sobre sí, del implemento de una serie de técnicas, tecnologías y prácticas que lo hicieron darse, no ajustarse, la forma de la sabiduría y verdad. El ideal del sabio en las filosofías helenísticas tiene como objetivo mostrar a los iniciados que la verdad y la sabiduría son parte de este mundo y de ellos mismos, por lo que, no es necesaria una renuncia a sí para alcanzar estos conceptos, basta

con una adecuada conducción y dominio de sí para ser como dice Epicuro, al final de su carta a Meneceo: “un dios que camina entre los mortales.”

Lo interesante de esta afirmación es que para los helenísticos, en este caso los epicúreos, cualquiera que siguiera los principios de sus dogmas podía alcanzar el ideal de vida de la escuela, no era preciso pues, una heroica renuncia a sus apetitos carnales, o la reducción al máximo de éstos, tampoco aspirar a alcanzar la felicidad sólo a través de la vida trascendente e inmortal. Pues para todas las escuelas de este periodo, el ser humano en cuanto organismo ajustado a una naturaleza biológica, tenían la obligación de satisfacer sus necesidades corporales, alcanzar el punto máximo de la virtud y la felicidad era una proeza realizable para cualquiera que pusiera su disposición en esa empresa. Proeza que sólo es alcanzable en la vida material, espíritu y materia son para las distintas escuelas una unidad indisoluble que constituyen la vía para alcanzar la felicidad y la verdad.

Volviendo a las razones que explican para Foucault el hecho de que la modernidad, heredera de la tradición espiritual cristiana, haya acogido el término «conócete a ti mismo» y dejado prácticamente de lado la noción de «prácticas de sí», es posible establecer, con base a las diferencias entre el cristianismo y las escuelas filosóficas que para un sujeto cristiano que tiene como principal objetivo la renuncia de sí, la subsunción de su yo ante una potencia divina, la noción de unas prácticas que hagan que los hombres se ocupen de sí más que de cualquier otra cosa en el mundo resulta aberrante. Para el sujeto moral cristiano, su persona, su carne y su interioridad deben de ocuparse de dios antes de cualquier otra cosa. El situar el interés personal de los individuos en sí, constituye en principio un acto de vanidad que rechaza los principales dogmas ascéticos del cristianismo, dogmas que se enfocan en la adoración de dios y no de la criatura. Por otro lado, el término «conócete a ti mismo» lejos de antagonizar con las principales bases del cristianismo se convierte en una herramienta fundamental para llevar a cabo la renuncia del yo en pos de la salvación, el sujeto cristiano sólo puede renunciar a sí si se conoce, si es capaz de encontrar en él los apetitos y las pasiones que lo desbordan será capaz de suprimirlos. Conocerse a sí mismo es dentro del cristianismo un primer medio de renuncia a sí.

“La segunda razón es que, en la filosofía teórica que va de Descartes a Husserl, el conocimiento de sí (el sujeto pensante) ha adquirido una importancia cada vez mayor, en

tanto que primer jalón de la teoría del saber.”¹³¹ Esta segunda razón que Foucault plantea en el texto *Las técnicas de sí*, se había mencionado desde el inicio del presente apartado y se había señalado como un proceso de ruptura del concepto de verdad con la filosofía. Se ha insistido frecuentemente, en el desarrollo del presente trabajo de investigación, que la verdad y la filosofía en la antigüedad formaban una unidad indisoluble. Las filosofías tenían como objetivo y fundamento la búsqueda y establecimiento de la verdadera vida y la sabiduría. Sin embargo, con el cristianismo occidente comienza un proceso de escisión que culmina en lo que Foucault llama “momento cartesiano”. Para el autor francés, este momento constituye, el punto de quiebre entre la verdad y el sujeto, este es el punto donde históricamente se deja de lado la *epimeleia heauton* como condición necesaria para acceder a la verdad y se privilegia el *gnothi seauton* como criterio para establecer una nueva relación entre el sujeto y la verdad.

Descartes a través de sus meditaciones pretende establecer las condiciones formales, objetivas y las reglas metodológicas a partir de las cuales se puede tener acceso a la verdad. “Más inmediatamente después me fijé en que, mientras yo quería pensar así que todo era falso, era preciso que yo que lo pensaba, fuera algo. Y advirtiendo que esta verdad: yo pienso, luego yo soy, era tan firme y segura que no podían conmoverla todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba.”¹³² La importancia del método cartesiano en la historia de la verdad a través del *cogito*, consiste en que hace posible romper con la tradición filosófica que establecía un vínculo profundo entre la verdad y el cuidado de sí, al afirmar que cualquier sujeto susceptible de ver lo evidente tiene acceso a ella.

No se necesita más una transformación de sí, una inquietud o un desvarío que lleve a un individuo a convertirse en un ser otro para ser digno de ella, simple y sencillamente es necesario que cualquiera ponga en orden su pensamiento para encontrar ideas claras y distintas. La evidencia sustituye la idea de *ascesis*, de ejercicio y trabajo sobre sí. Es importante señalar que el vínculo entre la verdad, la moral y la ética se rompe. Cualquier sujeto moral o inmoral puede acceder al conocimiento verdadero, es suficiente con que el yo revele la verdad obvia de lo que ve, para que se establezca un vínculo genuino y definitivo

¹³¹ Ibidem.

¹³² Descartes, R., “Cuarta parte”, *Discurso del método*, p. 86.

con la verdad. Es en este momento de la historia de occidente cuando aparece el sujeto fundador de las prácticas de conocimiento, aquél con el que Foucault se ha batido incesantemente en la arqueología y la genealogía.

La edad moderna de la verdad y del sujeto comienza entonces, a partir de que el conocimiento, y sólo él, posee un vínculo efectivo con la verdad. En este punto la filosofía pierde su dominio sobre la verdad y se limita a establecer y descubrir las condiciones por las cuales el conocimiento es posible. La ciencia moderna surge de esta separación entre “Conocimiento de sí” e “inquietud de sí”. “Si la práctica científica, la integración al consenso científico bastan, por sí solos, para garantizar el acceso a la verdad, es obvio que el problema de la verdadera vida como basamento necesario para la práctica del decir verás, desaparece.”¹³³ El yo pues no necesita construirse más, no necesita ejercitarse, ni transformarse a sí para ser capaz de acceder a la verdad, en este punto el yo y la verdad se disocian para siempre, el sujeto ya no requiere más la verdad para alcanzar la vida auténtica, ni la verdad necesita del yo para existir. La verdad está en el mundo objetivo, externo y su existencia es completamente independiente del sujeto. El sujeto que desea interesarse por la verdad lo hace por ella misma, pues ésta ya no posee una finalidad práctica, ya no lo hace feliz.

La pertinencia de la distinción entre los conceptos de *epimeleia heauton* y *gnothi seauton* se basa entre otras cosas en hacer evidente la crítica que Foucault realiza a los conceptos de sujeto y verdad en la modernidad, esta vez mediada por la filosofía antigua, como lo había realizado previamente a través de los conceptos de saber y el poder. El autor francés muestra como la modernidad se apropia de la historia de la filosofía antigua a través del precepto *conócete a ti mismo*, pero además, Foucault encuentra que la noción de ocuparse de sí resulta mucho más enriquecedora a su propio concepto de verdad, en cuanto le permite realizar un planteamiento constructivo de la relación que el sujeto establece con la verdad a partir de sí.

Siguiendo el desarrollo del concepto de inquietud de sí, a continuación se abordará la noción de *askesis*, la cual constituye un elemento vital en la transformación y cuidado de sí,

¹³³ Foucault, M., “Clase del 14 de marzo, 1984, 1ª. Hora”, *El coraje de la verdad*, p. 284.

ya que permite observar algunos de los ejercicios espirituales y físicos destinados a la conversión y autodomínio de los hombres en la antigüedad.

Askesis

La *epimeleia heauton* es uno de los conceptos más importantes en la filosofía antigua, en ella se concentran las prácticas, los ejercicios, el concepto de verdad, del conocimiento y la capacidad de autodomínio de los individuos que aspiran alcanzar la verdadera vida. La filosofía en esta época es pues, una forma de vida que se afirma a sí misma como verdadera, articulándose a través de una teoría racional que la justifica, pero que sólo adquiere efectividad cuando es puesta en práctica. Desde luego, no todos los hombres de la antigüedad optaban por una forma de vida filosófica, pero la relación que mantenían con la filosofía era cercana, cualquiera podía ubicar a un filósofo, cualquiera podía acudir a uno en el momento en que lo deseara. La práctica y difusión de la filosofía eran actividades comunes en el mundo antiguo.

Sin embargo, si la práctica filosófica se constituye como una forma de vida que además se afirma como verdadera, la cuestión es ¿Cómo se accede a ella? Se ha visto en el apartado anterior que existen diversas escuelas de filosofía que se ofrecen a los hombres como opciones para transformar su vida y acceder a la verdad, cada individuo elige con base a sus inclinaciones personales la respuesta racional y práctica que más le satisface. Pero una vez iniciada la transformación, la pregunta se mantiene en pie: ¿por medio de qué mecanismos o técnicas los seres humanos emprenden su transformación espiritual? Para responder a esto, la *epimeleia heauton* se apoya en otro concepto importante, la *askesis*.

El término *askesis* pues, sirve para denotar toda la serie de ejercicios espirituales y físicos dirigidos a modificar la conducta de los hombres en pos de la adquisición de la nueva forma de vida. La filosofía es un modo de ser y un modo de vivir, pero que debe de ser adquirido, que no viene por sí mismo dado, sino que se necesitan toda una serie de prácticas físicas y espirituales para que los seres humanos puedan efectivamente realizar la modificación profunda de su vida. Hadot resalta en su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* algunas de las características que la *askesis* tiene en la antigüedad.

El estudio que Pierre Hadot inicia sobre la filosofía helenística muestra que todas las escuelas compartían una preocupación común, la intranquilidad de espíritu resultado de la falta de control sobre las pasiones. Las diversas escuelas helenísticas partían de una misma crítica a la vida cotidiana y normal, la cual consideraban inquietante e inauténtica, llena de falsos valores y fines equívocos que sólo causaban angustia y desesperación en los seres humanos. La filosofía tenía el trabajo entonces, de conducir a los hombres a la vida verdadera y auténtica, la única capaz de proporcionar la genuina felicidad. En este sentido, las escuelas helenísticas veían como la principal causa del sufrimiento humano a estos deseos desordenados y temores fundados por la sociedad que no sabe vivir de la manera adecuada. El ser humano necesita realizar un trabajo sobre sí para poder adquirir la forma que lo ha de hacer libre, despojándose de prejuicios, falsos valores sobre los objetos y fines apócrifos. La filosofía emerge, entonces, en un primer momento como una terapéutica de las pasiones que ha de enseñar a los hombres qué es lo que se debe desear.

Todas las escuelas poseían métodos propios y particulares que ayudaban a sus discípulos a llevar a cabo su transformación, pero es posible encontrar algunas similitudes entre ellos que permiten dar una visión de conjunto sobre esta terapéutica. Hadot se basa en un texto de Filón de Alejandría para poder determinar algunos aspectos de los ejercicios espirituales que componen la *askesis*. “Uno de estos textos cita el estudio (*zetesis*), el examen en profundidad (*skepsis*), la lectura, la escucha (*akroasis*), la atención (*prosoche*), el dominio de uno mismo (*enkrateia*) y la indiferencia ante las cosas indiferentes. El otro nombra las lecturas, las meditaciones (*meletai*) la terapia de las pasiones, la rememoración de cuanto es beneficioso, el dominio de uno mismo (*enkrateia*) y el cumplimiento de los deberes.”¹³⁴ Como lo menciona la cita, es a partir de estos dos textos que Hadot retoma de Filón de Alejandría se puede realizar una reconstrucción panorámica de la *askesis* de la filosofía antigua, el historiador francés divide los ejercicios en tres grandes grupos.

Por una parte se encuentran aquellos ejercicios cuya forma es más espiritual, los cuales son: la atención, la meditación, y la rememoración de cuanto es beneficioso; por otra parte, se encuentran los ejercicios cuya naturaleza es más intelectual como la lectura, la escucha, el estudio y el examen de profundidad; y finalmente, se encuentran los ejercicios

¹³⁴ Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 27.

cuya naturaleza es más activa como son el dominio de uno mismo, el cumplimiento de los deberes y la indiferencia ante las cosas indiferentes.

Para poder exponer de manera más detallada y precisa los distintos ejercicios que componen la reconstrucción de Hadot sobre la *askesis*, es necesario ejemplificar cada uno de estos elementos con ejercicios espirituales de alguna de las escuelas, en este caso se ha optado por el estoicismo, ya que es la escuela helenística cuyos trabajos y testimonios se han conservado de manera más fiel a través de la historia.

La atención (*prosoche*) es una de las actitudes espirituales fundamentales en el estoicismo, aunque también tiene profundas raíces dentro del epicureísmo. Su función consiste en mantener al filósofo en un perpetuo estado de tensión y vigilia respecto a las representaciones y objetos externos que se les presentan. El estoicismo conjuga este estado con la presencia de la regla principal de su escuela: la distinción entre las cosas que dependen de los individuos y las que no. Este sincretismo de la regla y el estado de vigilia hace posible que el filósofo, en este caso el estoico, sea capaz de evitar que ciertas representaciones y objetos que se les presentan externamente le causen turbación o exaltación.

Para los estoicos todas aquellas cosas que no dependen de la voluntad humana se consideran como indiferentes y este sentido, carecen completamente de valor, por lo que no deben de turbar ni exaltar su estado anímico. “¿Dónde reside el bien? En el albedrío. ¿Dónde reside el mal? En el albedrío. ¿Dónde lo que no es ni lo uno ni lo otro? En lo que no depende del albedrío. Entonces, ¿qué? ¿Alguno de nosotros se acuerda de esas palabras afuera? ¿Se ejercita alguien a sí mismo en responder de este modo a los asuntos como a las preguntas?” (Epicteto, Disertaciones por Arriano, II, XVI, 1-2) Se podría incluso aseverar que la base de la doctrina estoica consiste en la capacidad de sus miembros para distinguir entre el bien, el mal y los indiferentes. El estoico pues, al concentrar su atención en las representaciones es capaz de juzgar cada una de éstas de acuerdo con la regla primordial de su escuela, evitando con ello crear falsos juicios de valor que pudieran llevarlo a perseguir algún fin imperfecto.

No obstante, es posible también ubicar el problema de la atención en otro ejercicio espiritual estoico, la concentración en el momento presente. Dicha concentración permite al individuo rehuir de muchas de las pasiones que generalmente producen turbación. Para el

estoicismo la pasión era definida como un impulso irracional producto de un juicio erróneo sobre las representaciones. Este juicio tenía la característica de colocar al objeto o a la representación como un bien o mal situado en presente o futuro. “El dolor es una contracción irracional, o la opinión reciente de la presencia de un mal ante el cual piensan que uno debe contraerse. El miedo es una abstención irracional, o la huida de algo esperado como terrible. El deseo es un apetito irracional, o la huida de algo esperado como bueno. El placer es una exaltación irracional, o la opinión reciente de la presencia de un bien, ante el cual piensan que uno debe exaltarse.” (Crisipo, Fragmentos Morales, I, 392) En este sentido, el ejercicio espiritual que concentra la atención del sujeto sólo en el presente, hace posible que este evite cualquier agitación que le sobrevenga de una representación puesta en el futuro. El estoico vuelca su interés en el momento presente, porque es lo único que puede controlar, no tiene sentido atormentarse por lo que ya fue, ni vale preocuparse por lo que todavía no es, en ambos casos la agencia de su voluntad es nula, pues no puede por más que lo desee, modificar el pasado ni anticiparse al futuro.

Estos aspectos del carácter de la escuela estoica permiten observar una idea general que se encuentra presente en todas las demás escuelas, la vida inauténtica. La atención se convierte en uno de los ejercicios espirituales de mayor importancia para toda la filosofía helenística porque hace posible que el individuo se separe de la forma tradicional en la que ha conducido su vida. Prestar atención significa un primer trabajo de reflexión, un primer esfuerzo por no seguir la conducta regular de los demás miembros de su sociedad, exige un primer trabajo de separación y de posicionamiento crítico respecto a lo que ha sido su modo de vida hasta antes de su conversión.

La atención (prosoche) también se combina con otros ejercicios de naturaleza más intelectual, la rememoración de todo cuanto es beneficioso (mneme) y la meditación (melete). El filósofo debe poseer siempre a la mano los principales dogmas de su escuela que le hagan plausible hacer frente a cualquier tipo de objeto o representación que le sobrevenga. El ejercicio de atención recarga su fuerza en la interiorización de los dogmas, pero esta acción exige que el individuo vuelque sobre sí todos los medios pedagógicos, psicológicos y creativos de la retórica o de los que disponga. No se trata de una asimilación plana, de una simple memorización, sino que exige del individuo la puesta de todo su

ingenio y creatividad. Un ejemplo de ello se encuentra en las meditaciones de Marco Aurelio. Este texto es un ejercicio espiritual concreto, su estructura se basa en la memorización e interiorización de los dogmas, y se convierte también en un nuevo replanteamiento de los mismos. Lo que Marco Aurelio escribe no es nada original, en el sentido en que son los mismos dogmas que el estoicismo ha blandido desde por lo menos tres siglos antes de él, la peculiaridad del escrito versa en que es el mismo dogma expresado a través del ánimo y el espíritu del emperador filósofo. “Al despuntar la aurora, hazte estas consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. Todo eso les acontece por ignorancia de los bienes y los males. Pero yo, que he observado que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía, porque participa, no de la misma sangre ni de la misma semilla, sino de la inteligencia y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza; ni puedo enfadarme con mi pariente ni odiarle.” (Marco Aurelio, Meditaciones, II, 1)

En este pequeño fragmento de las meditaciones se pueden ver activos muchos de los ejercicios espirituales de la antigüedad que ya se han mencionado: la atención, la memorización, la meditación, la interiorización de los dogmas y también el diálogo interior que permite la ordenación de los pensamientos. Los ejercicios de meditación hacen posible la dominación del discurso interior para hacerlo coherente. Esta coherencia interna es la antesala de la transformación completa de la representación, pues logra cambiar la imagen que el filósofo tiene del mundo en su paisaje interior, pero al mismo tiempo en su pasaje exterior, para Hadot tales métodos revelan un enorme conocimiento de los antiguos sobre el poder terapéutico de la palabra.

Sin embargo, alcanzar tal estado de proeza espiritual exige cierto grado de entrenamiento, es en este punto donde aparecen los ejercicios de carácter intelectual que Hadot había clasificado: la lectura, la escucha, el estudio y el examen de profundidad. La meditación se puede alimentar de una diversidad de textos que existían dentro de las escuelas helenísticas, es sabido que el epicureísmo permitía a los recién conversos la lectura de los dogmas simplificados y accesibles, aquellos que resultaban fácilmente memorizables, no obstante, conforme el discípulo se desenvolvía al interior de la escuela se le iba dotando

cada vez de mayores herramientas conceptuales, hasta el momento en que era capaz de leer o escuchar los libros *Sobre la naturaleza* de Epicuro. La física y la lógica al interior de las distintas escuelas helenísticas tenían la finalidad de proporcionar un soporte teórico a las edificaciones éticas de las mismas, todas las construcciones discursivas giraban en torno a la elección de vida de cada escuela. En el caso del estoicismo un ejercicio espiritual que se desprendía de la física consistía en la descomposición de los objetos en sus elementos más simples, esperando con esto limitar la representación de ellos únicamente a la percepción de los atributos que naturalmente poseen “Y la toga pretexta lana de oveja teñida con sangre de marisco; y respecto a la relación sexual, que es una fricción del intestino y eyaculación de un moquillo acompañada de cierta convulsión. ¡Cómo, en efecto estos conceptos alcanzan sus objetos y penetran en su interior, de modo que se puede ver lo que son!” (Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 13).

Resta finalmente hacer mención de los ejercicios prácticos destinados a crear hábitos, para Hadot muchos de estos ejercicios son de una naturaleza todavía muy interna por lo que pueden resultar sumamente similares a los ejercicios espirituales. Entre ellos se encuentra la distinción entre las cosas indiferentes y las que no los son, que consiste en la aplicación de la regla primordial del estoicismo ya abordada, el autodomínio y el cumplimiento de los deberes ante la vida social.

Estas dos últimas formas de ejercicios prácticos, aunque todavía de naturaleza muy espiritual, proveen al estoico de una serie de herramientas que constituyen uno de los aportes más grandes de su filosofía, la teoría de la acción. Al estoico no le basta con interiorizar los dogmas o ser capaz de identificar el bien de los indiferentes, sino que necesita llevar sus conocimientos sobre la naturaleza y la verdad a la vida práctica. Con base a la teoría estoica, estos filósofos tienen la necesidad obligada de actuar en el mundo, cumplir con el deber que le ha sido provisto ya sea por la ley universal y natural o bien, por la ley humana que es, desde su teoría, una emanación de la ley universal.

“A todas horas, preocúpate resueltamente, como romano y varón, de hacer lo que tienes entre manos con puntual y no fingida gravedad, con amor, libertad y justicia, y procúrate tiempo libre para liberarte de todas las demás distracciones. Y conseguirás tu propósito, si ejecutas cada acción como si se tratara de la última de

tu vida, desprovista de toda irreflexión, de toda aversión apasionada que te alejara del dominio de la razón, de toda hipocresía, egoísmo y despecho en lo relacionado con el destino.” (Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 5).

La frase anterior de Marco Aurelio retomada de sus meditaciones, permite observar la diligencia del emperador por imponerse a sí mismo, la necesidad de cumplir su deber como romano y varón, es decir, su función social, la cual representa para él una emanación de lo que la naturaleza ha dispuesto. El estoico actúa siempre con reserva y cautela, pues al no ser sabio desconoce el resultado último de su acción, pero actúa y procura para sí, como un ejercicio espiritual adicional, que su acción esté provista de la conciencia de que esa puede ser su última de su vida, por lo que, debe poner todo su empeño y razón para que su última acción alcance el propósito que se le requiere.

A partir de los elementos constitutivos que Hadot reconstruye de la *askesis*, es plausible establecer que la transformación espiritual es progresiva y metódica, a la vez que se encuentra repleta de herramientas espirituales, intelectuales y prácticas. La *askesis* hace posible la sistematización de la *epimeleia heauton*, pues *ocuparse de sí*, implica una profunda transformación de todos los ámbitos de la vida de los sujetos. La virtud y la vida verdadera que ésta conlleva no se pueden simplemente alcanzar mediante la pura determinación, hace falta un esfuerzo, un trabajo profundo en cada uno de los ámbitos de la vida cotidiana y personal. La importancia de la *askesis* radica en que proporciona los elementos necesarios para llevar a cabo la conversión, a la vez que hace posible al individuo recién converso recibir la guía y el apoyo para sostener su transformación.

Siguiendo el desarrollo de los ejercicios espirituales dentro de la filosofía antigua, es importante destacar el papel del guía o director de conciencia dentro de las escuelas helenísticas. Todos estos ejercicios espirituales que los recién conversos o los miembros de las comunidades filosóficas realizaban no se hacían en soledad, reclusión o sin el apoyo de la comunidad filosófica a la que se habían adherido. El guía espiritual se presentaba como el miembro más experimentado de la comunidad, el cual había recorrido ya el camino de los recién conversos y por lo tanto, tenía la capacidad moral para dirigir su conversión, él era el que alentaba, exhortaba, criticaba o apoyaba a los miembros más jóvenes o menos experimentados en sus ejercicios espirituales y a en sus crisis espirituales.

Sobre esta relación del guía espiritual con los discípulos es posible encontrar algunas muestras epistolares: las cartas que Séneca dirige a Lucilio o Marcia, las de Epicuro a sus discípulos, o bien, el epistolario de Frontón a Marco Aurelio. En estas correspondencias es plausible encontrar referencias a situaciones precisas de conmoción por la que los destinatarios necesitan apoyo, consejo o alguna reprimenda por una conducta inapropiada.

“Si no te supiera, Marcia, tan alejada de la debilidad del carácter femenino como de sus demás defectos, (...) no me atrevería a enfrentarme a tu dolor, en el que incluso los hombres de buen grado se estancan y languidecen, ni habría esperado, en una ocasión tan desaconsejable, ante un juez tan desfavorable, frente a una acusación tan desagradable, poder conseguir que absolvieras a tu suerte.” (Séneca, Diálogos, Consolación a Marcia, 1)

En la cita anterior, Séneca le escribe a una patricia amiga suya que está consumida por la pena de haber perdido a su hijo, el deseo de Séneca es que deje de condolerse y vuelva a cumplir el deber que la providencia le ha otorgado. La naturaleza de las epístolas mencionadas siguen la lógica de la carta que Séneca dirige a Marcia, son escritos personales dirigidos a problemáticas precisas que tienen la función de ubicar o reubicar a los destinatarios en la senda de su conversión. Este aspecto de la filosofía helenística resulta fundamental para comprender algunos elementos de la relación entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros que a Foucault le interesa desarrollar. Pues todos los mecanismos, prácticas y ejercicios destinados a la conversión espiritual carecerían de un objetivo final si no trascendieran el ámbito de la posición personal de los conversos. Estos principios de la filosofía helenística poseían como punto de partida la afirmación de la voluntad y libertad personal, pero los esfuerzos personales habrían fracaso si no lograran trascender este ámbito individual e insertarse en una lógica de comunidad, es decir, la transformación de sí poseía como fin último la transformación de los demás. *Las prácticas de sí* en la antigüedad greco-romana no son prácticas aisladas o destinadas a quedar recluidas en la pura interioridad de los hombres, ellas están designadas a la producción de la verdad y del sujeto en una simbiosis que desea realizar a su vez, la transformación del mundo.

III. II La parresía

Después del desarrollo del concepto de *epimeleia heauton* en la ética foucaultiana, se vuelve imprescindible explicar el lugar que el concepto de la *parresía* ocupa en esta última parte del trabajo filosófico de Michel Foucault sobre el sujeto y la verdad. A través del *Gobierno de los sí y de los otros; el coraje de la verdad; y Discurso y Verdad en la antigua Grecia*, es como se puede tener una idea general de lo que el filósofo pretende hacer con él. “Mi intención no era tratar el problema de la verdad, sino el problema de quién dice la verdad (*parresiastés*) o del decir la verdad (*parresía*)”¹³⁵

En este punto del desarrollo del trabajo foucaultiano sobre la verdad y el sujeto, Foucault ya no se plantea el problema de qué es la verdad, sino de quién dice la verdad. El autor centró su interés en la arqueología y parte de la genealogía en establecer la verdad como una construcción social sujeta a reglas históricas. La verdad se crea en una relación indisoluble con los individuos que hace que ellos adquieran una forma precisa en relación con ella, y que ésta cobre efectividad a partir de sus prácticas individuales. Sin embargo, en esta parte de su filosofía, después de trabajar el concepto de prácticas de sí, lo importante para Foucault es destacar a la verdad como un papel. Esto porque en la antigüedad el problema de quién dice la verdad es el mismo de quién construye la verdad, pero sobre todo el de quién se construye a sí mismo a partir de la verdad. La *parresía* en la antigüedad le permite a Foucault cerrar su proyecto filosófico de la verdad y el sujeto con una perfecta adecuación de ambos elementos a través de la figura del filósofo antiguo.

El trabajo que Michel Foucault realiza en la ética le obliga a ya no quedarse en el plano de las definiciones o de las críticas deconstructivas sobre los conceptos más importantes de la modernidad, sino que le fuerza a proponer, a construir con base a la noción de las prácticas de sí una posible reconciliación entre el sujeto y la verdad. La *parresía* se convierte entonces, en el concepto que enlaza a estos dos elementos que se han mostrado en constante tensión a través de la arqueología y la genealogía.

La verdad ya no es más un ente autónomo, extraño o diferente al sujeto que la piensa y que la construye, y el sujeto tampoco puede ser más un ente escindido condenado a no alcanzar jamás la verdad absoluta. La filosofía antigua a través de las *prácticas de sí* y la

¹³⁵ Ibid., 211.

parresía, le da los elementos necesarios a Foucault para superar esta falsa escisión que la modernidad y las prácticas cristianas han creado entre el sujeto y su verdad. *La parresía* se sirve de toda la concepción antigua de la filosofía y *las prácticas de sí*, para proporcionar una perfecta adecuación entre el sujeto y la verdad a partir de la figura del filósofo o sabio.

Sin embargo, el concepto de *parresía* al igual que todos los demás conceptos en la antigüedad posee una historia particular que es importante destacar para comprender en interés que el filósofo francés pone en él.

Historia del término *parresía*

En la reconsideración teórica que este trabajo de investigación desea realizar sobre *la parresía*, lo primero que conviene destacar es que este es uno de los términos más importantes en la historia política de las polis griegas, especialmente dentro de la democracia ateniense. Giuseppe Scarpat en su libro *Parrhesia storia del termine e delle sue traduzioni in latino* comienza con la formulación de este concepto a partir, precisamente, de la democracia en Atenas. El concepto de *parresia* aparece íntimamente ligado a las nociones de isonomía e isegoría, las cuales significan igual ante la ley e igualdad de palabra respectivamente. Sin embargo, la emergencia de este concepto no comienza estableciendo de inmediato una relación necesaria con estas dos nociones y tampoco su significado se acota únicamente a ellas, ya que después de la desintegración de la democracia ateniense, este concepto irá perdiendo su estatuto jurídico y adquiriendo cada vez más una forma filosófica.

Es importante señalar que el implemento de este término aparece por vez primera en las tragedias de Eurípides y en Aristófanes, en el caso específico de Eurípides el término adquiere un preciso significado jurídico en la tragedia de Ion. A través de ella Eurípides realiza una crítica a ciertas leyes inspiradas en Pericles y aprobadas en el 451 aC, las cuales consideraban solamente ciudadanos griegos a aquellos que habían nacido en Atenas y cuyos padres fuesen atenienses. Este procedimiento jurídico negaba la posibilidad a todos los extranjeros radicados en Atenas de participar en la vida pública de la polis y en ese sentido, la capacidad de ejercer *la parresía*. En este punto de la emergencia del concepto, la noción de *parresía* aparece completamente ligada al estatuto jurídico de igualdad, sólo pueden

ejercer la palabra verdadera quiénes son ciudadanos en toda su extensión. “Questo ultimo passo di Euripide potrebbe sembrare contrastante con il valore giuridico-politico da noi dato al termine, ma ne è invece la testimonianza inequivocabile: l’esule non si lamenta certo di non poter aprir bocca, ma di essere privo dei diritti di cittadinanza, di essere escluso dal voto attivo e passivo, di non poter partecipare in nessun modo alla vita politica e di essere senza o quasi senza difesa.”¹³⁶

Como se muestra en esta tragedia de Eurípides la primera forma que el concepto de *parresía* adquiere es un privilegio del ciudadano libre de la democracia ateniense, del que cual son privados los esclavos, los extranjeros y las mujeres. Hablar franco en esta primera acepción significa antes que todo, tener voz, no cualquiera tiene derecho a ser escuchado, no cualquiera puede decir algo.

Sin embargo, en el discurso fúnebre de Pericles este concepto sufre una modificación importante, Tucídides al exaltar las virtudes y características del pueblo ateniense para distinguirlo del resto de la polis griegas, considera que la democracia ha logrado una absoluta igualdad que se extiende a todas las manifestaciones de la vida civil. La idea de *parresía* que aparece retratada en las obras de Eurípides como libertad e igualdad de palabra, se convierte dentro de la democracia ateniense, en libertad e igualdad de palabra dentro de la asamblea deliberativa, lo que deviene en la equiparación de este término con el de isonomía, es decir, igual ante la ley.

“Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos, más que imitadores de otros, en efecto, nosotros mismos servimos como modelo para algunos. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia ; respecto a las leyes todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos.” (Tucídides, Discurso Fúnebre, III)

¹³⁶ “Este último paso de Eurípides podría parecer contrastante con el valor jurídico-político que nosotros damos al término, pero el testimonio es inequívoco: el exilio, ciertamente no se queja de no poder abrir la boca, pero sí de ser privados de los derechos de ciudadanía, de ser excluido de un voto activo y pasivo, de no poder participar de ningún modo en la vida política y de no poseer ninguna o casi ninguna defensa.” Ibid, p.33

En esta parte del discurso fúnebre se observa como Tucídides define a la democracia como este régimen político que permite a todos los ciudadanos poseer el mismo estatuto jurídico ante la ley. En este punto según Scarpat, es donde la *parresía* comienza a ser identificada con el término isonomía. Cabe destacar que para que la *parresía* adquiriera el estatuto de libertad jurídica que le atribuye Tucídides, fue necesaria la existencia de un régimen como el de la democracia ateniense. En él, el estatuto político de ciudadano se regía por la capacidad de participar activamente en la asamblea, es decir, de poseer voz dentro de los asuntos políticos de la polis, en este sentido, se comprende como la idea de *isegoría* (igualdad de palabra) que aparece en las tragedias de Eurípides se equipara al de *isonomía* (igualdad jurídica) y con él, el concepto de *parresía* adquiere una dimensión absolutamente política. Sólo puede hablar francamente aquél que tiene derecho a la palabra, y sólo tiene derecho a la palabra aquél que puede ser identificado como un ciudadano pleno.

El término *parresía* aparece retratado dentro de la democracia como una condición necesaria para la adquisición y práctica de la libertad política, convirtiéndose en el extremo opuesto de la tiranía. La tiranía se sostiene sobre la negación de ambos principios de igualdad a los súbditos, el tirano no admite que algún otro además de él sea capaz de tener voz, o por lo menos que su voz se encuentre en la misma posición que la suya, y también niega a sus súbditos el mismo estatuto jurídico que él posee, no todos pueden ser gobernantes, no todos pueden participar activamente en el gobierno de la polis. Sin embargo, es preciso matizar que la idea de igualdad jurídica presente en la democracia ateniense era muy limitada y restringida a un pequeño grupo. Sólo el griego varón, mayor y libre poseía esta libertad política que se ha mencionado.

Marcel Detienne en su libro *Los maestros de la verdad* muestra que la adquisición política de la igualdad dentro de Atenas se relaciona con la inclusión de ciertos derechos militares en la vida pública de la ciudad. Este autor considera que es a partir de la reforma hoplita, cuando la situación militar del griego se transforma, que éste adquiere una participación más activa en de las decisiones dentro del campo de batalla. La reforma hoplita produce una revolución en la manera en la que los griegos se presentaban al combate, cada uno de ellos poseía su propia armadura, cada uno de ellos era dueño de sus armas. En este momento, se comienza con la conocida formación de falange que creaba en el campo de

batalla la idea de una comunidad indisoluble y poderosa articulada por individuos particulares. Esta formación hacía que los individuos adquirieran conciencia de su posición dentro de la comunidad, pues cada uno de los miembros era vital para sostener la formación, su participación individual se veía reflejada dentro de las acciones del conjunto.

La tesis propuesta por Detienne permite comprender una de las razones más importantes del porqué los derechos políticos de la democracia ateniense se limitaban a un grupo tan reducido, pudiéndose argüir que la presencia de estos estatutos obedecía en general, al traspaso de las consecuencias propias de las reformas militares al ámbito político, al final, la democracia ateniense se sostenía por la participación de sus ciudadanos, los cuales era precisamente los hoplitas. Sin embargo, más allá de las razones que pudiesen explicar este aspecto reduccionista de la idea clásica de democracia, el implemento del término *parresía* como elemento vital de la constitución política de los ciudadanos en Atenas sufre, al igual que el sistema político mismo, un fuerte deterioro.

Tanto Sócrates como Platón son unos de los más grandes críticos de la democracia griega, para Platón la democracia se había transformado, deteriorado y reducido a simple demagogia. Estos filósofos muestran precisamente el ocaso del sistema democrático, el cual se había corrompido y transformado la finalidad de sus miembros, se había pasado de la búsqueda por la realización de la libertad política a las ansias de dominio sobre los otros. En este momento, aparece una figura icónica tanto para la historia del término *parresía* como para la historia de la filosofía misma, el demagogo.

“Tra il demagogo e il vero filosofo c'è la stessa differenza che tra il cuoco e il medico. Naturalmente, la folla preferisce il demagogo : come un bambini ammalato, dovendo scegliere tra un cuoco che offre pasticcini e un medico che offre medicine, preferisce stoltamente il primo, anche se gli proverà la morte, al secondo, che attraverso privazioni e sofferenze gli ridonerebbe la salute.”¹³⁷

El papel que el demagogo adquiere dentro de la vida política de Atenas es revolucionario, porque muestra el lugar que los antiguos comienzan a darle a la palabra. Se

¹³⁷ “Entre el demagogo y el verdadero filósofo existe la misma diferencia que entre el cocinero y el doctor. Por supuesto, la gente prefiere el demagogo: como un niño enfermo, debiendo elegir entre un cocinero que ofrece pasteles y un médico que ofrece la medicina, tontamente prefiere el primero, aunque le conducirá a la muerte, sobre el segundo, que le hará recuperar la salud a través de sufrimiento y privaciones.”
Giuseppe Scarpat, *Parrhesia: storia del termine e delle sue tradizioni in latino.* p. 27.

ha mencionado que el principio más importante en la democracia ateniense versa sobre la libertad de palabra dentro de la asamblea deliberativa, dicha libertad provee a aquél que la posee de todos los estatutos de igualdad jurídica que debe poseer el ciudadano. La libertad de palabra se convierte en el fundamento y en la realización práctica de la definición de ciudadano. Es por eso que sólo dentro de un régimen político que se fundamenta por el uso de la palabra libre es donde la figura del demagogo puede adquirir consistencia.

Dentro de un régimen igualitario que provee a todos los ciudadanos de un mismo estatuto de igualdad jurídica y de participación, la cuestión se centra en ¿cómo sobre salir en la asamblea, cómo se logra adquirir el apoyo de los demás conciudadanos? La demagogia se convierte en este implemento práctico de la palabra que se sirve de recursos y técnicas para lograr el soporte de la asamblea. El demagogo no se interesa en el uso del discurso verdadero, sino en el uso del discurso ornamentado, aquél le puede permitir convencer a los demás de que él tienen la razón, aun cuando no sea cierto. *La parresía* se va a modificar en su encuentro con la demagogia y se va a posicionar en un sentido completamente contrario a ésta.

El término que originalmente había emergido como el derecho de hablar, se convierte ahora en la acción de hablar franca y sinceramente. Las críticas erigidas a la democracia por Platón y Sócrates se basan en esta nueva predilección ciudadana por las técnicas y mecanismos del buen decir y el descuido del decir verás. La elite Ateniense destina gran cantidad de recursos y energía a la búsqueda de maestros que sean capaces de enseñar a sus jóvenes las herramientas necesarias para la creación de discursos susceptibles de admiración ciudadana, es decir la retórica.

Este nuevo uso de la palabra como recurso de manipulación y engaño es fundamental para la transformación y definición de la filosofía antigua y del concepto de *parresía*, en este momento es cuando a la *parresía* se le atribuye su elemento fundamental, la verdad, y al filósofo su atributo más importante, la *parresía*. El contexto histórico de Atenas clásica hace que el concepto de *parresía* pase de ser un elemento vinculado únicamente a un estatuto jurídico, a un valor moral.

“La democrazia aveva garantito a tutti ol diritto di parlare in pubblico nelle assemblee deliberative e la possibilitá di dire in privato anche le cosa sgradevoli. Ma tale parresia, che aveva bisogno dell’assoluta libertá per esercitare i suoi diritti, assurgeva alla dignitá di grande virtude morale solo a patto che si mettese a servizio della veritá. Cosí il termine passa ben presto a significare ‘dire la veritá, dire con franchezza, con coraggio, apertamente, pubblicamente’.”¹³⁸

La fijación que los ciudadanos atenienses ponen en la forma del discurso dentro de la asamblea y el descuido de la relación de este discurso con la verdad, hace que aun en el régimen democrático, decir la verdad se convierta en una actitud peligrosa. La *parresía* se posiciona ahora como un deber moral, como una actitud espiritual a la que no cualquier ciudadano griego puede acceder de manera inmediata. Las relaciones políticas dentro de la Atenas democrática convirtieron este concepto en parte de una disposición espiritual que precisa para su implemento un trabajo sobre sí, una práctica de sí.

La figura de Sócrates en este punto del desarrollo del concepto histórico de *la parresía* se vuelve primordial, este filósofo opta por una forma de vida que difiere del común de sus conciudadanos, se dedica a la búsqueda y la expresión de la verdad, también muestra una franca aversión contra los sofistas, los cuales representan la imagen encarnada de la retórica y la demagogia. Los sofistas representan a los ojos de Sócrates y Platón los maestros del engaño, los arquitectos de la mentira.

Sócrates dedica todos sus recursos a descubrir mediante sus diálogos con estas personalidades la falsedad de sus declaraciones, el vacío de contenido de sus enseñanzas y la fragilidad moral de la que parten. Ellos fomentan y entrenan a la juventud a quedarse en la apariencia y la falsedad, pero además obtienen recursos y reconocimiento de esta situación. Sócrates, parteaguas de la filosofía antigua, es condenado a muerte por la elite ateniense, justo por el estilo de vida que ha elegido. La verdad y la sabiduría se convierten en una elección peligrosa que puede conducir al exilio, la marginación o la muerte. Es por eso que la verdad y la *parresía*, es decir, la enunciación de esa verdad, se convierten en los valores

¹³⁸ “La democracia garantizó a todos el derecho a hablar en público en la asamblea deliberativa y la posibilidad de decir en privado lo desagradable. Pero de tal parresia, que necesitaba la absoluta libertad para ejercer sus derechos, surgió también como una gran dignidad, como un valor moral sólo mientras se encuentra al servicio de la verdad. Así el término pasa pronto a significar 'decir la verdad, decir francamente, audazmente, abiertamente, publicamente'.” Ibid., 58.

morales más importantes o elevados, que los filósofos deben perseguir y para los cuales deben ser capaces de estar dispuestos a perecer.

En este punto de la historia, se comienza a ver cómo el concepto va adquiriendo connotaciones filosóficas y morales, separándose cada vez más de las puras implicaciones jurídicas. La figura de Sócrates concilia y crea en el mismo movimiento la relación que sujeta a las *prácticas de sí* con la *parresía*. Ambos conceptos necesitan recíprocamente uno del otro, el primero de ellos está destinado a adquirir la verdad a partir de una nueva vida, de una nueva forma, pero esta verdad sólo se puede alcanzar a través de un trabajo de sí, de una transformación. La verdad representada en el concepto de *parresía* se constituye con Sócrates como un papel, como una actitud práctica y no sólo teórica que debe de poseer ciertas características morales, entre las que destaca la exposición al límite, del que hace uso de la *parresía*.

Scarpato señala también otra modificación profunda que el concepto de *parresía* adquiere desde Platón y que se irá agudizando conforme la democracia ateniense desaparezca, el paso de este concepto de la esfera política y pública a la esfera privada. Conforme los espacios político y públicos de deliberación y participación de los ciudadanos vayan disminuyendo, la posibilidad de hacer uso de la palabra verdadera también se irá acotando, y la cantidad de personalidades dispuestas a poner en juego su vida por conducirse de acuerdo a la verdad y la franqueza se verá fuertemente disminuida. La *parresía* se convierte en el ámbito de las relaciones internas y personales en el garante de la genuina amistad.

El papel que la amistad ocupa en las relaciones sociales y políticas de la antigüedad es fundamental para comprender la forma que los ejercicios espirituales de la filosofía antigua adoptan, en relación con sus miembros. La creación de los lazos entre los discípulos y los guías espirituales, o bien, entre los compañeros de estudio filosófico se determina precisamente por la amistad. Es por eso, que el implemento del discurso verdadero dentro de este tipo de relaciones es vital para distinguir entre un amigo y un adulator. El amigo tiene la obligación de destacar las faltas antes que las virtudes, porque tiene la función de ayudar al otro a modificar su existencia, a ser mejor, a alcanzar la verdad, el adulator, por otra parte no posee un genuino interés en el bienestar del amigo, sólo desea obtener un beneficio

material o social, por lo que no se arriesgará a perder lo que desea adquirir por el ejercicio de la sinceridad.

“La *parresia* di un amico, come si vede, é bene negato ai re: quella *parresia* che consiste nella possibilità di richiamare un amico e quindi di godere del prezioso aiuto di essere rimproverati; che consiste anche nella libertà di denunciare le colpe degli amici e dei nemici, e comporta, quindi, in un’economia morale, anche il vantaggio di sentiré denunciate le proprie colpe. I re sono privi di questi aiuti : essi sono soli ; le uniche parole che odono son di adulazione. La *parresia* distinguerá quindi l’ amico dall’adulatore.”¹³⁹

La parresía se convierte no sólo en una actitud filosófica sino en una relación afectiva de preocupación por el otro, por el amigo. La sinceridad es el criterio mínimo que se demanda en el establecimiento de un lazo genuino de ocupación de sí y de los otros. En este primer sentido, todas las escuelas filosóficas adquieren esta característica privada de la *parresía*. Todas se conducen en su interior a través del principio de la verdad y la sinceridad respecto a sus miembros y amigos. En cuanto a su relación con la verdad política y pública, los filósofos se preparan también para hacer, siempre que sea necesario, la crítica verdadera a los valores sociales, aun cuando esto implique poner en riesgo su existencia.

Foucault basándose en los elementos históricos del término *parresía* encuentra algunas características importantes que le ayudan a precisar este concepto en su forma filosófica. El primero de ellos consiste precisamente, en la relación que ya se mencionó entre la *parresía* y la verdad, relación que no aparece de manera esencial en el concepto sino que fue producto del posicionamiento crítico de Sócrates. “En mi opinión, el *parresiastés* dice lo que él cree que es verdadero porque él sabe que es verdadero; y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero.”¹⁴⁰ Esta relación entre la verdad y la *parresía*, no es una simple conexión de conceptos sino más bien una coincidencia exacta entre la opinión y la

¹³⁹ “La *parresía* de un amigo, como se puede ver: consiste en la posibilidad de invocar su sinceridad y luego disfrutar de la preciosa ayuda a ser reprendido; Esa es también la libertad de denunciar los actos y faltas de los amigos y enemigos, y esto aporta entonces, una economía moral, incluso simplemente la ventaja de denunciar su falta de experiencia. Los reyes no tienen este apoyo: están solos; las únicas palabras que escuchan son de la adulación. La *parresía* entonces ayuda en la distinción entre el amigo y el adulador.”
Ibid., 60

¹⁴⁰ Foucault, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, introducción por Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Mejía, p 39.

verdad. Esta aseveración resulta demasiado fuerte si se ve bajo la óptica de la epistemología moderna. Para Foucault, lo esencial de esta característica radica en que la *parresía* griega posee una convergencia completa entre la verdad y la creencia del que enuncia la verdad, a partir del valor moral que asume el enunciante. La capacidad para acceder a la verdad está fundamentada en un criterio moral y no epistemológico, para que alguien pueda ser visto como *parresiastés* debe de poseer ciertas características y cualidades morales que los demás no, pues en eso se basa su facultad para decir siempre la verdad, no se trata de la transparencia de sus creencias, sino de la transformación que ha sufrido, el trabajo que ha hecho sobre sí. “El <<juego parresiástico>> presupone que el *parresiastés* es alguien que tiene las cualidades morales que se requieren, primero, para conocer la verdad y, segundo, para comunicar tal verdad a los otros.”¹⁴¹

La segunda característica que el filósofo francés encuentra en el concepto filosófico de la *parresía*,¹⁴² le permite establecer un criterio de evaluación para juzgar la veracidad de una creencia, además de proporcionar elementos suficientes para limitar y distinguir esta práctica de algunas otras, este es: el valor. La *parresía* filosófica no puede definirse únicamente en relación con la enunciación de la verdad, pues no toda afirmación verdadera posee un carácter moral. En este punto surge la necesidad de que el *parresiastés* se encuentre en una relación asimétrica con su interlocutor para garantizar que la verdad que dice tenga una intención moral.

Foucault menciona algunos ejemplos en donde afirmar la verdad no se puede considerar como *parresía* justamente porque no cumple este aspecto de la asimetría y el valor: El caso de un profesor de gramática, geometría, etc, que transmite conocimientos, enunciados verdaderos, pero que al hacerlo no expone en absoluto su vida. Al contrario, generalmente lo que se espera de un profesor que enseña determinados temas es que estos sean verdaderos. En cambio, cuando un filósofo se arriesga para hacerle ver a un tirano o a un gobernante que sus acciones son erradas está haciendo uso de la *parresía*. El *parresiastés* entonces, es aquel que asume con valor el riesgo de decir la verdad, sin embargo, se pueden dar ciertos casos en donde este juego no es necesariamente asimétrico ni mortal, cómo el

¹⁴¹ Ibid., 40.

¹⁴² La primera es la Franqueza.

caso de la amistad, en donde no existe peligro de morir por decirle la verdad a un amigo, pero sí que este se enfade o la posibilidad de herir sus sentimientos.

La Tercera característica que Foucault encuentra en la definición del juego parresiástico es el deber. Este elemento de la *parresía* es muy importante porque se relaciona de manera directa con uno de los criterios que al autor francés más le interesa de la antigüedad, ejercicio de la libertad personal como forma de autodeterminación. Aquél que toma la decisión de exponerse para decir la verdad no tiene ninguna necesidad de hacerlo, es por el contrario, un ejercicio de su libertad personal por muy pequeña que esta sea. Aun en el caso de un esclavo en Roma éste puede preferir quedarse callado ante alguna situación que le parezca inapropiada. Es un deber que él mismo se crea, en una relación particular que él decide establecer racionalmente consigo mismo y con los otros. Obviamente, Foucault excluye dentro de la *parresía* las situaciones donde alguien es forzado mediante la coacción a decir la verdad, pues esta enunciación no está fundada en una elección racional donde se asuma conscientemente el riesgo, sino más bien en el hecho de conservarse a sí mismo.

“La Parresía es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene un relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de una crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber (...) En la parresía, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.”¹⁴³

Este breve recorrido por la historia del concepto de *parresía* resulta útil para mostrar cómo se fue construyendo hasta adquirir la misma forma que la filosofía, *la parresía* que aparece enunciada en las obras de Eurípides como un derecho o privilegio restringido, se convierte en un derecho político en la democracia ateniense, y posteriormente en una actitud filosófica que involucra la encarnación de la verdad en una figura precisa.

¹⁴³ Ibid., 46.

Foucault comprende que la dimensión filosófica de la verdad en la antigüedad le permite cobrar una forma material y transparente que se hace efectiva a través de la figura del filósofo, todas las escuelas filosóficas que surgen después de Sócrates establecen esa misma identidad entre la verdad, la vida verdadera, el discurso verdadero y el filósofo. Pero hay una escuela particular que lleva la exposición de su verdad y su crítica social al límite, el cinismo.

El coraje de la verdad

Los últimos esfuerzos intelectuales realizados por Michel Foucault se enfocan en el término de la *parresía*, todas las escuelas filosóficas de la antigüedad a partir de Sócrates consideran a este concepto como el resultado final de los ejercicios espirituales y las prácticas de sí. Porque en él convergen la actitud filosófica, la verdad, el discurso verdadero y la tranquilidad de espíritu. El sabio o filósofo que logra tal estado ha alcanzado la plenitud del desarrollo humano, la cúspide de la transformación, por eso no teme a nada, ni a la tortura, ni al exilio ni a la muerte. Pese a que la *parresía* representa la personificación acabada de la virtud y la verdad en todas las escuelas, en el cinismo la actitud parresiástica se puede ver con mayor potencia.

“Per il filosofo cinino la parresia é il piú grande dei beni, per questo egli rinuncia ad ogni cosa ; la sua libertá é in definitiva libertá di dire quanto pensa. Interrogato Diogene quale fosse tra gli uomini la cosa piú bella: disse: la parrhesia ; altrove aveva detto di non anteporre niente alla libertá. Evidentemente per Diogene i due termini sono equivalenti, anche se il secondo é piú comprensivo del primo ed é chiaro che hanno significato morale e non político anche se nella loro unione (di parresia e di libertá) si puó riconoscere il nesso che la parresia aveva nella sua origine politica.”¹⁴⁴

¹⁴⁴ “Para el filósofo cinco la parresia es el mayor de los bienes, para este renuncia a todo; su libertad es en última instancia, libertad para decir lo que piensa. Preguntándole a Diógenes que era lo más hermoso entre los hombres: contesta diciendo la parresia; en otros lugares había dicho que nada se podía ante poner a la libertad. Evidentemente para Diógenes los dos términos son equivalentes, aunque este último es más inclusivo que el primero y está claro que aunque su significación sea moral y político su unión (de la parresía y la de la libertad, se puede ahora reconocer el nexo que el origen de la parresia tenía con la política.” Ibid., 62.

La escuela cínica surge en el III aC, su fundador Antístenes es discípulo directo de Sócrates. “Éste, en efecto, es Antístenes, de quien después de haber enseñado retórica con gran prestigio y de oír a Sócrates, se cuenta que dijo a sus discípulos : «Idos y buscaros un maestro, porque yo ya lo encontré» Y vendió inmediatamente lo que tenía y lo repartió públicamente, sin reservarse más que un martillo.” (Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca, I, Antístenes, 22) Antístenes funda a la muerte de Sócrates su propia escuela, la cual se conoció con el nombre de cinismo. Las razones por las que esta secta filosófica adquiere ese nombre no son del todo claras, por un lado se sostiene que el estilo de vida cínica imitaba la vida del perro, pues los cínicos habitan la plaza pública comiendo en la calle y durmiendo en tóneles, al modo de los perros, rechazando lo que se les había determinado como bello por convención y siguiendo lo que consideraban lo bello por naturaleza. Los cínicos pensaban que el único camino que existía hacia la virtud dependía directamente de abandonar todo lo socialmente establecido, que no era más que una ilusión y adoptar una forma de vida que siguiera un estilo de vida natural.

En cierta forma, esta idea de seguir los principios dictados por la naturaleza era un elemento primordial en todas las escuelas helenísticas, para los estoicos seguir estos principios era adecuar su logos personal al logos universal y providencial, los epicúreos consideraban que seguir los principios dictados por la naturaleza significa transformar sus inclinaciones a un concepto de placer que conduce a la ataraxia, pero para los cínicos, seguir los principios dictados por el logos universal, significaba exactamente eso, adoptar la forma de vida de alguna criatura natural, en este caso el perro.

Pero además de tratar de limitar al máximo su dependencia hacia los convencionalismos sociales, otra de las razones por las que se les consideraba como cínicos radica en que al igual que los perros se mostraban cordiales hacia sus semejantes, ellos acogían a todos aquellos que consideraban dignos de filosofar y les mostraban amor, pero a todo aquél que fuera indigno de hacer filosofía o de penetrar en su interior lo rechazaban y perseguían. La escuela cínica era una escuela que rehuía a todo tipo de simulación, rechazando toda forma de convencionalismo social. El estoico se adaptaba al mundo social y participaba en él, el epicúreo se refugiaba al interior de los muros de su jardín, pero el cínico

se exponía en las plazas mostrando su postura radical y mostrando a todos su rechazo y crítica al orden social.

Esta es la causa de que Foucault, al abordar el problema de la verdad como un papel, como una personificación, se centrara en la vida cínica como mayor exponente de esta materialización de la verdad. Los cínicos no ocultaban su descontento, no temían al castigo, a la muerte, al hambre o al frío, ellos seguía los principios que su escuela había determinado. El cinismo se consideraba la escuela filosófica de los pobres, de los que no tenían nada que perder. A diferencia del estoicismo que se fue configurando como la filosofía de la elite y de las clases altas tanto griegas como romanas, el cinismo se fue constituyendo como la filosofía de las masas, porque estaba al alcance de cualquiera. Bastaba con que alguien decidiera seguir al maestro cínico, despojarse de sus pertenencias e inmediatamente vivía una transformación filosófica.

Es celebre la anécdota de Zenón de Citio, padre del estoicismo, quién al naufragar en un barco y llegar a costas atenienses, después de haber perdido toda la mercancía que transportaba, escuchó la lectura de las memorias de Jenofonte en una librería. Al momento quedó fascinado con las descripciones que ahí se narraban, por lo que preguntó en dónde podía encontrar a esos hombres maravillosos, y le señalaron al cínico Crates, Zenón siguió al cínico y experimentó una conversión inmediata, sin embargo, si bien es cierto que la conversión al cinismo es prácticamente automática, mantenerse y seguir los principios de vida de la escuela no resulta tan sencillo como su conversión inicial.

Zenón no fue capaz de soportar ese estilo de vida, por lo que tuvo que abandonar la escuela y fundar la suya propia, el estoicismo. Esta repentina y fugaz conversión de Zenón muestra la facilidad con la que se podía acceder al cinismo, bastaba solo con seguir a un cínico e imitar su forma de vida, pero también muestra el trabajo casi heroico que conlleva soportar ese estilo de vida. Foucault comprende que el cinismo es la filosofía más radical del periodo helenístico, la que muestra de manera más clara la opción de vida filosófica y verdadera porque en cada momento pone en juego su vida y hace gala de su valor. El cínico es el parresiástes por excelencia de la antigüedad.

Entre todas las figuras cínicas hay una que destaca sobre todas ellas, la de Diógenes de Sinope, apodado “el perro”. Diógenes es el segundo miembro de la escuela cínica, se

cuenta que fue expulsado de Sinope por falsificar la moneda, aunque después utilizó este rumor como emblema del cinismo, cambiar la moneda significa cambiar la legalidad. Diógenes se encontró con Antístenes y decidió seguirlo, pero Antístenes no aceptaba ningún tipo de discípulo, por lo que lo ahuyentaba a golpes. “Pero como Diógenes era bastante tozudo lo perseguía, entonces ya le amenazaba con pegarle con el bastón. Y en una ocasión incluso le golpeó la cabeza, pero él no se alejaba, sino que lo perseguía con más afán aún, sediento de oírle, y le decía: «Tú golpéame, si quieres, que yo pondré debajo la cabeza! Y no podrás encontrar un bastón tan duro que me aparte de tus diatribas». Él entonces lo acogió con mucho más cariño.” (Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca, I, Diógenes, 27) La firmeza y rudeza de Diógenes lo convierten en el filósofo más contestatario de la historia de la filosofía, su personalidad y su tendencia incisiva a mostrar la falsedad de los valores convencionales le hacen acreedor de múltiples críticas y enemigos, pero a su vez, lo hacen una de las figuras más admirables y congruentes de la antigüedad.

Estas características de la forma de vida cínica que se han mencionado permiten comprender el interés que Foucault coloca en esta escuela filosófica, el cínico ocupa un lugar en la historia de la filosofía y de occidente que le permite erigirse como el espejo roto de la filosofía antigua. En los últimos cursos concedidos por el filósofo francés titulados *El coraje de la verdad*, Michel Foucault se dedica a mostrar la postura ambigua del cínico en el pensamiento filosófico y la sociedad antigua.

“Así pues, al mismo tiempo que los filósofos se reconocen con tanta facilidad en el cinismo, se distancian muy violentamente de él a través de una caricatura repelente. [Lo] presentan como una especie de alteración inaceptable de la filosofía. El cinismo interpretaría, de alguna manera, el papel de espejo roto para la filosofía antigua. Espejo roto donde todo filósofo puede y debe reconocerse, en el cual puede y debe reconocer la imagen de la filosofía, el reflejo de lo que ésta es y de lo que debería de ser, el reflejo de lo que el propio filósofo es y de lo que querría ser. Y al mismo tiempo, en espejo percibe algo así como una mueca, una deformación violenta, fea, desagraciada, en la cual no podría en ningún caso reconocerse ni reconocer a la filosofía. Menciono todo esto el mero objeto de decir que el cinismo fue percibido, creo, como la banalidad de la filosofía, pero su banalidad escandalosa. De la filosofía tomada, practicada, vestida en su banalidad, el cinismo hizo un escándalo.”¹⁴⁵

¹⁴⁵ Foucault, M., “Clase del 14 de Marzo de 1984 1ª Hora”, *El coraje de la verdad*, p. 244.

El elemento paradójico que Foucault encuentra en la figura del cínico, esa aversión y admiración que produce la figura, descansa en que el cínico representa la imagen política y filosófica del coraje de la verdad, es decir, de la *parresía*. Política porque hace de la verdad un escándalo, porque no se dirige a un grupo selecto con inclinaciones apropiadas, sino que se expone a sí y a su verdad públicamente, siguiendo de manera más fiel la labor filosófica que Sócrates había iniciado en Atenas. Al igual que él, el cínico es molesto, irritante y fastidioso pues es capaz de mostrarte a todo aquél que se le ponga en frente, sea filósofo, príncipe o comerciante las contradicciones en las que incurre su propia existencia, la falsedad de sus aseveraciones y la falta de congruencia con sus valores.

Existe una frase que Demetrio el cínico, amigo de Séneca, dirige al estoico: “Los estoicos predicán la pobreza, los cínicos la practicamos.” En ella se puede ver el compromiso absoluto que el cínico establece con sus principios, compromiso que reprocha al estoico. Para el estoico es fácil predicar la pobreza, la verdad, y la virtud cuando tiene a su alcance la comodidad de las riquezas de la corte, mientras que el cínico vive a la intemperie, en la más absoluta miseria. Porque su relación con la vida verdadera es tal que no se permite las concesiones que el estoico sí.

“Es decir que la muestra y la arriesga. La arriesga al mostrarla, y porque la muestra, la arriesga. Expone su vida, no por sus discursos sino por su vida misma. Ése es el primer aspecto por el cual es preciso retener un poco, en su propia estructura, el escándalo cínico, que actúa siempre en el marco del gran tema: tener el coraje de la verdad, pero que hace actuar de una manera diferente del coraje político y la ironía socrática.”¹⁴⁶

Foucault ve en el radicalismo cínico la actitud filosófica que está presente en la ocupación de sí, y ve en la actitud escandalosa de este personaje la encarnación de la *parresía* que no teme ni concede espacios de repliegue. La posición cínica no se puede matizar, no tiene indiferentes preferibles que le puedan dar consuelo, no se puede refugiarse en los muros de la amistad y el jardín. El cínico no es capaz de procurarse así mismo un espacio de descanso de la vida cínica, él que ha elegido esta forma de vida, se ha condenado a la

¹⁴⁶ Ibid., 246.

verdad, tajante y sin matices por siempre. La conversión del cinismo es automática, justo porque la verdad cínica es absoluta, o se está o no se está en ella. Ese es el verdadero sentido del coraje de la verdad, no es que Foucault este despreciando a las demás escuelas helenísticas, él filósofo francés está consciente de que todas ellas mantienen una relación con la verdad y la *parresía* que los lleva a la vida verdadera y que pone en riesgo su existencia, pero a diferencia del cinismo las demás escuelas aceptan algunos puntos de convergencia con las convenciones sociales, matices en la transformación espiritual.

El cinismo por su parte, no conoce mediación, se mantiene siempre en el filo de la extinción, llevando lo privado a lo público, y el cuidado de sí al cuidado de los otros en el mismo movimiento, qué puede ser más político que el escándalo, qué puede ser más público que mostrar en cada gesto, mueca y actitud la falsedad de las convenciones sociales. El cínico se contrae en su verdad vivida ni se permite tentarse por la comodidad de la convención social, él tiene la obligación de exponer su verdad siempre, sin descanso alguno, en el lugar en el que se encuentre.

La razón por la que el proyecto filosófico que Foucault emprende respecto a los conceptos de sujeto y verdad concluye en la exposición la forma de vida cínica, representa la postura final de este autor, para Foucault la verdad exige una transformación profunda de todos los aspectos de la vida cotidiana de los individuos, exige un trabajo sobre sí, una ocupación de sí que le permita al sujeto nuevamente reconciliarse con ella. Comprendiendo a través del trabajo crítico de la filosofía, que la verdad es parte de su obra y de su agencia en este mundo, pero que ella no se compone únicamente a partir del arbitrio de su voluntad. La libertad, la verdad y su propia constitución como sujeto obedecen a un horizonte reflexivo que le pertenece pero que se escapa también, porque es la suma de la totalidad de voluntades particulares que tampoco tienen plena consciencia de su agencia en dicho horizonte.

Tener el coraje de la verdad, implica estar dispuesto a jugarse el todo por el todo en la reconciliación del sujeto con su verdad, en el reconocimiento de su acción en el mundo y la creación de nuevos espacios de libertad que no dependan sólo de los efectos del poder, de los discursos del saber y las relaciones con las normas, el sujeto tiene un lugar y una participación activa en el mundo, pero para que ésta pueda cobrar un sentido efectivo tiene

que ser capaz de conocer sus determinación y también de ser capaz de reconocer su capacidad activa como agente de transformación y construcción de la realidad.

Sócrates y las escuelas helenísticas, pudieron encontrar en un horizonte de sujeción política adversa los espacios para construir su verdad y así mismos en un ejercicio genuino de su libertad, logrando realizar una transformación de sí y de los otros que cambio el destino de occidente. Ellos con sus ejercicios espirituales, sus técnicas y su vida escandalosa fueron capaces de crear ámbitos de injerencia en la vida privada y pública de su sociedad. Foucault desea que el hombre moderno se mire a sí mismo, a través de esta experiencia histórica que constituye parte de su propia constitución, que se indague y se reformule a partir de esta lección de vida de la filosofía antigua.

Conclusiones

El trabajo de investigación que se ha emprendido en el presente texto ha tenido la intención de realizar una reconsideración teórica sobre algunos elementos fundamentales de la filosofía de Michel Foucault. Este autor, hasta cierto punto incomprendido por muchos sectores del gremio académico, posee grandes elementos teóricos que permiten pensar la realidad y el presente a través de conceptos centrales como: el sujeto, la verdad y la libertad.

Mi propósito en esta tesis fue la reconstrucción teórica del concepto de verdad que Foucault propone y la situación que el sujeto adopta frente a ella, esto con la finalidad de comprender las implicaciones que la reconciliación de éstos, a partir de la filosofía foucaultiana, poseen. Una de las principales consecuencias que el análisis de la verdad y el sujeto proveen al trabajo filosófico de Michel Foucault, consiste en el planteamiento de cierto concepto de libertad que el autor no desarrolla a profundidad pero que se hace posible mostrar a partir de la exposición de estos conceptos.

A través de la genealogía, pero sobre todo de la ética, el autor francés enseña que la libertad no versa en una capacidad o facultad que permite a los individuos y sujetos realizar ciertas acciones, tampoco obedece a una concesión jurídica en el marco de ciertos derechos civiles. La libertad al igual la verdad son parte de un proceso de construcción que la humanidad ha emprendido desde el comienzo de su historia, en un esfuerzo por crear, entender y componer el mundo en el que se desenvuelve.

Esta postura retomada de la filosofía foucaultiana permite abrir la posibilidad para una nueva reconsideración de la libertad y la verdad. En la actualidad, pareciera ser que el curso de la humanidad está decidido y que la labor filosófica que se puede realizar en torno a estos conceptos versa en la creación de nuevos horizontes normativos que guíen el campo de las acciones humanas a futuro. La libertad ya fue alcanzada y por eso, sólo basta realizar algunas correcciones en el campo de su aplicación, crear nuevos derechos, o garantizar que todos los individuos puedan ser partícipes de ésta. La verdad por otra parte, se debe de hacer a un lado, se debe de renunciar a ella. Es en otro gremio donde se pueden encontrar ciertas nociones verdaderas, ciertos conceptos adecuados, pero no en la filosofía. La filosofía sólo parte de opiniones y versiones parciales de lo que la verdad es.

Esta investigación ha intentado que la verdad no es ajena a la filosofía, y que la libertad no se construye sólo dentro de los marcos jurídicos-políticos. Ni uno ni otro concepto están acabados. Foucault muestra que la verdad está siempre en constante construcción, que obedece a reglas, principios y prácticas que le dan forma al mismo tiempo que crean al sujeto que se posiciona frente a ellos. La verdad debe de reconciliarse con el sujeto, porque sólo así, él será capaz de comprender de manera efectiva su mundo y crear un genuino horizonte de libertad.

Pocos filósofos en la actualidad podrían conceder que un concepto que se considera parte del ámbito político y jurídico como la libertad, guarde una relación necesaria con un concepto epistemológico como el de la verdad. Pero Foucault gracias a su flexibilidad temática es capaz de establecer esta relación, el autor francés tuvo que recorrer un camino sinuoso que lo condujo por los discursos de saber, los mecanismos de poder y las prácticas de sí en la antigüedad, pero todos ellos guiados por la determinación del descubrimiento de la auténtica naturaleza de la verdad, la cual por muy inaudito que parezca no posee ni una esencia ni una naturaleza inmutable. La naturaleza de la verdad, consiste en que no posee naturaleza alguna. La verdad no está en el mundo para ser encontrada y el sujeto no sale al mundo a buscar la verdad. Tanto la verdad como el sujeto están inmersos en un proceso eterno que los posiciona, configura y modifica históricamente.

Pero, en cuanto al problema de la libertad humana, Foucault descubre que el hombre no puede tener una genuina experiencia de la libertad si no es capaz de reconocerse en la relación sujeto-verdad. El sujeto como elemento histórico determinado, se inaugura con el abandono de la minoría de edad y eso le exige, desde la perspectiva Foucaultiana, una mayor sagacidad reflexiva, una compenetración más activa en el campo de las determinaciones sociales y una nueva reconciliación con la verdad, de la cual ha sido escindido por ciertas prácticas históricas. El sujeto moderno se muestra en una posición paradójica que le quita en el momento de mayor libertad política una menor consciencia de su lugar en el mundo.

Es esta situación paradójica donde el filósofo debe de participar, a través de la función originaria que la filosofía se ha dado, la de la actitud crítica y reflexiva sobre el presente. Para Foucault el trabajo del filósofo no consiste en imaginar horizontes trascendentales donde se puedan solventar los problemas que tiñen la actualidad, sino por el

contrario, mostrar los problemas de la actualidad a través del trabajo reflexivo del pensamiento, porque sólo así se podrá modificar la realidad. Foucault no pertenece al grupo de filósofos que les indican a los individuos como deben de vivir su vida, sino que más bien, se obliga a mostrar a los individuos cómo viven efectivamente su vida, para que ellos puedan transformarla, es decir, este autor se aleja de las críticas trascendentes y se mantiene dentro las críticas inmanentes centradas en el presente.

Los dos primeros capítulos de este trabajo exponen la naturaleza, el objeto y el matiz de esta crítica puesta al presente, reivindicando los aspectos que desde mi perspectiva hacen del trabajo filosófico de Foucault un elemento vital para la comprensión de la realidad. En estos dos capítulos se muestran las formas de sujeción de los mecanismos de poder, saber y las normas que tiñen el entorno social, práctico, político y cotidiano del individuo. Este aspecto de la filosofía foucaultiana es el más conocido, normalmente se le identifica con las prisiones, los hospitales psiquiátricos y la normalización. El filósofo ha pasado a la historia como uno de los mayores críticos de la modernidad, causando entre sus compañeros de gremio la misma sensación de respeto y aversión que Diógenes el perro causaba en la antigüedad, porque Foucault no se queda dentro de la comodidad de las formulaciones normativas que rigen la mayoría de las construcciones teóricas de la ética y la política. Foucault se convierte en su análisis del poder y el saber en el espejo roto de la filosofía que tanto se esforzó en mostrar desde su análisis del cinismo.

Las críticas y aversiones que este autor despierta se basan en este descubrimiento de las determinaciones del presente, que ofrecen una versión soberbia de la racionalidad moderna que se ha erigido como la cúspide de la razón humana, y también porque muestra al concepto de libertad liberal como terriblemente acotado y limitado. La libertad existe denuncia Foucault pero no como las doctrinas políticas liberales la plantean, y tampoco la razón es una facultad acabada a la que ya se ha ascendido. Todo está en constante movimiento, todo está en constante cambio, lo único que no perecerá nunca ese ese movimiento que origina a los conceptos y que crea nuevos horizontes de racionalidad, donde la verdad y la libertad se configuran.

Muchas de las críticas que el autor francés recibió en vida tenían la intención de negar la posibilidad, después de su análisis de los mecanismos de poder y los discursos de

saber, que el individuo pueda acceder a un tipo de libertad que no venga impuesta por las determinaciones externas. Sin embargo, dicha posición reduccionista de su obra no toma en consideración el último aspecto de su obra, la ética.

En este último aspecto de su crítica filosófica Foucault intenta reconciliarse con la modernidad, reconciliarse con el sujeto y la verdad, pero sobre todo, reconciliar al sujeto con la verdad y consigo mismo. Las prácticas de sí, son su último esfuerzo por mostrarle al sujeto, ya desde un punto de vista histórico y positivo cómo es posible darse forma, y mejor aún cómo de hecho él mismo se ha dado forma a través de la historia. El filósofo francés encuentra en la antigüedad, más allá del anacronismo y de 2500 años de separación, una moral que parte del mismo principio que la moral moderna, la libertad personal, esto le permite realizar un pormenorizado estudio de las formas de constitución en la antigüedad. Porque desea que este análisis le sirva al sujeto moderno para fundarse a sí, nuevamente y erigirse como libre y verdadero.

La importancia de este tercer aspecto de su trabajo, consiste en que es la aportación positiva que da al problema del sujeto, la verdad y la libertad. El problema quizá es que nunca hizo suficiente énfasis en que la ética le permitiría realizar este trabajo de reconciliación de los conceptos. De hecho, generalmente la ética pasa como una etapa desconectada de las anteriores, como si se hubiera agotado el problema del poder y se hubiera desplazada a otro ámbito completamente diferente.

En este texto se ha hecho énfasis en que la ética sigue formando parte del mismo proyecto de la filosofía foucaultiana iniciado en la arqueología, y que puede ofrecer una filosofía coherente de la verdad y el sujeto. La falta de interés en la ética se debe según mi opinión, a que reivindica una parte de la historia de la filosofía que generalmente ha sido olvidada, las escuelas helenísticas. Tal vez si se hubiera centrado en los grandes filósofos de la antigüedad: Platón, Sócrates y Aristóteles, el efecto hubiese sido diferente. Tal vez la apuesta que Foucault pone en las filosofía helenísticas es demasiado, y la moral moderna no puede partir de una forma de autoconstitución del sujeto y su verdad como la que éstas enuncian. Pero la propuesta planteada por Foucault merece la pena por lo menos reflexionarse.

Desde mi perspectiva, esta reconsideración que Foucault hace de la filosofía helenística no sólo es pertinente y adecuada, sino que abre el camino para la reflexión en torno al concepto de libertad y su vínculo con la verdad.