

Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía

**“MICHEL FOUCAULT Y LA INVENCION DE LA  
VERDAD”**

**TESIS**

Que como parte de los requisitos para obtener el  
Grado de  
Maestría en Filosofía

Presenta

**MIGUEL ÁNGEL BRIBIESCA ACEVEDO**

C.U. Santiago de Querétaro, Qro. Septiembre de 2012.

La presente obra está bajo la licencia:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

### Usted es libre de:

**Compartir** — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

### Bajo los siguientes términos:



**Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



**NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



**SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

**No hay restricciones adicionales** — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

### Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

**Universidad Autónoma de Querétaro**  
**Facultad de Filosofía**  
**Maestría en Filosofía**

**TESIS**

**“MICHEL FOUCAULT Y LA INVENCION DE LA VERDAD”**

Que como parte de los requisitos para obtener el grado  
Maestro en Filosofía

**Presenta**

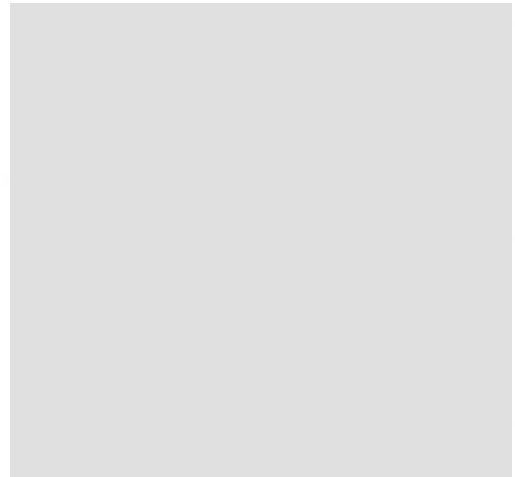
**MIGUEL ÁNGEL BRIBIESCA ACEVEDO**

**Dirigido por:**

Dr. Bernardo Romero Vázquez.

**SINODALES**

Dr. Bernardo Romero Vázquez  
Presidente  
Mtro. Mauricio Ávila Barba  
Secretario  
Dr. Marco Antonio Macías López  
Vocal  
Mtra. Evelyn Tejada Sinecio  
Suplente  
Mtro. Luis Enrique Ferro Vidal  
Suplente

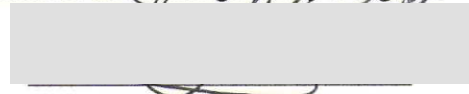


Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda  
Director de la Facultad de Filosofía



Nombre y Firma

Dr. Irineo Torres Pacheco  
Director de ~~Investigación y~~ Posgrado



Nombre y Firma

Centro Universitario  
Santiago de Querétaro, Qro.  
Septiembre de 2012  
México

## RESUMEN

La presente tesis tiene como propósito realizar un recorrido analítico por la Ilustración kantiana como principio moderno del saber como poder y de la consecuente invención de la verdad del hombre como un poder que se ejerce en la microfísica de todas sus relaciones actuales. Es un intento de realizar, con Michel Foucault, una genealogía de la verdad moderna en su arqueología ilustrada, con el objetivo de problematizar el ejercicio de la verdad como un poder que sujeta al hombre a sus articulaciones con el lenguaje, la discursividad y la identidad, así como el explorar las formas en cómo el hombre moderno se sostiene en una idealidad de identidad que lo lleva a legislar sobre sus posibilidades en los juegos de verdad que producen la realidad de las ciencias humanas, tales como la psicología, el derecho, la biología (biopoder), la etnografía, la economía y la antropología. Planteo un argumento de corte arqueológico y antropológico que busca mostrar la continuidad y la discontinuidad de la producción de los conocimientos del hombre al interior de las ciencias humanas, así como mostrar el proceso del surgimiento de nuevas formas de legislar mediante el “vigilar y el castigar de verdad”, por ejemplo, en el surgimiento de las nuevas prisiones y en la aparición de nuevas sexualidades sostenidas como “Cultura queer”. Además, sostengo que la Ilustración kantiana es un proyecto que no hemos acabado de realizar, por lo cual se encuentra como posible horizonte crítico ante la crisis de lo que aquí llamamos “paradigmas humanos de la razón moderna” que conforma una Antropología del Occidente, o sea, el poder redentor de la historia, la educación como derecho de las naciones, el humanismo como ontología del hombre, el igualitarismo democrático como imperialismo, la belleza como exigencia paradigmática del arte y del mundo, y la verdad científica como poder sobre el conocimiento.

**(Palabras clave:** Ilustración, Poder, Verdad, Arqueología, Genealogía, Antropología, Libertad, Voluntad, Juegos de Verdad.)

## SUMMARY

This thesis is intended to take a tour of the Enlightenment analytical modern Kantian principle of knowledge as power and the subsequent invention of the truth of man as a power that is exerted on the microphysics of all their current relationships. It is an attempt to carry out, with Michel Foucault, a genealogy of modern truth in its illustrated in archeology, in order to question the exercise of true as a power that holds mankind in its links with the language, discourse and identity as well as explore ways on how modern man is held in an identity idealism that leads to legislate on their chances in a game of truth that produce the reality of the human sciences such as psychology, law, biology (bio-power), ethnography, economics and anthropology. I pose an argument of archaeological and anthropological court seeks to show the continuity and discontinuity of the production of human knowledge within the humanities, as well as to show the process of emergence of new forms of regulation through the "discipline and punish of truth", for example in the emergence of new prisons and the emergence of new sexualities held as " queer culture." Furthermore, I argue that Kantian Enlightenment is a project that we have not finished making, such as a possible critical horizon to the crisis of what we call "human paradigms of modern reason" that makes up an Western Anthropology, or that is, the redemptive power of history, education as a right of nations, humanism as an ontology of man, democratic egalitarianism as imperialism, beauty as paradigmatic demands of art and the world, and scientific truth as power over knowledge.

(Keywords: Illustration, Power, Truth, Archaeology, Genealogy, Anthropology, Freedom, Will, Truth Games.)

## DEDICATORIAS:

A **Gabriela Guerrero Ortega**  
esposa que condensa en su mirada,  
su voz y su ternura  
todo el amor filosófico de nuestro mundo.

A mis hijos:

A **Mariana Alfonsina** la del feliz andar en su amor a la libertad.  
A **Andrés Augusto (+)** que murió en marzo de 2009, a sus 19 años, al mostrarnos su amor  
como “pájaro ligero de paso firme”.  
A **Ana Helena** nuestra belleza artística de siempre.  
A **Ángel Sebastián** que nos ha enseñado la sonrisa feliz de nuestro nombre.

A mis padres **Lucio Bribiesca Rangel (+)** y **Juana Acevedo Garrido**  
que me ofrecieron  
su amor inmenso a su manera.

A mis hermanos **Bribiescas: Lucio, Beatriz, Patricia,**  
**Aurora, Juan Carlos,**  
**Gabriela y María Isabel,**  
errantes incansables  
en el mundo familiar  
de la historia de las ideas.

A mí estimado asesor de tesis  
el **Dr. Bernardo Romero Vázquez**  
foucaultiano defensor del hombre y sus derechos.

## AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Bernardo Romero Vázquez asesor de este trabajo de tesis por su cuidadora crítica y dirección.

A mi esposa Gabriela Guerrero Ortega y a mi hermana Aurora Guadalupe Bribiesca Acevedo por su buena disposición y paciencia para leer y releer la redacción y estilo de esta tesis.

Al Dr. Gilberto Herrera Ruiz, Rector de nuestra UAQ (2012-2015), por las facilidades académicas y administrativas para la terminación de esta tesis.

Agradezco a cada uno de los integrantes de mi comité tutorial.

Agradezco a todos mis maestros de la Maestría en Filosofía de la Facultad de Filosofía, generación 2004-2006, de la Universidad Autónoma de Querétaro, México.

## INDICE

	Página
<b>Resumen</b> .....	<b>3</b>
<b>Summary</b> .....	<b>4</b>
<b>Dedicatorias</b> .....	<b>5</b>
<b>Agradecimientos</b> .....	<b>6</b>
<b>Índice</b> .....	<b>7</b>
<b>Introducción: Foucault y la genealogía de la verdad</b> .....	<b>8</b>
<b>Capítulo 1: Protón pseudos: no hay teoría del sujeto</b> .....	<b>14</b>
1.1 El poder de las ciencias humanas.....	<b>14</b>
1.2 Lenguaje, discurso e identidad.....	<b>27</b>
<b>Capítulo 2: La verdad como juego</b> .....	<b>36</b>
2.1 El juego de la verdad como invención.....	<b>36</b>
2.2 La continuidad y la discontinuidad: entre la arqueología y la genealogía.....	<b>38</b>
<b>Capítulo 3: Vigilar y castigar...“de verdad”</b> .....	<b>43</b>
3.1 Hipótesis sobre la sexualidad no represiva y el erotismo.....	<b>43</b>
3.2 Comentario sobre artículo “Repuesta a esprit” de Michel Foucault.....	<b>46</b>
3.3 Todo “vigilar y castigar” es... “de verdad”.....	<b>49</b>
<b>Capítulo 4: Foucault con Kant: Ilustración: el poder de la razón</b> .....	<b>64</b>
4.1 La “Personalidad” como categoría de la libertad en la Crítica de la Razón Práctica.....	<b>64</b>
4.2 La Razón Práctica: libertad y voluntad en Kant.....	<b>68</b>
4.3 Comentario sobre Kant, Foucault y la Ilustración.....	<b>76</b>
4.4 Apuntes sobre la posibilidad de una antropología del occidente en la crisis de los paradigmas de la modernidad.....	<b>84</b>
<b>Epilogo: a manera de conclusiones</b> .....	<b>91</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>97</b>



## I.- INTRODUCCIÓN: Foucault y la genealogía de la verdad.

“Qué dulces mentiras, qué grandes verdades,  
que nos inventamos para perdurar,  
qué filosofía, qué honor, qué ironía,  
que nadie se hiera, que todo se cuide,  
si sólo mí cuerpo se va a desgarrar”

(Milanés, Pablo, Canción: “*La felicidad*”,  
CD “*Vengo Naciendo*”, 1998)

Es con Nietzsche que la verdad ha pasado a ser colocada en el lugar del problema y no en el lugar desde el cual todo problema filosófico producía sus categorías. Desde su “*Genealogía de la Moral*” (1887) encontramos el camino de cuestionar todo ejercicio filosófico como algo que ha venido siendo esclavo de la verdad.

Escribe Nietzsche:

“Examinense, con respecto a esta cuestión, las filosofías más antiguas y más recientes: falta en todas ellas una conciencia de hasta qué punto la misma voluntad de verdad necesita una justificación, hay aquí una laguna en toda filosofía -¿a qué se debe esto? A que todo el ideal ascético ha sido hasta ahora dueño de toda filosofía, a que la verdad misma fue puesta como ser, como Dios, como instancia suprema, a que a la verdad no le fue lícito en absoluto ser problema. ¿Se entiende este “fue lícito”? -Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, hay también un nuevo problema: el del valor de la verdad. -La voluntad de verdad necesita una crítica -con todo esto definimos nuestra propia tarea-, el valor de verdad debe ser puesto en entredicho alguna vez, por vía experimental...”<sup>1</sup>

Esta cita nos permite delimitar nuestro problema:

**Primero:** la verdad, al establecerse suprema, siempre ha venido a estar colocada como algo que no siempre necesita justificación.

Una arqueología de la verdad abre el cuestionamiento de hacer una historia de la verdad y sus figuras. Figuras que hacen que todo sujeto pase por una episteme de la verdad desde el extremo absoluto al extremo singular de la misma.

Entendamos aquí como lo absoluto de la verdad a esa posición epistémica que la eleva al rango absoluto de toda búsqueda de conocimiento (Hegel), y lo singular, a esa posición epistémica de que la verdad no está dada desde sí misma y por sí misma, sino que tiene una articulación que la hace depender de otros criterios (Nietzsche).

Lo absoluto y la singularidad en torno a la verdad abren un abismo que sólo puede ser llenado por un valor que siempre se ha soslayado en la historia de los hombres: la crueldad. Entendamos crueldad, en su acepción etimológica, como “crudeza”, como un

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F. “*Genealogía de la Moral*”, Alianza Editorial, España, 1983, pp. 175. El subrayado es nuestro.

acercamiento “crudo” a la verdad, como algo que embarga al sujeto y se impone a su voluntad.

La máxima exposición de la verdad como “crudeza” la encontramos en el uso del conocimiento científico que aborda la mayoría de los campos del saber. La ciencia se argumenta desde la verdad y actúa sobre sus objetos de manera que estos quedan suprimidos a favor de un conocimiento que se jacta de verdadero. La ciencia tiene un proceder cruel sobre los seres humanos, por esto, encontramos que la ciencia del hombre reclama cuerpos para su establecimiento.

Hemos de lograr ver que la verdad actúa cruelmente a través del conocimiento científico como aquello que procede suprimiendo al hombre para sus fines.

¿Será posible encontrar que una arqueología de la verdad muestra, con el conocimiento, el ejercicio de la verdad como crueldad, y que el ejercicio de la ciencia no escapa a esta verdad?

Es necesario tener presente que la crueldad no es cualquier crueldad, no es la crueldad estigmatizada por los adjetivos sádico o masoquista.

La crueldad es ese valor que también Nietzsche nos recuerda no olvidar tomar en cuenta como:

“...la crueldad considerada como uno de los más antiguos y más necesarios fundamentos de la civilización”<sup>2</sup>

¿Una genealogía de la verdad, ubicada como ejercicio de poder sobre el sujeto, podrá darle a la verdad el valor de crueldad, y por lo tanto su uso siempre es el de un ejercicio de poder para distribuir lugares de dominio?

**Segundo:** La verdad en su extremo absoluto estaba excluida de ser ella misma un problema. Representaba por sí misma la causa y la razón de todo problema. Ella misma no era un problema. Desde ella emanaban todos los problemas filosóficos.

Podríamos decir que la filosofía había sido una gran esclava de la verdad. Por eso el espíritu filosófico había venido siempre siendo no libre, pues todavía creía en la verdad. La creencia en la verdad domeña a la mayoría de los problemas en filosofía.

¿Una arqueología de la verdad nos puede brindar las herramientas necesarias para que la verdad pueda ser colocada como algo que produce un ejercicio de poder y así empezar a darle a la verdad el lugar de acontecimiento y no únicamente de causa y razón de todo proceder posible?

Esto nos lleva a nuestro siguiente punto:

**Tercero:** Hay que dejar de lado todo absoluto para que la verdad pueda ser elevada al estatuto de problema.

---

<sup>2</sup> Nietzsche, F. “*Ecce-homo*”, Editores Unidos Mexicanos, S.A., México, 1981, pp. 132.

La verdad es un problema desde que es posible darle un estatuto histórico.

Es Michel Foucault quien retoma el camino abierto por Nietzsche y nos dice que su obra “*Vigilar y Castigar*”, de 1975, es:

“En términos muy generales, explicaba, este estudio histórico, como todos sus anteriores, abordaba, con gran dificultad por cierto, el “problema de la verdad”. La dificultad consiste en saber de qué historia se trata, ya que todos sus estudios han demostrado, entre otras cosas, que las distinciones y categorías de “conocimiento” en tanto tal, sobre todo la distinción entre lo verdadero y lo que es falso, eran en sí mismos productos transitorios y cambiantes de costumbres e instituciones transitorias y cambiantes: “¿Qué conocimiento histórico es posible de una historia que produce la distinción verdadero / falso de la cual depende ese conocimiento?”<sup>3</sup>

¿Poder colocar a la verdad como un problema a dónde nos conduce?

El problema de la verdad es su valor mismo como verdad, pues, al producir ella misma los criterios de verdadero y falso de un conocimiento, el conocimiento se produce como un dominio desde el cual todo sujeto a él es tolerable o intolerable.

¿Cuáles son los valores que la verdad ha producido para el sujeto, pasando desde lo aceptable a lo intolerable?

El problema de la verdad es la crueldad inherente a todo ejercicio discursivo de sí misma y de poder concreto sobre el cuerpo del sujeto:

“¿Cómo sucede que el sujeto humano se convierte en objeto del saber posible, por medio de qué formas de racionalidad, por medio de qué necesidades históricas, y a qué precio? Mi pregunta es la siguiente: ¿Cuánto le cuesta al sujeto decir la verdad sobre sí mismo? ¿Cuánto le cuesta al sujeto en tanto loco decir la verdad sobre sí mismo?...Una totalidad compleja y de muchos estratos con un marco institucionalizado, de relaciones de clase, de conflictos de clase, de modalidades de saber y finalmente toda historia...Eso es lo que he intentado reconstituir...Y deseo continuarlo con respecto a la sexualidad. ¿Cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo en tanto sujeto de la gratificación sexual, y a qué costo?”<sup>4</sup>

**Cuarto** y último punto: La crueldad tiene que ver con lo que se presenta como crudo. Lo crudo es eso que no pasa por ese gran tamiz que es el pensamiento y el lenguaje. Por eso la crueldad como verdad es esa que se presenta como *acontecimiento* que hace de un sujeto el estar sufriendo la verdad en el instante mismo de su existencia.

La crueldad decimos entonces no es la crueldad estigmatizada por los adjetivos sádico o masoquista. Habría que elevar a la crueldad por su aparición cruda como una erótica en donde el sujeto tiende a desaparecer.

Una erótica se diferencia de la sexualidad en que está última delimita su proceder con el establecimiento de sexualidades como prácticas ligadas al sexo orgánico, no se

<sup>3</sup> Miller, James. “*La pasión de Michel Foucault*”, Edit. Andrés Bello, España, 1996, pp. 283. El subrayado es nuestro.

<sup>4</sup> Entrevista a Michel Foucault, “*How much does it cost for reason to tell the truth?*” Realizada por Gerar Raulet, en Sylvère Lotringer, citada por Rajchman, John, en su libro: “Lacan. Foucault y la cuestión de la ética”, elp, México, 2001, pp. 22.

detiene en algún punto del cuerpo sino que lo usa en todos sus sentidos sin detenerse en un lugar determinado del mismo.

Una erótica, a diferencia de la sexualidad, no articula un cuerpo, por eso su importancia radica en no admitir la preexistencia de un sujeto del sexo, hace de una presentación sensacional de la verdad, lo que Foucault llama una ordalía.

Foucault nos dice:

“Trataré de demostrar a ustedes cómo ciertas formas de verdad pueden ser definidas a partir de la práctica penal. Porque lo que llamamos *indagación (enquête)*...es una forma muy característica de la verdad en nuestra sociedades...Fue para saber quién hizo tal cosa, en qué condiciones y en qué momento, que occidente elaboró las complejas técnicas de indagación que casi en seguida pudieron ser empleadas en el orden científico y en la investigación filosófica. En el siglo XIX se inventaron también a partir de problemas jurídicos, judiciales y penales, formas de análisis muy curiosa que yo llamaría *examen (épreuve)* y ya no indagación. Estas formas de examen dieron origen a la Sociología, la Psicología, la Psicopatología, la Criminología, el Psicoanálisis.”<sup>5</sup>

De esta cita el vocablo *enquête* puede ser traducido por “indagación”, “encuesta” o “muestra”; el vocablo *épreuve* puede ser traducido por “Test”, “prueba”, “Ordalía”.

Podemos señalar que *enquête* es la indagación que ha llevado a la formación del conocimiento de las ciencias y a su articulación con lo que la verdad tiene de generalidad, mientras que *épreuve* es una idea de práctica de la verdad que repugna tanto a la ciencia y a la filosofía, en ésta la verdad aparece como el producto de momentos propicios y donde se experimenta la ordalía ritualizada<sup>6</sup>.

Esta prueba de la verdad es un juego de la misma, que por presentar a la crueldad como un ejercicio técnico de llegar a la verdad no ha caído en desuso, sino que en la práctica del poder aún se usa cuando a los sujetos se les pide que digan la verdad sobre sí mismos. Por eso Foucault afirma:

“La ordalía que somete a un test (*épreuve*) al acusado, o el duelo que enfrenta al acusado con el acusador (o a los representantes de cada uno) no eran un modo crudo e irracional de “detectar” la verdad y de conocer “qué había sucedido verdaderamente” en el asunto que estaba en disputa; era más bien, una manera de decidir en qué lado estaba Dios ponderando, *en ese momento*, la escala del azar o de la fuerza que conduce al éxito de uno u otro de los adversarios...La verdad era un efecto, producto de la determinación ritual de un vencedor”<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Foucault, Michel, “*La Verdad y las Formas Jurídicas*” (Conferencias en Río de Janeiro en 1973), Gedisa, España, 1992, pp. 18.

<sup>6</sup> Hay que tener presente lo que dice el diccionario Pequeño Larrousse sobre el término Ordalía: “Pruebas durante la edad media que demostraban la culpabilidad o la inocencia de los acusados, también llamadas “Juicio de Dios”. Las más conocidas fueron: las del fuego, el agua hirviente y el veneno.”

<sup>7</sup> (Entrevista a Foucault llamada “L’occident et la vérité du sexe” publicada en el periódico Le Monde el 5 de Noviembre de 1976, citada por Miller, James., “*La pasión de Michel Foucault*”, Edit. Andrés Bello, España, 1996, pp. 365)

Hemos de buscar entonces que la verdad como acontecimiento se sostiene en la producción de una erótica sufrible en el cuerpo del sujeto. El precio del sujeto por decir la verdad es la crueldad del acontecimiento que lo coloca como sufriente, llevándolo al éxtasis del sí mismo.

Decir la verdad ha creado dentro del campo de los diferentes conocimientos un nuevo “juego de la verdad”, pero este juego solamente se juega con el cuerpo mismo que como tal tiende a desaparecer porque la verdad se juega eróticamente para los “jugadores” de la verdad. Este “juego de la verdad” supone entonces a *la crueldad como práctica erótica que sostiene a la verdad del acontecimiento del sujeto*. Acontecimiento que coloca al sujeto en la posibilidad de que la búsqueda de la verdad ya no es algo ajena a él sino que él mismo está en el lugar de la verdad, pues, basta con que recordemos con Foucault que:

“..la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder...La verdad es de este mundo; es producida en este mundo gracias a múltiples imposiciones, y produce efectos reglados de poder: Cada sociedad posee un régimen de verdad, su <<política general de verdad>>: es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la menara de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero.”<sup>8</sup>

Este decir qué es lo que funciona como verdadero tendría su poder en lo que Foucault llama “economía de la verdad”, la cual tendría, según él, cinco rasgos históricamente importantes:

“...la <verdad> se centra en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad para la producción económica como para el poder político); es objeto, bajo formas diversas, de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de formación cuya extensión es relativamente amplia en el medio social, pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida transmitida bajo el control, no exclusivo pero sí dominante, de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, constituye el núcleo de todo un debate político, y de toda una serie de enfrentamientos sociales (luchas <ideológicas>).”<sup>9</sup>

Tenemos, así, que nuestro trabajo se encamina a mostrar esas figuras de la verdad en donde la verdad misma se produce como problema: el poder, la ciencia, el castigo, el saber, el conocimiento, la locura, la ética, la moral, el discurso, la sexualidad, el lenguaje, el cuerpo, etc., figuras todas que nuestra dialéctica buscará interrogar para hacer surgir a un sujeto que solamente puede estar sostenido en exclusión interna de su objeto, colocándolo así en la crueldad estructurante de toda racionalidad sobre él mismo. Racionalidad que con nos coloca ya no en una relación de ciencia/ideología sino de verdad/poder, pues llamamos

---

<sup>8</sup> Foucault, Michel, “*Obras esenciales Vol. II: Estrategias de poder*”, en “*Verdad y poder*”, Paidós, España, 1999, pp. 53.

<sup>9</sup> Ídem, pp. 53.

verdad a todo un acontecimiento “del” y “en el” sujeto donde los juegos de verdad de su razón lo juegan con toda la crueldad de la racionalidad.

Llamamos verdad a lo que Foucault nos muestra como proposiciones a títulos de hipótesis:

“-Por <verdad> hay que entender un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados.

-La <verdad> está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que inducen y que la acompañan, al <régimen> de verdad”.<sup>10</sup>

En este sentido la verdad es algo que se crea, se recrea, se inventa y se reinventa, se transforma y se reforma en el movimiento mismo de los acontecimientos políticos, sociales y económicos. La verdad es por sí misma poder, dice Foucault en el mismo texto.

Así encontramos con las reflexiones de Foucault que el sujeto ya no puede seguir enajenado y alienado de la verdad, pues el sujeto ocupa desde siempre un lugar de verdad en la verdad, y esa verdad le exige, le obliga, lo incluye, lo excluye, lo expresa, lo reprime, lo vive, lo desvive, lo hace y lo deshace con todos los verbos con que la discursividad de la verdad es sostenida en el <régimen de verdad> del individuo como sujeto <político>, o sea, sujeto en relación.

Relación que nos hace preguntarnos si habrá una teoría del sujeto de la verdad o una teoría del sujeto en la verdad, o habrá que sorprendernos con la idea de que no hay teoría del sujeto en sí misma porque ello implicaría separar el poder de la verdad y entonces terminaría siendo un protón seudos, una primera mentira constitucional de toda teoría sobre el sujeto, que hace ineficiente el poder saber de la verdad del sujeto como teoría.

---

<sup>10</sup> Ídem, pp. 55.

## CAPITULO 1. PROTÓN PSEUDOS: NO HAY TEORÍA DEL SUJETO.

### 1.1 El poder de las ciencias humanas:

En primer lugar irrumpen las preguntas: ¿Qué quiere decir “acceder a la verdad”? ¿Cómo el sujeto accede a la verdad? ¿Al precio de qué modificaciones? ¿A partir de qué relaciones, de qué prácticas, de qué ejercicios o experiencias? ¿Siguiendo qué métodos o poniendo en juego qué estructuras? ¿Qué quiere decir “la verdad de uno mismo”? ¿Cómo se constituye la verdad de uno mismo? ¿Qué juegos entre lo interior y lo exterior, el adentro y el afuera, qué exclusiones o, por el contrario, qué pliegues o qué resonancias comporta dicha verdad de uno mismo? ¿Qué saberes, qué técnicas, qué instituciones pone en juego esta verdad? ¿Cómo el ejercicio del saber ha constituido conocimientos sobre el sujeto moderno? ¿Existe una teoría del sujeto que se diferencie de una tecnología del yo?

Con Foucault sabemos que el hombre es una invención reciente de la modernidad, al que se ha tratado de darle un lugar como objeto de investigación en el campo de los diferentes saberes. Por eso, toda antropología siempre trae su ontología, su historia e incluso su psicología.

Las ciencias humanas son la invención para sostener el principio de todo humanismo: “*el hombre es...*” para responder a esa pregunta que se estableció con la Ilustración: ¿Qué es el hombre?

Los puntos suspensivos los dejamos para darle a la afirmación su carácter de vacío, de hueco en donde cualquier saber lo llenaría con la esperanza de decir que “*el hombre es...algo*”, así Foucault nos muestra que:

“...las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consiste la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar. Las ciencias humanas ocupan, pues, esta distancia que separa (no sin unir las) la biología, la economía, la filología de aquello que les da posibilidad en el ser mismo del hombre.”<sup>11</sup>

Foucault ha señalado que Occidente ha constituido sectores de saberes (economía, psiquiatría, psicología, medicina, penología, psicoanálisis, historia, etnología, etc.) que se ejercen como tecnologías del yo, entendiendo a ésta como aquel dispositivo en donde el sujeto, la persona o el individuo estaría sometido a decir la verdad sobre sí mismo, su cuerpo o su alma, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar pureza, sabiduría o inmortalidad.

Todos estos dispositivos, en donde la verdad del sujeto se encuentra en juego, Foucault los nombra “juegos de verdad”, y estos estarían en los cimientos de la construcción de las ciencias humanas, o sea, esas ciencias cuyo papel es llenar ese vacío de la frase “*el hombre es...*” con la invención de su saber. Foucault nos dice: “El punto

---

<sup>11</sup> Foucault, Michel, “*Las palabras y las cosas*”, Siglo XXI, México, 1985, pp. 343.

principal no consiste en aceptar ese saber como un valor sado, sino en analizar estas llamadas ciencias como <juegos de verdad> específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos.<sup>12</sup>

Occidente cuenta con tres conceptos para nombrar a ese “yo” sobre el cual se puede ejercer una tecnología de la verdad: sujeto, individuo y persona, cada uno de los cuales intenta dar la representación del hombre en su ser. Hacer una división como ésta es ya iniciar una tecnología del yo porque estamos infectados de esa moral católica que ha supuesto a “alguien” cuando se realiza una obra. El autor material de algo es “alguien”. Sobre ese “alguien” se puede ejercer una acción moral, ética, estética, curativa, filosófica, etc.

¿Cómo ha sido posible que dentro de la historia de las ideas haya surgido la categoría de autor de algo?, ¿La categoría de obra? ¿Cómo ha sido el surgimiento de las relaciones entre el sujeto y la verdad tal como las conocemos con las ciencias humanas actuales?

Y entonces Foucault enumera las tecnologías del yo de la siguiente manera, cito:

“A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas <tecnologías>, y que cada una de ellas presenta una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos, o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a ciertos tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto tipo número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, así obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.”<sup>13</sup>

En el horizonte vemos que estos “juegos de verdad” son el almacigo en donde la vida del sujeto transcurre en su trabajo, su habla y lenguaje, su política y su espiritualidad.

La economía produce un cierto sujeto que se mueve según las leyes del mercado. El lenguaje y el discurso dan un orden de producción de la realidad. La política se autoriza al ejercicio de un poder sobre los cuerpos a partir de sus instituciones de represión. Pero es en la espiritualidad donde Foucault produce toda una hermenéutica del sujeto, que a continuación comentamos.

Cuando Foucault historiza las relaciones entre subjetividad y verdad nos muestra, con su arqueología, el rescate del olvido del pensamiento Occidental de la noción de *epimeleia heautou*, de *cuidado de sí*. Noción muy rica, muy compleja, muy frecuente también en la Antigüedad, que Foucault va a utilizar como nuevo punto de partida teórico e hilo conductor del análisis histórico de la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la

---

<sup>12</sup> Foucault, Michel, “*Tecnologías del yo y otros textos afines*”, Paidós, España, 1990, pp. 48.

<sup>13</sup> Ídem, pp. 48.



verdad, y que se articula de manera contigua al precepto delfico *gnothi seauton, conócete a ti mismo*.

Foucault nos dice:

“Este es el punto de partida para un posible análisis sobre el cuidado de sí en la cultura antigua. Me gustaría analizar la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí en la cultura antigua, la relación que había en las tradiciones grecorromanas y cristianas entre el cuidado de sí y el principio conocido del <Conócete a ti mismo>, puesto que se trata de distintas formas de cuidado, se trata de distintas formas del yo.”<sup>14</sup>

Tenemos por un lado la noción de *cuidado de sí* y por otro la noción de *conócete a ti mismo* en el debate de las articulaciones entre el sujeto, la verdad y la espiritualidad que Foucault nos enseña en el Curso en el Collège de France durante el año 1981-1982 y que se tituló “La hermenéutica del sujeto”.

Ahí nos indica que la tradición filosófica ha planteado como originaria al conócete a ti mismo, pues desde la tradición griega nos ha llegado como precepto del Templo de Delfos. Ahí se encontraban tres preceptos que regían la consulta del Oráculo:

- 1.- *meden agan*: “de nada en exceso”: no hagas demasiadas preguntas;
- 2.- *egge*: las cauciones: no te comprometas con las cosas que no puedas honrar y
- 3.- *gnothi seauton*: conócete a ti mismo: presta atención a ti mismo a lo que necesitas saber.

Tres preceptos que la tradición católica posterior incluyó dentro de su moral y que han repercutido hasta nuestros días en nuestros saberes.

El primer precepto ha creado un lugar donde la persona no tiene que reconocerse más que en sus propios límites que determinan el exceso o la medida; el segundo precepto hace una moral que implica que el individuo no deberá abrir cualquier puerta a la que no se atreva entrar; y el tercer precepto que en cierta medida establece la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad.

Originalmente el *conócete a ti mismo* no es un principio de autoconocimiento como lo podríamos pensar en la actualidad. Más bien se refería a que en el momento que el consultante iba al Oráculo a hacerle preguntas, el consultante tendría que examinar en sí mismo las preguntas que iba a hacer, ya que teniendo en cuenta a los otros dos preceptos debería reducir al máximo la cantidad de sus preguntas y no plantear demasiadas, y por lo tanto debería prestar atención a sí mismo de lo que necesitaba saber.

El *conócete a ti mismo* no habría tenido en la Antigüedad el valor y la significación que nosotros le atribuimos actualmente. Así, no se consideraría en esa época la expresión de un principio de conocimiento de uno mismo -ya en el sentido filosófico, ya en el sentido psicológico del término “conocimiento”-, tampoco el fundamento de la acción moral, mucho menos el principio de una relación plena con Dios.

---

<sup>14</sup> Ídem, pp. 53.

Foucault basará sus afirmaciones en las investigaciones realizadas por historiadores y arqueólogos de la Antigüedad, que conciben el *conócete a ti mismo*, ora como una regla práctica, una de las recomendaciones rituales referidas al acto mismo de la consulta al Dios, ora como la expresión de un imperativo general de prudencia referido a nuestra condición mortal: *conócete a ti mismo*, es decir, conoce tus limitaciones, tu finitud, enmienda tu *hybris*, no quieras ser como un Dios.

El precepto délfico de *conócete a ti mismo* aparece en torno al personaje de Sócrates, en los textos de Platón y Jenofonte, y siempre acompañado de otro principio, el de la *epimeleia*, el cuidado. Ahora bien, entre estos dos principios no existía una relación externa, de puro acompañamiento, sino una conexión de subordinación.

El *conócete a ti mismo* aparece en el cuadro más general del *cuidado de sí mismo* como una de sus formas, como una de sus consecuencias, como una especie de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: es preciso que te ocupes de ti mismo, es preciso que no te olvides de ti mismo, es preciso que te pongas al cuidado de ti mismo. Es en el interior de aquella que parece y se formula como el remate mismo de este cuidado la regla “*conócete a ti mismo*”.

En la hermenéutica del sujeto Foucault nos brinda una arqueología del “*conócete a ti mismo*” que como una capa arqueológica sustituyó al “cuidado de sí”. Nos brinda este seguimiento del principio délfico para decirnos contundentemente que esta sustitución del “cuidado de sí” por el “conócete a ti mismo” ocurre en un momento específico de las relaciones de la verdad y el sujeto y ese momento es “el momento cartesiano”, cito:

“..creo que hay una razón que es mucho más esencial que esas paradojas de la historia de la moral. Es algo que obedece al problema de la verdad y la historia de la verdad. La razón más seria, me parece, por la cual ese precepto de la inquietud de sí fue olvidado, la razón por la cual se borró del lugar ocupado por ese principio durante cerca de un milenio en la cultura antigua, pues bien, es una razón que yo llamaría...el “momento cartesiano. Me parece que el “momento cartesiano”...actuó de dos maneras. Actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, el contrario, la *epimeleia heautou* (inquietud de sí).”<sup>15</sup>

Foucault mostrará a lo largo de su curso sobre la hermenéutica del sujeto que del lado de la *inquietud de sí* o *cuidado de sí* se encuentra lo que él llama una espiritualidad que occidente ha descuidado a partir de la aparición del “momento cartesiano”.

Esta espiritualidad propuesta por Foucault no se refiere a la espiritualidad judeo-cristiana, sino a lo que él llama “transformación del sujeto a partir de asumir una verdad”, para lo cual afirma que con Descartes se hace filosofía, pero con el recate del *cuidado de sí* es posible una espiritualidad. Lo dice así:

“Llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar

---

<sup>15</sup> Foucault, Michel, “La hermenéutica del sujeto”, FCE, México, 2004, pp. 32.

“espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denomina “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad.”<sup>16</sup>

En torno al *cuidado de sí mismo* Foucault desarrolla toda una actividad de palabra y escritura, donde se enlazan el trabajo de sí sobre sí y la comunicación con el otro y las transformaciones que la verdad implica para el sujeto.

Foucault toca aquí uno de los puntos más importantes de esta actividad consagrada a sí mismo: constituye, no un ejercicio en soledad, sino una verdadera práctica social. Actitud general que constituye toda una manera de relacionarse con los otros, pero también con las cosas, con el mundo, con la vida y por lo tanto con la verdad y el saber.

Cuidado es también curiosidad. No es futilidad, no se trata de esa curiosidad, siempre ávida de novedades que busca asimilar lo que conviene conocer, es más bien solicitud, no sólo con lo que existe, con lo que podría existir; esa curiosidad que se desprende, que rompe con la satisfacción de uno mismo: un sentido agudizado de lo real pero que nunca se inmoviliza ante ello, una prontitud de encontrar extraño y singular lo que nos rodea, un cierto encarnizamiento en deshacernos de nuestras familiaridades y mirar de otro modo las mismas cosas, un cierto ardor en captar lo que sucede y lo que pasa, una desenvoltura a la vista de las jerarquías tradicionales entre lo importante y esencial.

El *cuidado de sí* es también una cierta forma de atención. Es una mirada volcada desde el exterior hacia... no el interior, eso no sería demasiado exacto, más bien hacia sí mismo, un sí mismo que no es nada interior y separado, solo un modo, una cierta forma en el “relacionarse con”, un pliegue, una compostura. De ahí que no pueda tratarse simplemente de un interés por sí mismo, de una tendencia a quedar fijado en sí mismo o a la autofascinación.

El *cuidado de sí* es una palabra muy fuerte en griego que quiere decir “trabajar sobre algo” o “estar preocupado por algo”. Así, por ejemplo, la responsabilidad del monarca helénico con relación a sus ciudadanos era del orden de la *epimeleia*. Entonces se está muy lejos aquí del egoísmo, del culto a sí mismo o del esteticismo. De hecho Foucault ha distinguido cuidado y no conocimiento o, por lo menos, subordinación del conocimiento de sí al cuidado de sí.

Pero, ¿en qué sentido y de qué manera el *cuidado de sí* fue en la Antigüedad la forma fundamental de relacionarse con la verdad? ¿Qué quiere decir *epimeleia heautou*?

Foucault nos dice:

“...este principio de inquietud de sí se formuló, se acuñó en toda una serie de fórmulas como “ocuparse de sí”, “cuidar de sí”, “retirarse hacia sí mismo”, “retrotraerse en sí mismo”, “complacerse en sí mismo”, “no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo”, “permanecer en compañía de sí mismo”, “ser amigo de sí mismo”, “estar en sí mismo como en una fortaleza”, “cuidarse” o “rendirse culto”,

---

<sup>16</sup> Ídem, pp. 33.

“respetarse”, etcétera...hay cierta tradición...de dar a todas estas formulaciones...el fundamento de una moral”<sup>17</sup>

“*Epimeleia heautou*” expresa la ocupación de uno consigo mismo, la preocupación o el celo por uno mismo. No es un simple ideal de vida filosófica. No funciona como un principio general de conducta racional, válida para toda forma de vida activa que quiera obedecer los dictados de una racionalidad moral, como la Ilustración nos conforma.

De una forma esquemática y general cabe reconocer en el cuidado de sí una actitud general, un modo de comportarse, en relación con las cosas, con los otros, con nosotros mismos. Es, entonces, una cierta manera de “relacionarse con”. No designa ensimismamiento o repliegue, funciona como un factor de intensificación de las relaciones, por ejemplo, con los otros.

El cuidado y el cultivo de sí no es aquello mediante lo cual uno debe descubrir su verdadero yo, separándolo de todo aquello que pueda alienarlo o oscurecerlo, descifrando su verdad gracias a una ciencia psicológica que pretende ser capaz de decir cuál es ese verdadero yo, es más, no limitándose a distinguirlos, ha llegado a señalar que el cuidado de sí y el culto del yo psicológico moderno son “diametralmente opuestos”.

Pero si no se trata de descubrir la verdad sobre sí mismo ni de quedar prendado de uno mismo, tampoco se trata de la construcción de la identidad o de la esencia.

Sin duda la cuestión es el arte de sí mismo, pero por ello ha de entenderse un sí mismo como arte, una existencia artística, un arte de sí mismo que sería todo lo contrario de un “sí mismo” identitario. Por eso Foucault pone cuidado en distinguir su proyecto del existencialismo sartreano, que establece que el hombre debe construirse a sí mismo, como identidad, sin recurrir al conocimiento y a leyes universales, al tiempo que señala tanto las virtualidades teóricas del mismo como sus aporías.

Desde un punto de vista teórico Sartre se separa de la idea de sí como algo que nos es dado, pero, gracias a la noción moral de autenticidad, éste se repliega sobre la idea de que es necesario ser sí mismo y verdaderamente sí mismo. Sartre sería un teórico de la identidad al suponer que se puede ser sí mismo en el “ser para sí”. Con Foucault se ven cuestionada las identidades como principio de poder.

La única consecuencia práctica y aceptable de lo que Sartre ha dicho consiste en religar su descubrimiento teórico con la práctica creadora y no con la idea de autenticidad. No hay más que una desembocadura práctica para esta idea de un sí que no está dado de antemano: debemos hacer de nosotros mismos una obra de arte.

El asunto no es el arte como un espacio de autenticidad o de genuina relación con uno mismo, se trata de todo lo contrario: no ligar la actividad creadora del individuo con la relación que él pueda tener consigo mismo, sino vincular esta relación con uno mismo a todo aquello que pueda hacer de ella una actividad creativa y transformadora de uno mismo.

---

<sup>17</sup> Ídem, pp. 30.

La idea de cuidado de sí no está entonces vinculada a ninguna noción de un sujeto previo, dado de antemano, pero tampoco a la idea de una construcción de la subjetividad. Ello hace que expresiones como “estar en sí”, “relacionarse consigo”, “residir en sí” o “gozar de sí”, utilizadas frecuentemente tanto en los textos griegos como en los romanos para referirse al *cuidado de sí mismo*, no puedan ser asociadas, de un modo precipitado y desconsiderado, proyectando sobre la Antigüedad esquemas de comprensión modernos, con actitudes subjetivistas, individualistas o esteticistas, a actitudes de repliegue político o de dandismo, mucho menos al lirismo de una trasgresión absoluta más allá de toda normatividad.

Frente a estas formas de considerar la conversión hacia sí mismo que es el *cuidado de sí*, se ha de señalar que con él se trata más de la modificación de la actividad que de la renuncia a la misma (convertir toda actividad en una forma de relación creativa consigo mismo), más del desplazamiento o transformación de la mirada sobre las cosas que de la supresión de dicha mirada. Desde esta perspectiva hay que hablar tanto de la dimensión práctica del *cuidado de sí* como de su dimensión estética, ambas irreductibles.

Dicha conversión de la mirada hacia sí mismo no toma la forma de una iluminación repentina, involucra todo un trabajo del pensamiento. Se trata de una transformación lenta y estudiosa en una relación constante, cotidiana, con la verdad.

La conversión hacia sí es la trabajosa conversión hacia la verdad como sí mismo, hacia la vida de la verdad o hacia la verdad como forma de vida. Ello conlleva la práctica de una “meditación” que constituye todo un cultivo de atención exquisita hacia los acontecimientos del pensamiento (frente al cuidado de las esencias racionales que una supuesta interioridad substancial albergaría y guardaría), hacia la verdad práctica de lo que uno piensa, quehacer de la atención en el que el sujeto que piensa es puesto a prueba permanentemente como sujeto ético de la verdad.

Así, la mirada sobre sí debe ser la prueba constitutiva de sí como sujeto ético de verdad, y ello por el ejercicio reflexivo de la “meditación”.

En este punto se hace necesario aclarar la significación de este término, ““meditación””, en su conexión con el *cuidado de sí*.

El *cuidado de sí* como forma de atención y de mirada hacia sí mismo constituye un trabajo de “meditación”: *epimeleia* (cuidado) es *meletê* (“meditación”).

Ahora bien, la noción de ““meditación”” no tiene el mismo significado entre los griegos que el que nosotros le damos a este término, al menos desde el siglo XIX. Y es que para nosotros la “meditación” posee un sentido, digamos, fenomenológico, desconocido en la antigüedad.

La ““meditación”” se concibe modernamente como el intento por pensar con una particular intensidad algo sin profundizar el sentido; dejar al pensamiento desarrollarse en un orden más o menos reglado a partir de aquella cosa en la que se piensa.

Para un griego la “meditación” es algo diferente. *Meletê* es “meditación”, pensamiento, pero esa “meditación” que es también un ejercicio, un ejercicio de pensamiento

(“meditación” posee, entonces, esta dualidad significativa -también la *meditatio* romana- es pensamiento y ejercicio). Más, ¿qué significa en este contexto “ejercicio de pensamiento”?

*Meletê* es un ejercicio de apropiación, de apropiación de un pensamiento. Pero, ¿qué quiere decir apropiación? No se trata de un esfuerzo de interpretación, comentario o exégesis, sino de un trabajo de incorporación: hacer que un pensamiento llegue a ser parte de uno mismo, sea uno mismo; es mucho más que un poseerlo, ha de llegar a ser un principio permanente e inmediato de acción; siempre a mano, encarnado.

*Meletê* es también una experiencia de identificación, un “ponerse en situación de” a través del pensamiento. No se trata de pensar “la cosa en sí misma”, sino de un ejercitarse con la cosa en la cual se piensa: la “meditación” es un ejercicio con uno mismo, una práctica de sí.

Un ejemplo es la “meditación” de la muerte. Meditar la muerte, no quiere decir pensar en la muerte o convencerse de que uno va efectivamente a morir, tampoco considerarla en su vinculación con un cierto número de ideas diferentes a la misma y que se referirían a sus “consecuencias” (vida después de la muerte, etc.), mucho menos vivir auténticamente en su anticipación.

Meditar la muerte, es ponerse a sí mismo por el pensamiento en la situación de aquel que está a punto de morir o que va a morir o que está a punto de vivir sus últimos días.

El asunto es entonces el pensamiento como ejercicio de muerte -pero también como resurrección: cada día, a lo largo de toda la vida-, la experiencia de la muerte -del ser efímero, de la caducidad, de la finitud del sujeto, pero también de la libertad y de la posibilidad de ser- a través del pensamiento.

La “meditación” no es entonces un juego del sujeto con su propio pensamiento, no es un juego del sujeto con el objeto, o los objetos posibles de su pensamiento. No es algo del orden de la variación eidética, como se diría en la fenomenología. Se trata de un tipo de juego totalmente diferente: juego no del sujeto con su propio pensamiento, o con sus propios pensamientos (con la cosa, con el objeto), sino juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo. Es hacer que, por el pensamiento, uno llegue a ser aquel que está a punto de morir, o aquel que va a morir de forma inminente.

Finalmente el *cuidado de sí* designa un conjunto de prácticas reguladas y de ocupaciones concretas, a través de las cuales uno se transforma a sí mismo.

El cuidado no es sólo una forma de atención, de mirada, es *askesis*, trabajo de formación y transformación de subjetivación (no es entonces trabajo en el sentido moderno de la expresión: elaboración del objeto -o de un sujeto que es, a todos los efectos, objeto- a partir de un material pasivo e informe de trabajo).

Dicho trabajo requiere tiempo -vacío en acontecimientos subjetivos, lleno sin embargo de ocupaciones con uno mismo: tiempo de *otium*-, y se articula en un conjunto de prácticas y técnicas muy precisas, a través de las cuales uno se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura en función de ciertos fines. Son técnicas de sí, y aquí lo más interesante -pues en ello se juega una nueva figura del sujeto más allá de la subjetivación, a

través del conocimiento o la conciencia de sí, de la subjetividad- es el conjunto de procedimientos que tienen por fin la vida y la acción de la verdad: técnicas de “meditación”, de memorización, técnicas de examen de conciencia, técnicas de verificación de las representaciones.

Puede decirse de la *epimeleia* que constituye la forma de experiencia del sí mismo moral en la Antigüedad (la forma de experimentarse a sí mismo como sujeto moral). Así, el fondo de la voluntad moral no es aquí tanto la ley moral como el cuidado. Ello hace que la interpelación de la conciencia moral no pueda interpretarse como una llamada a obrar conforme a una ley moral universal, sino como un reclamo a un trabajo de elaboración y transformación permanente de uno mismo.

Tal es la peculiar forma que toma el deber en la antigüedad grecorromana: la cuestión es dar al *bios* un estilo, una forma con arreglo a *technê*, a *logos* (no obrar conforme a una ley universal). Ello implica una moral orientada hacia la ética, no hacia el código. Y de nuevo aquí hay que distinguir, en este caso entre “ética” y “moral”, o entre “moral orientada hacia la ética” y “moral orientada hacia el código”.

Toda moral “en sentido amplio” implica dos aspectos: el del código de comportamiento, es decir, el sistema de reglas y valores que está en juego en una sociedad o grupo dados, y el de la forma de subjetivación o la manera en que los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conducta moral. Ambos aspectos nunca pueden dissociarse del todo y sólo se desarrollan con relativa autonomía.

Ahora bien, sucede que en algunas morales el acento recae sobre todo en el código, en su sistematicidad, su riqueza, su capacidad para ajustarse a todos los casos posibles y de cubrir todos los dominios de comportamiento. La subjetivación se hace, en lo esencial, en una forma casi jurídica, donde el sujeto moral se relaciona con una ley, o a un conjunto de leyes, al que debe someterse bajo la pena de culpas que lo exponen a un castigo.

Al contrario, podemos concebir morales en las que el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí. En este caso, el sistema de códigos y de reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario.

Su exacta observancia puede ser relativamente inesencial, por lo menos si se la compara con la que se le exige al individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo, en sus diferentes acciones, pensamientos o sentimientos, se constituya como sujeto moral; el acento cae entonces sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser. Tales morales son morales orientadas hacia la ética, hacia la relación consigo, las prácticas y las técnicas de sí.

Pues bien, la experiencia moral de la antigüedad es una experiencia fundamentalmente ético-estética, es decir una experiencia moral en la que lo predominante o fundamental son estas técnicas y prácticas de subjetivación y no el código (o la “moral” es sentido restringido), el cuidado y no la ley moral, la relación de uno consigo mismo y no la relación del sujeto con la ley.

Así, para que se califique de “moral” una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Ciertamente que toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente conciencia de sí, sino constitución de sí como “sujeto moral”.

Es en este contexto moral (práctico) del *cuidado de sí* donde se ha de plantear la cuestión de la relación con la verdad. En la Antigüedad, ésta compromete siempre a un sujeto ético, no a un sujeto de mero conocimiento. No se trata entonces, al menos sólo o primordialmente, del conocimiento de la verdad, sino de su vida o acción.

La relación con la verdad se concibe de un modo eminentemente práctico: antes de Descartes, uno no podía ser impuro, ser inmoral y conocer la verdad. Con Descartes la prueba directa llega a ser suficiente. Después de Descartes, es un sujeto de conocimiento no obligado a la ascesis el que ve la luz del día.

En este punto se hace imprescindible introducir el concepto de espiritualidad, así como el asunto de la forma del llegar a ser de la verdad sujeto, espíritu.

De entrada hay que señalar que el término “espiritualidad” no designa ninguna forma de experiencia religiosa que pusiera en juego los conceptos tradicionales de “alma” y “espíritu”. Con el “problema del espíritu” no se designa nada religioso o teológico, nada elevado o inmaterial, mucho menos paranormal. Lo espiritual no se opone aquí a lo material, lo corporal o lo terrenal, sino a lo teórico o puramente cognoscitivo, a lo meramente “racional”.

Ya vimos que Foucault define la espiritualidad del siguiente modo: la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto opera sobre él mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad.

Con ello se abre el espacio de las transformaciones ontológicas del sujeto, transformaciones que afectan al sujeto en su ser, no sólo a su conocimiento, y que están implicadas en la relación con la verdad.

Esta noción de espiritualidad hace funcionar, en relación con la verdad, tres postulados:

Primer postulado: Postulado de la indisponibilidad natural de la verdad en relación al sujeto: el conocimiento como constante invención.

Segundo postulado: Postulado del Eros y la askesis (trabajo) como formas de transformación ontológica del sujeto: el saber como ejercicio de poder y de dominio.

Tercer postulado: Postulado de la verdad subjetiva (como sujeto, no del sujeto - genitivo subjetivo-, tampoco en el sujeto o sobre el sujeto) y activa (la verdad actúa sobre el sujeto modificando su modo de ser). La ciencia como la ideología de la supresión del sujeto.

A.- Postulado de la indisponibilidad natural de la verdad en relación al sujeto: el conocimiento como constante invención.

La espiritualidad postula que no hay algo así como un derecho de origen a la verdad, una disposición favorable de la verdad o una armonía *a priori* entre sujeto y verdad.



De ahí que el acceso a la verdad (y hay que tener en cuenta que este acceso a la verdad tiene en el espacio de la Antigüedad un sentido eminentemente práctico) tenga que poner en juego mucho más que un simple acto de conocimiento y se reclame todo un trabajo de transformación de uno mismo por sí mismo.

Es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, llegue a ser, en cierta medida y hasta cierto punto, otro que él mismo para tener derecho al acceso a la verdad.

Se exige pues trabajo y celo, entrega y trato cotidiano, relación diferencial con uno mismo, todo un *cuidado de sí* como condición de acceso a la verdad. Se hallan implicadas aquí toda una serie de modificaciones, no de cualquier tipo, son modificaciones esenciales.

Ello significa que el sujeto pone en juego su propio ser de sujeto en la relación con la verdad, ha de pagar un precio ontológico para acceder a la verdad, pues, tal cual es, dicho acceso le está vedado. Pero entonces el asunto es dejar de ser el que se es en la relación con la verdad, desprenderse de un cierto sí mismo, satisfecho de sí, llegar a ser otro.

Ahora bien, no se trata de una renuncia a sí mismo, se apunta más bien a otra forma de ser, a un arte de la existencia, a una existencia como arte, como creación, ya que toda teoría que se diga del sujeto siempre será una invención que estará declinando cuando el sujeto ya no se encuentre en ella misma, pues el sujeto siempre está pasando a otra cosa.

B.- Postulado del *Eros* y la *askesis* como formas de transformación ontológica del sujeto: el saber como ejercicio del poder y del dominio.

Esta conversión o transformación del sujeto vinculada a la relación con la verdad se realiza de dos maneras: a través del *Eros*, entendido como el movimiento que arranca al sujeto de su estatuto y de su condición actual, movimiento de ascensión del sujeto mismo, movimiento por el cual la verdad llega hasta él y le ilumina; y a través de la *askesis*, entendida como trabajo, como *póiesis*.

Pensamiento y trabajo, *Eros* y *askesis*, serán las dos grandes formas de transformación del sujeto en la historia de la espiritualidad occidental, las dos grandes modalidades a través de las cuales el sujeto se transforma a sí mismo para llegar a ser capaz de verdad, aunque en su afán las tecnologías del yo modernas lo esperen para legislar sobre él el ejercicio moral de toda actividad sexual y la regulación del trabajo como enajenación del sujeto mismo.

C.- Postulado de la verdad subjetiva y activa: la ciencia como la ideología de la supresión del sujeto.

Los efectos del acceso a la verdad son la consecuencia del camino espiritual realizado por el sujeto para alcanzar la verdad, algo diferente que el logro del conocimiento, la conquista de unos contenidos teóricos.

Hay que hablar de un efecto “de retorno” de la verdad sobre el sujeto. Así, por la espiritualidad, la verdad no es simplemente algo que le es entregado al sujeto o algo que éste toma, adquiere o conquista en el acto de conocimiento, la recompensa de su esfuerzo espiritual, sino aquello que ilumina al sujeto, que lo transfigura o modifica, que le otorga beatitud, tranquilidad del alma.

En la verdad y en el acceso a la verdad hay algo que perfecciona al sujeto mismo, que perfecciona el ser mismo del sujeto, o que lo transfigura por la espiritualidad, jamás un acto de conocimiento, en sí mismo y por sí mismo, podría llegar a dar acceso a la verdad, si él no estuviera preparado, acompañado, doblado, acabado por una cierta transformación del sujeto- no del individuo- sino del sujeto mismo en su ser de sujeto. Así la ciencia es la máxima expresión de una teoría en donde el sujeto siempre estará suprimido.

Esta estructura espiritual en la relación con la verdad que caracteriza al *cuidado de sí* habría sido olvidada o dejada de lado -no habría, sin embargo, desaparecido por completo-; y ello, fundamentalmente, a partir de un acontecimiento que concierne a la historia del pensamiento, a nuestra concepción del ser mismo del pensamiento.

Dicho acontecimiento no constituye una ruptura brusca y repentina, sería más bien la culminación de un proceso lento que se inicia con la emergencia de la escolástica teológica, heredera del pensamiento y su esquema creacionista de interpretación de la realidad.

Esta escolástica teológica postula un sujeto de conocimientos verdaderos hecho a imagen y semejanza del Dios creador (Dios sería al mismo tiempo su creador y su modelo, su modelo como creador); y es a partir de esta correspondencia entre el Dios omnipotente en tanto omnisciente y la pura actividad del sujeto de conocimiento que el lazo entre el acceso a la verdad y las condiciones de espiritualidad comenzará a deshilacharse.

Desde aquí se comprende que Foucault hable de un conflicto entre espiritualidad y una teología, y no entre ciencia y espiritualidad que tiende a eliminar las condiciones de transformación espiritual en la relación con la verdad.

Dicho conflicto se desarrollará a lo largo de todo el cristianismo, desde el siglo V hasta el XVII, y culminará con el triunfo de la ontoteología cartesiana del *cogito* absoluto: Descartes o el sujeto cartesiano de conocimiento absoluto como el culmen del pensamiento escolástico de matiz aristotélico sobre la idea de la espiritualidad de la verdad.

Todo ello marcará una nueva época en la historia de la verdad, constituirá todo un acontecimiento del pensamiento, del pensamiento como sistema de acción. Este acontecimiento en la historia de la verdad, un poco arbitrariamente, no puede ser individualizado en un autor concreto, fechado en un momento puntual del tiempo, ni localizado en un lugar determinado del espacio, Foucault le llama “*el momento cartesiano*”.

Este momento habría jugado recalificando el *conocimiento de sí* y el conocimiento en general, y ello mediante el primado de la evidencia: bajo la forma de la indubitabilidad de mi existencia como sujeto de puro pensamiento, como punto de partida del camino del pensamiento y principio general de acceso al ser, sólo bastará con abrir bien los ojos y no abandonar nunca la línea de la evidencia para acceder a la verdad, pues el pensamiento claro y distinto es aquí la forma general de todo pensamiento; un pensamiento por naturaleza no falaz en virtud de su relación con un Dios creador que funcionaría como el garante de la armonía entre el ser y el pensamiento (toda una metafísica del infinito “sostiene” la ontología de la representación clásica).

Pero el llamado “*momento cartesiano*” jugó también como factor de descalificación del *cuidado de sí*. La cuestión de las condiciones de acceso a la verdad se entenderá ahora de una manera muy diferente. Esto significa, para empezar, que la cuestión de las condiciones no desaparece, sólo se transforma: las condiciones de acceso a la verdad ya no se concebirán como condiciones espirituales o prácticas y no entrañarán la modificación ontológica del sujeto; serán condiciones puramente teóricas, de dos tipos:

1. Condiciones intrínsecas al acto mismo del conocimiento. Estas serán a su vez de dos tipos: condiciones objetivas, las que están referidas al objeto de conocimiento como tal, a su estructura cognoscible a priori, las que garantizan su disposición favorable; condiciones formales o metodológicas, reglas formales del método, las que el conocimiento forzosamente ha de seguir para tener acceso a la verdad.

2. Condiciones extrínsecas al acto de conocimiento (culturales, morales, psicológicas, etc.), que conciernen al individuo que conoce, no al sujeto de conocimiento en su ser mismo de sujeto (al sujeto de hecho, no de derecho).

Desplazamiento entonces en las nociones de “condición” y de “acceso a la verdad”, éste último tomará la forma del conocimiento, con sus reglas propias y sus criterios propios.

Incluso la noción de verdad sufre una transformación: tener acceso a la verdad ya no es acceder al ser mismo -con sus exigencias y efectos modificatorios- sino acceder a un dominio de objetos de conocimiento (que es el del sujeto como puro sujeto de conocimiento). De alguna manera la noción de conocimiento de objetos sustituirá a la noción de acceso al ser o a la verdad.

Aquí debemos evitar la tentación de la proyección retrospectiva y abrirnos, en el trabajo de la genealogía de la verdad Occidental, a una cierta heterogeneidad fundamental. Así, en el plano de lo teórico, la cuestión de la relación sujeto y verdad, es decir, la cuestión sujeto-conocimiento, nosotros, modernos, la planteamos de la forma siguiente: ¿Puede haber una objetivación del sujeto? ¿Hay una teoría del sujeto?

Mientras que en la Antigüedad cuando se planteaba la cuestión de la relación entre el sujeto y el conocimiento uno no se planteaba jamás la cuestión de saber si el sujeto era objetivable, si se podía aplicar al sujeto el mismo tipo de conocimiento que a las cosas del mundo, si el sujeto formaba efectivamente parte de las cosas del mundo que son cognoscibles. Nada de esto se encuentra en el pensamiento griego, helenístico y romano.

Así, pues, la manera en que “sujeto y verdad” fueron vinculados en la Antigüedad grecorromana -tanto en la teoría como en la práctica- difiere radicalmente de nuestro modo moderno de plantear dicha relación.

¿Podemos decir que tenemos una teoría de sujeto que haga a este mismo algo objetivo? ¿Cómo ha sido posible que el precepto délfico *conócete a ti mismo* reemplazó o casi mandó al olvido al precepto del *cuidado de sí*?

Si el *conócete a ti mismo* ha fundado la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad actuales, tenemos con la arqueología foucaultiana el precepto de *cuidado de sí* que

no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica de casi toda la cultura griega, helénica y romana.

Pero, ¿Cómo fue posible que el *conócete a ti mismo* haya oscurecido al *cuidado de sí*?

Al menos podemos identificar con Foucault dos razones:

Por un lado, las transformaciones morales de Occidente en donde la moral cristiana ha establecido la renuncia de sí como principio de salvación, de donde resulta que el *conocerse a sí mismo* era paradójicamente la renuncia a sí mismo. Con esto nos inclinamos a considerar que el cuidarnos es una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla, ya que desde el siglo XVI la crítica a la moral establecida ha sido emprendida en nombre de la importancia que tiene el reconocimiento y el conocimiento del yo. Así nuestra moralidad insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto.

Por otro lado, y esta es la razón que nos importa en este capítulo, es que en la filosofía teórica, desde Descartes hasta Husserl, el conocimiento del yo (el sujeto pensante) adquiere una importancia creciente como primera etapa en la teoría del conocimiento.

El *conócete a ti mismo* nos muestra la vertiente del pensamiento que hace de “un alguien” y su “obrar” la posibilidad de responder a ese lugar vacío que abre la pregunta de la Ilustración: ¿Qué es el hombre?, brindándole al hombre una ontología, una historia, una Psicología y por lo tanto, una antropología, *produciendo que en el mundo moderno que el conocimiento de sí constituya el principio fundamental de todo saber*. Este principio fundamental supondrá entonces una *teoría del sujeto* identificado en su ser, en su tiempo, en su yo y en su saber.

Pero si nosotros introducimos la noción de *cuidado de sí* entonces sabremos que toda supuesta *teoría del sujeto* no se sostiene, pues cualquier referencia del sujeto a un saber siempre colocará a este como un objeto cognoscible sobre el que se puede aplicar una tecnología del yo.

No hay *teoría del sujeto* ya que la relación del sujeto y el mundo se sostiene porque no hay continuidad en la historia del sujeto, no hay origen ni fin del sujeto. No es lo mismo origen que invención del sujeto.

Cualquier referencia del sujeto a un saber siempre fracasará, porque éste ya no estará ahí donde se le busque, pues la naturaleza de lenguaje y los discursos no le brindan más que una identidad que se transforma a cada instante según sea su articulación con el poder.

## 1.2 Lenguaje, identidad y poder.

Foucault en su conferencia titulada “El orden del discurso” refiere al trabajo que está realizando, allá por el año 1970:

“...yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”<sup>18</sup>

Si seguimos esa secuencia de la lógica funcional foucaultiana: conjurar-dominar-esquivar encontramos el poder que se establece sobre la producción del discurso en una sociedad.

Dentro de esa producción del discurso existe un discurso que reproduce el control y la distribución del mismo, ese discurso es el discurso sobre la identidad. Este discurso tiene como función el establecer la autoría de cualquier acto social, desde la distribución de los sexos hasta el lugar del criminal o el antisocial en una sociedad dada.

De entrada realicemos algunas consideraciones en relación al término identidad.

Dentro del discurso de la identidad encontramos una polisemia del término identidad que ayuda a generar confusión. Veamos sólo algunos de sus múltiples significados.

El primero tiene su origen matemático como identidad numérica o lógica; trasladado a un plano ontológico se caracteriza como unidad de uno o igualdad del objeto consigo mismo o mismidad.

Desde la Psicología la cuestión no es sencilla pero en general los psicólogos acuerdan que la identidad personal requiere de un proceso de evolución psicológica que concluye en un sentimiento de mismidad y continuidad que experimenta la persona en cuanto tal. El yo dinámico a través del tiempo.

El sentimiento de identidad define al hombre como entidad independiente. Al haber perdido la unidad con la naturaleza debe ser capaz de sentirse a sí mismo como sujeto de sus acciones.

El análisis organizacional ha generado el concepto identidad de las organizaciones, para tratar de la idea de permanencia de organizaciones e instituciones en desenvolvimiento histórico de su particularidad.

En la sociología y la ciencia política los científicos sociales acuerdan que estos sentidos no son aplicables a las identidades colectivas en tanto categorías teóricas.

Existe un profundo debate respecto de la posible caracterización de las identidades colectivas y muy pocos acuerdos; creemos que ello responde no sólo a su polisemia, sino también a que existen diversos supuestos epistemológicos que sustentan lo que debe entenderse por identidad.

De todas las formas en que es utilizado el término identidad nos interesa especialmente el problema de "la identidad colectiva". Ya que nuestro trabajo conduce la tríada lenguaje-discurso-identidad en el sentido de identidad de grupo social.

Así el término “identidad colectiva” abarca los fenómenos englobados a partir de múltiples denominaciones usadas en el lenguaje común y de las ciencias sociales: identidad

---

<sup>18</sup> Foucault, M., “*El orden del discurso*”, Tusquets Editores, México, 1983, pp. 11.

nacional, ser nacional, pueblo, nación, regionalismos y provincialismo, identidad de clase, identidades culturales o sociales.

No podemos pasar por alto que la noción de identidad acompaña el desarrollo del pensamiento occidental. Incluso hemos abordado el tema para señalar la simulación de Occidente que nos ha hecho creer que somos dueños del lenguaje.

Podemos encontrar otro problema central de las ciencias sociales que el discurso de la identidad provoca: ese problema es la naturaleza de la sociedad, la forma cómo se concibe la dinámica social, pues el concepto de sociedad conlleva una definición acerca de la naturaleza humana que alude a la cosmovisión filosófica condicionante de nuestra elección a favor de un paradigma.

Otro punto es el proceso de socialización como la internalización de una visión de la realidad y es vivida por los individuos como "la realidad" y esto es independiente de su validez científica.

La categoría de identidad como discurso sostiene la construcción de la realidad social de una sociedad y a partir de aquí distribuye los lugares que a cada uno de los miembros le toca según el poder del discurso en el que el sujeto se encuentre.

En este sentido todo discurso de identidad constituye una discursividad que crea la ilusión de hablar de una sustancia que adquiere forma y dominio en una situación dada. Por esto siempre ha sido preocupación epistemológica la diferenciación entre el pensamiento común y el científico. Al respecto explica Bourdieu:

"El modo de pensamiento sustancialista, que es el del sentido común - y del racismo- y que lleva a tratar a las actividades o las preferencias propias de ciertos individuos o ciertos grupos de una cierta sociedad en un cierto momento, como propiedades substanciales, inscriptas de una vez y para siempre en una suerte de esencia biológica - o lo que no es mejor - cultural, conduce a los mismos errores en la comparación no sólo entre sociedades diferentes, sino también entre períodos sucesivos de la misma sociedad."<sup>19</sup>

A fin de aproximarnos a esa relación entre el discurso y la conformación de la identidad de los sujetos, consideremos brevemente algunos conceptos nacidos en la lingüística.

Para la lingüística de corte saussuriano los sujetos utilizan el lenguaje para comunicarse; es decir el lenguaje es un vehículo de la comunicación de los sujetos.

Esto supone que los sujetos de la comunicación preexisten al hecho lingüístico; esta concepción coincide con la antigua creencia aristotélica de que, tanto el objeto como el sujeto de conocimiento son preexistentes al acto de conocer y por lo tanto también al acto de nombrar y de hablar.

Posteriores perspectivas lingüísticas complican este enfoque formalista y un tanto simplista de la Lingüística moderna, al ubicar al acto de comunicación lingüística en un

---

<sup>19</sup> Bourdieu, Pierre, *"Las Practicas Sociales"*, Editorial Universitaria. U.N. de Misiones. Posadas, 1995, pp.18

contexto de comunicación, lo que permite pensar a la función comunicativa del lenguaje como una resultante, no solamente de la interacción de dos sujetos, sino como una actividad determinada por las condiciones sociales de producción de los discursos en su relación con las funciones que cumple.

En su artículo “El mercado lingüístico” Pierre Bourdieu discute la noción de competencia lingüística de Chomsky y la opone a la suya propia de *habitus* respecto de la cual dice que se distingue de la primera porque no se refiere a la pura producción de un discurso bien formulado en sentido intralingüístico, sino que hace referencia a un discurso bien ajustado a las condiciones sociales de su producción.

En opinión de Bourdieu lo que hace oportuno a un discurso no es la adecuación a las leyes de enunciación, sino el hecho de que sea bien dicho respecto de las condiciones en que se dice y respecto de los oyentes, de tal manera que realmente dice lo que tiene que decir a quienes tiene que decírselo; oportunidad del discurso en un mercado lingüístico; saber decir lo que tiene que decirse en la circunstancia adecuada, independientemente de las normas gramaticales, o más allá de ellas.

De este modo, si un sujeto dice exactamente lo que tiene que decir, y lo dice en el lugar y momento precisos, y ha sido legítimamente consagrado para ello, entonces tendrá el discurso toda la eficacia que requiere para cumplir sus funciones.

Una de las funciones más importantes, tal vez incluso más que la de comunicar, es la eficacia performativa o, para decirlo en palabras del mismo Bourdieu, eficacia como rito de institución:

“...el acto de institución es un acto de comunicación, pero de un tipo particular: significa a alguien su identidad, pero a la vez en el sentido de que la expresa y la impone expresándola frente a todos kategorēsthai, es decir, acusar públicamente, notificándole así con autoridad lo que él es y lo que él tiene que ser”<sup>20</sup>

Podemos llamar, siguiendo a Bourdieu, discursos de institución, a estas alocuciones dichas por un locutor legítimo, del modo y en las circunstancias precisas y que constituyen la naturaleza social de los sujetos. Tales son todos los casos de consagración, de los cuales es un buen ejemplo la ceremonia mediante el cual el rey nombraba caballero a un plebeyo; este acto no consistía solamente en otorgarle al nuevo noble algunas prebendas exclusivas para la nobleza, sino consistía en cambiarle toda su naturaleza y adquirir otra nueva que originalmente solo podía adquirir por herencia de sangre.

Para mayor abundamiento en la consistencia de los discursos, podemos considerar lo que señala Foucault al respecto; en su opinión, las condiciones sociales no solamente determinan las reglas de emergencia de los discursos, sino que los propios discursos producen sujetos en los individuos, a partir de dominios de saber y relaciones de poder

Dicho por el mismo Foucault:

---

<sup>20</sup> Bourdieu, Pierre. *Qué significa Hablar*. Ediciones Akal. Madrid, España. 1985. pp. 81

"Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediatamente que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos".<sup>21</sup>

De este modo, la función más importante del discurso no es la de comunicar, sino la de constituir naturalezas en los sujetos a través de la imposición de una identidad. Esta identidad se conforma, tanto por la imposición de una marca por parte del facultado para ello en un contexto institucional, como por el propio sujeto que públicamente asume esa identidad.

En la actualidad, el problema del *otro* cruza la reflexión que se realiza en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales como un cuestionamiento al discurso de la identidad.

Foucault ha contribuido al debate sobre este tema con una obra que releva precisamente a sujetos cuya configuración se aleja del sujeto moderno.

Foucault nos convocó a analizar los flujos de poder que silencian a este tipo de sujetos, pero también buscó crear las condiciones para que ellos hablaran. Con esta idea, Foucault suponía que los otros pueden hablar y conocer "por sí mismos" y que el deber de los intelectuales es permitir que estas voces sean conocidas. Creyó cumplir esa función cuando creó, en 1971, el Grupo de Información sobre las Prisiones (G.I.P), cuyo principal objetivo era otorgar la palabra a los reclusos. También cuando escribió, en 1973 y junto a un grupo de sus estudiantes, el libro *Yo Pierre Rivière*, para sacar del anonimato a un parricida del siglo XIX a través de sus confesiones a la justicia.

Ese deseo permanente de mostrar los discursos de los "otros", tiene como punto de partida la premisa ya indicada: que esos otros están en condición de hacerlo y, más aún, que esos discursos tendrían un potencial revolucionario al desestabilizar los pilares del orden y practicar lo prohibido.

La incorporación de las nuevas tecnologías de comunicación a la vida cotidiana, en concreto Internet, actualiza el debate acerca de las nociones de identidad y de hombre.

Es cierto que, en el ámbito de los estudios culturales, la categoría de identidad ha sido propuesta y desarrollada desde multiplicidad de perspectivas disciplinarias y ha supuesto, en definitiva, un ámbito de investigación sumamente complejo en torno a diversos conceptos: identidad, subjetividad, alteridad, representación, simulación, virtualidad, fragmentación, etc., que requieren una articulación coherente para su estudio en profundidad y para reflexionar críticamente sobre la posibilidad de un cambio paradigmático.

Decir que no hay teoría del sujeto, es saber del sujeto sin relación alguna a un saber. Cosa difícil que Occidente ha creado porque el precepto *conócete a ti mismo* ha oscurecido a la noción de *cuidado de sí*.

---

<sup>21</sup> Foucault, Michel, "*Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*", UNAM, México, 1988, pp. 231.



No siempre ha habido “hombre” como objeto de estudio científico. Las preguntas sobre el “hombre” son inauguradas por las preguntas de la Ilustración. Es la cuarta pregunta kantiana, ¿Qué es el hombre?, la que inicia la investigación sobre el “hombre” como objeto de estudio y que dio origen al surgimiento de lo que podemos decir son las ciencias humanas.

Las ciencias humanas crearon en Occidente toda una forma original de hacer investigación antropológica.

Foucault muestra que en Occidente toda teorización sobre el “hombre” se mueve en el marco de un cuadrilátero antropológico que recubre las experiencias de vida del “hombre” desde una óptica, pasando por una psicología, una Historia hasta una Antropología.

La Óptica daría cuenta de preguntas sobre el ser, sobre la razón de la existencia de una identidad que le haga al “hombre” ser algo o alguien. El Occidente inaugura entonces con las preguntas ópticas las posibilidades de la teoría sobre la enajenación y la alineación del ser del “hombre”, cuya figura por antonomasia es el marxismo articulándose a los otros aspectos del “hombre”.

La Psicología se orienta hacia una óptica pero bajo las condiciones de un engaño fundamental que le hace al “hombre” precipitarse en la “*creencia del ser algo o alguien*” que se crea y se recrea en un sentido de realidad para ser alguien “consciente” en el mundo.

Esta creencia plantea para Occidente una forma de goce nueva en donde el “hombre” se goza y queda fascinado en su propia imagen y semejanza con el ideal del “hombre”. Occidente ha creado toda una gama de teorías para hacer surgir el ideal del “hombre” como algo o alguien a realizarse en ser. Ser que en su idealidad funda el poder de la guerra moderna.

La Historia del “hombre” lo coloca como un ser arrojado en el tiempo y el espacio de su acontecimiento. Tiempo que le muestra apariciones y desapariciones de épocas del “hombre” en el espacio de un instante como “ser-para-la-muerte”. Occidente le plantea a la humanidad su finitud en su insistencia de querer *ser algo o alguien*.

La Antropología recubre entonces el encuentro del “hombre” como objeto de estudio científico y filosófico bajo proyectos de teorías que han inventado objetos de conocimiento del “hombre” desde su ser biológico, desde su ser ideal y desde sus sistemas simbólicos.

La Biología encuentra a la muerte y a la vida unidas por el lazo de la organicidad proyectando una *Teoría del Individuo* que produce una ley de unidad para sostener la salud del “hombre” como explicación de la enfermedad en el modelo anatómico-clínico de la medicina humana. Modelo que no termina de ejercer un dominio de poder sobre el “hombre” al crear como Bien para la humanidad a la salud. Este dominio se actualiza en la producción del fármaco como droga para acallar a la verdad del poder.

Por otro lado, encontramos la invención de una *Teoría de la Persona* con el surgimiento de las Psicologías. Estas sostienen al sentimiento de realidad de la Persona como el Bien a cuidar por el poder que produce la adecuación a una realidad ideal que hace

comunidad para el Bien común. Toda teoría de la Persona en Occidente es el ejercicio de poder del encuentro de un ser humano ideal que no cesa de inscribirse en la semejanza de la cultura.

Una *Teoría del Sujeto* se impone con el giro lingüístico en todos los campos de la cultura que superan el arte de la retórica, el saber de la filología con el encuentro de toda teoría de la representación en la lingüística, la antropología y la etnología. El Sujeto es eso que la articulación de los sistemas simbólicos produce como palabra, letra o sentido. En Occidente el Sujeto es producido en su constante disolución. La máxima expresión es el Sujeto de la Matemática, del Psicoanálisis y de la Lógica.

Occidente ha creado una Antropología que supone al Sujeto de conocimiento como definitivo caracterizándolo por la sujeción al logocentrismo de los sistemas simbólicos, la semejanza de la identidad de la persona, la adecuación a una realidad social y por la unidad de la vida en conjunción con las exigencias de la muerte de forma individual y social.

Incluir a la Historia en el acontecer del Sujeto es mostrar el trazo que realiza la aparición y la desaparición que una metodología genealógica o arqueológica produce del instante en que el Sujeto se manifiesta para su ruptura.

El mundo simbólico ha establecido el surgimiento de la *teoría de la representación* que sostiene que una cosa es la cosa y otra su representación. La cosa no es la representación y la representación no es la cosa. El que haya una discontinuidad entre la cosa y la representación ha mostrado un límite del mundo simbólico del Hombre. Límite que hace que entre el conocimiento de la cosa y la cosa misma no haya relación.

Cuando el significante toca la cosa ésta se aleja de su representación y la representación adquiere una dimensión que perfila toda una metafísica donde el hombre inventa categorías imposibles haciendo aparecer a las teorías como eternas.

Si el conocimiento es como el chispazo que producen dos espadas, según Nietzsche, el conocimiento se eleva a la categoría de otra cosa diferente a las espadas mismas y ha podido, desde siempre, adquirir un poder que termina siendo contrario a su propio surgimiento, dirigiéndose a que todo conocimiento surja de una invención y no de un origen, que el saber del conocimiento sea un ejercicio de poder y que la cientificidad del conocimiento termine por suprimir al Sujeto mismo.

No hay teoría del Sujeto por el simple hecho de que el Sujeto no es su representación. Siempre se escapa y en esa pérdida del Sujeto la idea de dominio produce un poder que intentará por todos sus artilugios hacer creer que la teoría es el Sujeto.

En toda Antropología moderna el Sujeto se escapa y quedan sus representantes más útiles de identidad: la persona y el individuo, sobre los cuales todo intento de conocimiento se establece como invención. Invención que sufre sus transformaciones con cada discursividad sostenida en el tiempo.

La sujeción al tiempo supone para el Sujeto que en su trayecto un acontecimiento lo haga surgir de un “*algo para algo*”. Este movimiento sucede en la articulación que produce el espacio de un tiempo que, por un lado, hará suponer un inicio y, por otro lado, hará suponer una invención de algo.

La primera suposición de un inicio tenderá al engaño contemplativo de la permanencia de un lugar invariable que estatizará la idea en una eternidad del origen. Nos hará creer que eso siempre ha estado allí. En cambio, la segunda suposición no denunciará que la invención se sostiene en el surgimiento de un poder que se ejerce sobre los que sujeta dirigiéndolo a una constante disolución.

La invención no se crea de la nada, responde al sostenimiento de un poder que resguarda la implementación de un “bien” que se impone como universal para todos. El poder es el cuidado del “bien”.

La cientificidad del conocimiento se centra en la generalidad de un acontecimiento. Generalidad que hace suponer la reproducción de un efecto sobre el cual se puede tener un control. Este proceder se convierte en una tecnología y el tiempo del mercado ha inundado como mercancía a la mayoría de los objetos controlados científicamente.

El origen del conocimiento es un espejismo donde el control del Sujeto plantea en el tiempo un espacio de continuidad, como si el conocimiento ya hubiese estado allí desde siempre y el solo movimiento del Objeto contuviera el conocimiento eternamente. Este espejismo del origen produce las concepciones y decepciones que muestran las discontinuidades de las llamadas revoluciones científicas.

No hay revoluciones científicas, lo que hay es el flujo en el estancamiento del confort del poder de una teoría imperante. El flujo plantea el movimiento constante. La ilusión detiene el movimiento. El poder se hace imperativo para que la teoría no cumpla su cometido: el ser algo que desde siempre se opone al poder.

Mientras que la idea del origen fascina con la detención en el tiempo, la invención realiza la marca del flujo de las repeticiones como exigencia de diferencia.

La diferencia se encuentra en que la repetición se logre, no en el mismo lugar, sino en otro tiempo que no es el mismo del inicio, sino que el desplazamiento en el tiempo ha colocado al bien en el desuso y en la posibilidad del surgimiento de un nuevo “bien”.

La invención de la teoría va a contracorriente del poder de la teoría misma. Teoría y poder en un primer tiempo se oponen para dar lugar a la tensión que exige la pérdida de un bien que ha caído en desuso. En un segundo momento la nueva teoría se convierte en poder por el hecho de ser aceptado por todos y en un tercer momento el tiempo hace que la teoría, como flujo constante, se ponga nuevamente al poder que detiene el cambio.

La teoría como proyecto se mueve en la matriz que produce el efecto de que entre representación y cosa no hay coincidencia, sino sólo hay resistencia constante. Resistencia que en su calor irradia imaginarios fascinados de totalidades eternas, simbólicos desesperados por mover un ápice la visión de paralaje y reales ejercicios de poder que intentan que las cosas sigan sin cambiar.

No se puede huir del poder, porque es el poder el que se inventa con la verdad. Para el poder lo verdad es lo que se acepta. Lo que se rechaza no es verdad. El poder genera así su verdad como aceptación. Pues, en lo que se acepta se produce una realización de instalar al poder como algo que penetra a todo lo que toca el flujo de la verdad.

Lo rechazado es la verdad del poder que se le escapa y que aparecerá en el flujo de la teoría que tratará por todos los medios de hacer aparecer como verdad, aunque sea rechazada por la resistencia del poder al cambio.

El saber como ejercicio del poder se muestra cuando la teoría alcanza mayoría de edad, es cuando se ha convertido en ejercicio de poder. La teoría que alguna vez brilló por su desafío al poder ahora es el poder mismo, poder que distribuye lugares para cada uno de los sujetos que toca.

No hay cosmovisiones del mundo, sólo hay detención de la teoría en su fascinación hipnótica de hacer creer que produce la realidad del instante como verdad. La teoría se sostiene en una serie discursos que dictan al sujeto hacia donde tiene que dirigir su mirada, su proceder y sus decisiones. El discurso tratará de discurrir por el quehacer de la realidad como lo hace la mirada que no se detiene en objeto alguno y que embarga de esa insoportable pesadez del ser.

Hay discursos que indican la dirección del ser para cada época. Discursos que sin detenerse norman o reglan lo que cada sujeto debe ser. El sujeto realiza la verdad del poder en su discursividad sin saberlo.

Idealizaciones llegan con la práctica discursiva que exigen a cada uno ocupar su lugar para que la teoría como poder se realice, incluyendo el precio de la devaluación del sujeto. El saber se ejerce como un poder a la manera de discursos, acciones e imágenes que se imponen al sujeto para brindarle un lugar.

La ciencia como ideología de la supresión del sujeto muestra que la construcción de ciencia, en su ejercicio, tiende a la supresión del sujeto y que, por más que se distancie de la magia y la religión como saberes, siempre tendrá un efecto de *gadget* (truco) sobre el sujeto.<sup>22</sup>

Con esto ponemos a punto el hecho de que no hay ciencia del sujeto, lo que hay es un sujeto de la ciencia en toda la extensión de sus discursividades y afirmamos con Jacques Lacan, el psicoanalista contemporáneo de Foucault, que:

“No hay ciencia del hombre, cosa que se debe entender en el mismo tono de que no hay pequeñas economías. No hay ciencia del hombre, porque el hombre de la ciencia no existe, sino únicamente su sujeto.”<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup>Jacques, Lacan, el psicoanalista, en 1970 afirmaba en “Radiofonía”, que la ciencia es “una ideología de supresión del sujeto” (Lacan J. (1973). *Psicoanálisis: Radiofonía & Televisión*. Barcelona, Anagrama, 1977, pág. 58.)

<sup>23</sup> Lacan Jacques, (1965). “Escritos II”, La ciencia y la verdad, Siglo XXI, México, 1985, pp. 838.

## CAPITULO 2: LA VERDAD COMO JUEGO.

### 2.1 El juego de la verdad como invención:

Hay una declaración desconcertante en “La verdad y las formas jurídicas” de Michel Foucault. Al hacer una crítica al marxismo académico, Foucault afirma que este tiene un defecto muy grave y es el de suponer que en el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas de conocimiento se dan de cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva; esto lo lleva a afirmar que no hay sujeto que se dé de manera definitiva, sino que el sujeto de conocimiento mismo posee una historia, que la relación del sujeto con el objeto o que la verdad misma tiene una historia.

Colocar a la verdad misma con una historia ha sido el trabajo arqueológico y genealógico de Foucault. Siguiendo el proceder de Nietzsche, Foucault ha logrado colocar a la verdad como problema. Si no hay un sujeto definitivo, sino que este adquiere su lugar por la función que la verdad le da, y si la verdad también se halla en movimiento histórico, entonces verdad y sujeto nunca son definitivos.

Encontramos entonces que no hay una definición del sujeto y que no hay una definición de la verdad. Lo que nos lleva a afirmar que no existe una teoría del sujeto y que no hay una teoría de la verdad. El sujeto y la verdad excluyen la posibilidad de la teoría, pero sí producen a la verdad como acontecimiento en donde el sujeto la verdad ocurre como problema de aceptación o rechazo. El problema de la verdad es que es un valor determinado por su ejercicio de poder. La verdad es colocada como motor mismo de verdad en un juego estratégico de lucha cruel de un supuesto sujeto que la toma como objeto.

Con Foucault el conocimiento es sostenido como una invención (*Erfindung*) y ya no como algo que tiene un origen (*Ursprung*) determinado. Encontramos en Nietzsche que dentro de las cosas que son una invención se encuentra la religión, la poesía, el ideal moral y el conocimiento. Si el conocimiento es una invención, entonces ya no se puede esperar que el conocimiento sea una adecuación, semejanza o unidad entre un sujeto que conoce y un objeto por conocer. El conocimiento es una violencia, un odio, una lucha, una relación de poder. La violencia se encuentra en el fundamento de toda práctica del conocimiento.

Dice Foucault:

“Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento”.<sup>24</sup>

Maldad radical del conocimiento es lo que hemos de encontrar cuando la verdad cruel tome al sujeto para darle lugar. Verdad cruel es la verdad cruda que violenta al sujeto ofrecido en ordalía. La verdad misma en su ejercicio crea y produce una práctica de ejercicio de poder llamada crueldad.

---

<sup>24</sup> Foucault, Michel, “*La Verdad y las Formas Jurídicas*” (Conferencias en Río de Janeiro en 1973), Gedisa, España, 1992, pp. 27.

No se olvide que si el conocimiento aparecerá de “la centella que brota del choque de dos espadas” (Nietzsche), ese choque tiene un nombre que la tradición judeocristiana y la ciencia de la modernidad no han querido saber, eso se llama Eros. El Eros no es el amor judeocristiano. El Eros no es la sexualidad de la ciencia. El Eros ha tenido una genealogía que va desde la suposición del amor hasta la exigencia de que conduzca un deseo, pero, afortunadamente, el Eros no se detiene en estos ideales. El Eros se articula al logos para tratar de nombrar eso que brota como centella del choque de dos espadas: la erotología.

Esta es una de las cosas que con Foucault estamos convocados: el poder de no olvidar que la producción de la verdad implica al cuerpo erótico en su articulación con el decir.

Quizás entonces tenemos que decir que el conocimiento surge como el relámpago que necesita, no únicamente dos cargas opuestas electromagnéticas, sino unos ojos que se deslumbren frente a él, o sea, el conocimiento no es sin el cuerpo.

Hay que decirlo con todas sus letras: la verdad se sufre en el cuerpo como una crueldad erótica, principalmente cuando se le pide al sujeto que diga la verdad.

A partir de Michel Foucault habrá que desarrollar una erótica de la verdad que dé cuenta de que la verdad, ya no es una abstracción nebulosa y excéntrica al sujeto que la quiera aprehender, sino es un acontecimiento que en su ejercicio y en su acontecer no deja de hacer y de deshacer al sujeto. Decir la verdad del y en el sujeto: eso es lo que hay que nombrar como una erótica de la verdad.

Erótica en cuanto que implica la presencia del cuerpo que es el lugar sobre el que recae la represión de la verdad.

Es por eso que Foucault en su Seminario “Fearless Speech” dictado en la Universidad de Berkeley en 1983, y que lo han traducido como “Coraje y verdad” o como “Discurso y verdad en la antigua Grecia”, liga la verdad al término al nombre de Parresias y llama parresiasta al que dice la verdad y la sufre con toda su represión, cito a Foucault:

“Resumiendo lo precedente. La parresía es una clase de actividad verbal donde el que habla tiene una 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 otras personas a través de la crítica (autocrítica o crítica de otras personas), y una específica relación con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más precisamente, la parresía es una actividad verbal en la cual el que habla expresa su relación personal con la verdad y arriesga su vida porque reconoce que decir la verdad es una obligación para mejorar o ayudar a otras personas (tanto como a sí mismo). En la parresía, el que habla usa su libertad y elige la franqueza en vez de la persuasión, la verdad en vez de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en vez de la vida y la seguridad, la crítica en vez de la lisonja, y la obligación moral en vez del propio interés y la apatía moral.”<sup>25</sup>

La verdad como lugar donde el sujeto hace y deshace su ser, jugando los lugares que el poder inventa, es historizada en Foucault como discontinuidad o como continuidad

---

<sup>25</sup> Foucault, Michel, (1983), “Coraje y verdad”, seminario reproducido por Tomás Abraham en su libro “El último Foucault”, Edit. Sudamericana, Argentina, 2003, pp. 272.

entre la arqueología y la genealogía, metodologías sobre las que se erige la episteme foucaultiana.

## **2.2 La continuidad y la discontinuidad: entre la arqueología y la genealogía:**

Lo más importante del discurso foucaultiano de la etapa arqueológica es la crítica de la concepción trascendental de la historia, la cual postula la existencia de un origen y un final de las cosas. Foucault rechaza cualquier forma teleológica o causalismo, critica los conceptos de devenir y progreso, y se aparta del planteamiento de la totalidad como ámbito central de actuación de un macrosujeto racional.

La arqueología intenta descubrir cómo es y cómo se da en los discursos la relación de desfases y discontinuidades, de remanencias simultáneas y específicas que coexisten en un mismo tiempo y espacio históricos. Foucault quiere definir cuáles son las reglas, transformaciones y umbrales que proliferan en los sistemas. Se opone, pues, a la noción unitaria y totalizante de un discurso omnicomprendido, siempre lineal y en permanente desarrollo lógico. Frente a la continuidad se subraya la discontinuidad, con relación a la unidad se prioriza la diferencia, fuera de la totalidad se reivindica la dispersión y la autonomía.

Foucault es fundamentalmente un pensador pluralista que rechaza la identificación absoluta y detesta la homogenización de lo heterónimo. Busca, en definitiva, cuestionar la tradicional concepción historicista del devenir, a la cual sustituye por el análisis de las transformaciones y discontinuidades de los discursos en su especificidad.

No existe, en este sentido, la teleología en la historia, no hay una Historia con un origen privilegiado y un final prefijado de antemano. Lo que sucede en la realidad es la presencia de varios discursos, de muchas historias discontinuas con múltiples acontecimientos, con infinitas posibilidades de futuro. La realidad no es otra cosa que la relación de muchas prácticas discontinuas en donde el azar, lo contingente y lo inesperado también juegan un papel importante en la determinación del acontecer social.

Cualquier discurso aparece como un conjunto variable de enunciados que conforman una estructura específica. Foucault se propone describir las relaciones de diferencias y dispersiones, el campo de posibilidades estratégicas que constituyen una red teórica particular, el papel que el discurso desempeña en el juego de los valores afectados y en la forma como los enunciados discursivos son convertidos en prácticas o conductas dentro de un determinado sistema de institucionalización.

La arqueología del saber es un método de análisis del discurso que investiga el conjunto de reglas generales, las cuales determinan las relaciones múltiples entre los enunciados que constituyen el saber de una época.

Los discursos son dominios prácticos limitados, tienen sus específicas reglas de formación, sus particulares condiciones de existencia, y forman parte de un juego de dependencias y correlaciones cambiantes. Aunque los discursos se remiten a un campo general unitario, sin embargo se caracterizan, según Foucault, por la perpetua diferencia interna, por la no identidad más que por la continuidad.

Los discursos se forman a partir de un oscuro conjunto de reglas anónimas y no mediante la presencia de una supraconciencia omnipotente. Desafortunadamente para el narcisismo racionalista de los teóricos tradicionales, resulta intolerable admitir que los discursos obedecen y se generan mediante reglas y combinaciones de correspondencias que no pueden ser controladas conscientemente y totalmente por los intelectuales.

La relativa autonomía y el anonimato de los discursos frente a sus autores es uno de los temas de la época arqueológica en la obra foucaultiana. Esta trascendencia del discurso respecto de sus creadores no es aceptada por los intelectuales, quienes siempre han estado acostumbrados a pensar los discursos como algo que les pertenece, producto exclusivo de su voluntad, y camino seguro para intentar superar su temor a la muerte mediante la anhelada inmortalidad, la cual se lograría con la existencia de la firma autoral sobre el escrito en tanto que testimonio de la presencia del sujeto individual, del creador, en sus obras.

Foucault analiza la compleja relación entre el autor y su obra con el objeto de desmitificar la centralidad del sujeto. Sin embargo, aunque son evidentes las aportaciones del método arqueológico en la crítica del sujeto trascendente, no debemos por ello caer como lo hacen los estructuralistas, en la crítica absoluta y radical del sujeto ontológico y epistemológico, el cual -al margen de las distorsiones y mitificaciones que sufren en manos de los historicistas y humanistas- cumple un papel innegable en la relación práctico social de la cual se inscribe el proceso de conocimiento.

La crítica sin concesiones a la subjetividad, es precisamente uno de los puntos más problemáticos de la Arqueología del Saber. Según Foucault, el discurso debe referirse no al pensamiento del sujeto creador de los enunciados, sino más bien, tiene que remitirse al campo práctico en que se despliega. La voluntad de los autores es superada por las reglas de formación de los discursos, al grado de que puede o debe prescindirse del tema de la subjetividad-creatividad como elemento explicativo del funcionamiento teórico-epistemológico.

El aspecto problemático de la tesis estructuralista de Foucault, reside en el hecho de que jamás podrá hacerse un análisis completo del discurso si se prescinde de la relación específica autor-obra, sujeto-objeto del conocimiento.

El conocimiento es un fenómeno que pertenece al proceso práctico-social de creación de la realidad histórica por parte de un sujeto transindividual: los hombres y mujeres concretos que proyectan fines en su praxis particular y colectiva con la intención de crear, conservar y transformar una sociedad históricamente determinada.

El proceso práctico de construcción de la sociedad se relaciona dialécticamente, a pesar de sus diferencias y discontinuidades, con el trabajo intelectual consistente en elaborar conceptos y enunciados. En este sentido, resulta imposible escindir a los objetos sociales de sus productores intelectuales, es inadecuado pretender disociar totalmente (aunque sí es factible distinguirlos) al sujeto del conocimiento respecto del objeto individual o colectivamente conocido y conceptualizado, siempre en el marco de la



actividad práctico-social que contextúa los mecanismos específicos del trabajo teórico y científico.

La imposibilidad de disociar al autor de su obra se aprecia más enfáticamente en el caso de la producción artística que en el de la propiamente científica-discursiva. En cualquiera de los casos, la relación particular entre el genio, irrepetible en su especificidad, respecto de su obra, la cual puede aparecer como un universo unitario y relativamente independiente de su autor, es justamente el problema que debe esclarecerse sin caer en la mistificación del sujeto o en la negación radical de su papel en el proceso ontopraxeológico.

La obra teórica o artística ilumina la vida de su autor, así como la biografía del creador nos da pautas explicativas sobre los contenidos implícitos en el objeto creado.

La genialidad de los autores, la forma como expresan su sensibilidad, como manifiestan su Personalidad, el acto mismo de la creación materializado en obras específicas e irrepetibles, no puede simplemente explicarse por la pertenencia a tal o cual clase social, ni por la arqueología discontinua de reglas que determinan la emergencia de los discursos. Esto es justamente lo que se les escapa a los estructuralistas, quienes se apresuraron a decretar la muerte del autor.

Aunque Foucault siempre negó su pertenencia al estructuralismo, e incluso se deslindó diciendo que al contrario de esta corriente, él no buscaba las leyes de construcción estructural de los discursos, sino sólo las leyes de existencia de los enunciados; sin embargo, su pertenencia real por encima de su expresa voluntad, nos resulta evidente en varios puntos.

Ciertamente, pueden señalarse muchas diferencias entre Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser, Godelier, Derrida y Foucault, pero también son muchas las semejanzas por las cuales se les consideró pertenecientes a la corriente estructuralista.

Algunos de estos temas que, más allá de las diferencias, los identificaron como estructuralistas, son los siguientes:

La crítica del humanismo y del antropologismo filosófico por su tendencia a mistificar al individuo como sujeto trascendente de la historia.

El consenso sobre la necesidad de prescindir de la subjetividad como elemento explicativo de los diferentes discursos. Es decir, los estructuralistas promulgaron la muerte del autor como parámetro referencial de intelección de las obras.

La utilización del concepto de discontinuidad, entendido como ruptura epistemológica, frente a la interpretación progresiva y teleológica de la historia y de las ciencias.

Y, con la excepción de Foucault, la prioridad de la estructura y la sincronía sobre la historia y la diacronía como perspectiva teórica para el análisis de los hechos sociales. Por los menos estos cuatro elementos persistieron y convivieron como identidad sacrosanta en los diferentes campos del saber estructuralista.

Es necesario tener presente la crítica que Foucault realiza a la subjetividad, para concluir este apartado.

La subjetividad no es de ninguna manera falsa, sino que más bien, es demasiado radical, se va al extremo opuesto: frente a la mistificación del sujeto epistemológico por parte de los historicistas, los estructuralistas subestiman su importancia como elemento indispensable en el proceso de creación y conocimiento de la realidad.

Durante los años 1969-70 se da la transición metodológica en Foucault que va de la arqueología a la genealogía. Pero más que una modificación estricta en los métodos de aprehensión del objeto teórico, nos encontramos con una variación en las prioridades temáticas de reflexión: en lugar de insistir en el viejo proyecto de hacer una historia arqueológica de la ciencia, Foucault comienza a preocuparse por investigar la relación genealógica del poder con el saber en tanto que fenómeno productor de verdad

En esta perspectiva genealógica a Foucault ya no le interesa precisar cuáles son las reglas de los enunciados discursivos y en qué consiste la red teórica que hace emerger los discursos de la psiquiatría y la medicina bajo la forma de reglamentos institucionales y medidas administrativas, como en la Historia de la locura y El nacimiento de la clínica; ahora, lo que intenta Foucault es el análisis de la maquinaria de poder entendida como una específica tecnología con tácticas y estrategias, las cuales a su vez generan un discurso que se impone como verdad.

Está claro que lo que busca Foucault es justamente definir cómo el poder se vuelve un saber que se instaura como verdad, y cómo a través de ésta se legitima la existencia de la exclusión, el dominio y la punición en el cuerpo social, para lo cual la visión discontinua de la arqueología resulta de mucha importancia metodológica.

El trabajo de Foucault puede dividirse alevosa y heterogéneamente en tres grandes campos discursivos que guardan entre sí continuidad y discontinuidad, diferencias y semejanzas, identidades y rupturas. Estos campos son: 1. El trabajo arqueológico (“No hay continuidad en la historia de algo”); 2. El trabajo genealógico (“No es lo mismo origen que invención de algo”) y 3. El trabajo histórico (“No hay origen y fin de algo”)

Podemos definir estos tres campos como un modelo teórico a seguir. Quizás lo más importante del discurso foucaultiano arqueológico sea la crítica a la concepción trascendental de la historia, la cual postula un origen y un final de las cosas.

Foucault supera cualquier forma teleológica y causalismo, renuncia a los conceptos de devenir y progreso y se aparta del planteamiento de totalidad como ámbito central de actuación de un macro sujeto racional.

La arqueología intenta descubrir cómo la relación de desfases y discontinuidades en los discursos, de remanencias simultáneas y específicas coexisten en un mismo tiempo y espacio históricos. Foucault quiere definir cuáles son las reglas, transformaciones y umbrales que proliferan en los sistemas. Se opone a la noción unitaria y totalizante de un discurso omnicompreensivo, siempre lineal y en permanente desarrollo lógico.

Frente a la continuidad se subraya la discontinuidad, con relación a la unidad se prioriza la diferencia y en vez de la totalidad se reivindica la dispersión y la autonomía.

Nos encontramos con un pensador pluralista que rechaza la identificación absoluta y detesta la homogenización de lo heterónimo. Busca en definitiva cuestionar la tradicional

concepción historicista del devenir a la cual sustituye por el análisis de las transformaciones y discontinuidades de los discursos en su especificidad.

La genealogía rechaza el saber científico totalizador que remite cualquier conocimiento a un centro básico de explicación. Frente al saber científico que jerarquiza, formaliza y cualifica, Foucault sostiene el saber genealógico, siempre circulante, específico, autónomo y sin pretensiones de verdad absoluta y deseos de hegemonía sobre otros saberes existentes.

La genealogía es aquella concepción que retoma el conjunto de saberes locales, fragmentados y ramificados en los cuales se atestigua la presencia de la verdad y de las formas de resistencia frente a esa verdad.

Como modelo teórico a seguir tenemos presente que entre la genealogía y la arqueología hay una serie de continuidades y de discontinuidades que atraviesan el conjunto del trabajo foucaultiano:

La valiosa crítica del macro sujeto epistemológico concebido como ente portador unitario y total de la historia en tanto que logos trascendente.

El rechazo justificado de la interpretación teleológica y causalista de la historia, que postula la existencia de un solo origen y un único final al cual se dirige la sociedad.

El correcto distanciamiento frente a la mayoría de los intelectuales, los cuales quieren crear una ciencia totalizadora que remita el conocimiento a la presencia de un centro hegemónico ordenador y esclarecedor de todas las cosas.

El repudio acertado de aquellas concepciones que mistifican la continuidad, el progreso y la noción de devenir, olvidándose de las discontinuidades, la dispersión las diferencias y la relatividad implícitas en todos los actos que constituyen la práctica social

## CAPITULO 3: VIGILAR Y CASTIGAR “DE VERDAD”.

### 3.1 Hipótesis sobre la sexualidad no represiva y el erotismo:

Con la intención de profundizar su concepción a propósito de la tecnología del poder, la sexualidad también fue investigada por Michel Foucault.

Al respecto, precisa que:

“se trata de determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que consiste en nosotros el discurso sobre la sexualidad.”<sup>26</sup>

Foucault pretende descubrir las relaciones existentes entre el discurso sobre lo sexual, las prácticas de poder en la sexualidad y las manifestaciones del placer que surgen o se reprimen tanto en el ámbito discursivo como en el ejercicio del sexo.

Su proyecto de investigación contiene las siguientes hipótesis de trabajo: A. la proliferación incesante del discurso sobre la sexualidad; B. la diseminación de las técnicas de poder que condujeron al polimorfismo sexual y C. la conversión del discurso sexual en ciencia, en sexología.

Para documentar sus hipótesis Foucault se propuso investigar la forma en cómo funciona el discurso sobre el sexo, el cómo el discurso se desliza y ramifica en las conductas sociales e individuales hasta alcanzar formas perceptibles de deseo, con la expresa finalidad de controlar el placer cotidiano y cuál es la voluntad de saber que sirve de soporte e instrumento del sexo y cómo ella fundamenta la existencia contemporánea de las técnicas polimorfas del poder sexual.

A partir del siglo XVII, afirma Foucault, ocurre una proliferación de los discursos sobre el sexo. Aunque persiste un control, una censura y una manipulación del saber sexual, sin embargo el discurso se difunde, masifica, explaya, manifiesta e incide a lo largo y ancho del cuerpo social.

Las finalidades implícitas a esta diseminación de la sexualidad son evidentes: incrementar la población laboral, aumentar la oferta de mano de obra barata, y convertir el deseo en discurso con la intención de controlarlo mediante la confesión y la auto-represión características de las prácticas sexuales.

Sin embargo, aunque la censura y la prohibición acompañan permanentemente a la historia de la sexualidad, lo importante a considerar es el hecho de que los mecanismos represivos forman parte de una economía general de los discursos sobre el sexo, la cual se ha caracterizado, en la etapa moderna de la sociedad, por una dimensión positivo-afirmativa, es decir, por una constante reproducción, difusión y reglamentación legitimadas institucionalmente.

La sociedad capitalista, según Foucault, no opuso al sexo un rechazo, por el contrario, construyó un aparato productor de verdades mediante el cual se normativizaba la conducta sexual y se creaba un saber específico socialmente aceptado: la sexología.

---

<sup>26</sup> Foucault, M. “*Historia de la sexualidad*”, Vol. I, Siglo XXI, México, 1983, pp. 18.

El sexo se constituyó de esta forma en una peculiar maquinaria reglamentada de placer, la cual siempre ha estado ligada a las necesidades políticas del sistema dominante y a un cierto orden regimentado de saber.

El discurso sexual moderno ha creado una rica variedad de mecanismos positivos productores de saber, inductores de placer y generadores de poder sobre el cuerpo, la sensibilidad y las relaciones amorosas de los individuos. Estos mecanismos positivos de la sexualidad se articulan con las tácticas de prohibición y ocultación implícitas a ésta, con el objeto de producir estrategias específicas de poder a las que es necesario concebir como técnicas del dominio de la disciplinización de los individuos.

El planteamiento sobre la existencia de una tecnología de poder que no solamente es represiva sino que funciona en forma positiva y productiva, conforma la hipótesis más novedosa e interesante de Foucault en la “Historia de la sexualidad”.

Para postular la presencia de un poder positivo-productivo es indispensable la desacralización de la dogmática concepción tradicional que siempre remitía la explicación del poder hacia el referente de la ley, la norma y la prohibición de la sexualidad.

Aunque ciertamente resulta impropio subestimar la importancia de la represión del sexo a través de la historia, Foucault pretende demostrar que el poder-saber sexual constituye una tecnología particular del sexo, enormemente compleja, en donde se generan efectos positivos que trascienden la simple represión y censura del ejercicio sexual cotidiano.

Dentro de esta lógica de pensamiento, Foucault afirma que la sexualidad es:

“una gran red donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de las resistencias y los controles se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder.”<sup>27</sup>

El hecho de que el poder sea afirmativo-productivo y no sólo una práctica de inhibición y negación, no quiere decir que el carácter positivo del poder se asocie con lo bueno y lo bello, y el negativo con lo malo y feo.

Foucault rompe con la antítesis positivo-negativo y con las connotaciones tradicionales que esos términos conllevan. Encontramos con él que la sexualidad, y en general todas las manifestaciones del poder, son positivas porque presuponen la afirmación de ciertas conductas, la eficacia y la racionalidad presentes en la relación medios-fines, la protección, la ampliación y la reproducción de la vida, la voluntad del binomio poder-saber; pero en ningún momento considera que el poder positivo implique la exención de prácticas represivas y negativas, a las cuales, por el contrario, considera como indisociables de las actitudes del poder.

Sin embargo, lo que preocupa a Foucault es el hecho de que las teorías tradicionales sobre el poder han priorizado excesivamente los mecanismos de prohibición, utilizando para ello los parámetros del derecho tradicional, sin haberse nunca dado cuenta de la

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pp129

importancia que tienen el poder en sus dimensiones afirmativas-productivas, es decir, como expresión de la voluntad del saber y del poder.

En el transcurso de su investigación sobre el poder sexual, Foucault se percató de la forma como el poder penetra materialmente a los cuerpos, y partiendo de este hecho, explicó la presencia en la modernidad de:

“una red de biopoder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez”<sup>28</sup>

Mediante la introducción del poder en el cuerpo de los individuos se genera un placer de la carne, un gusto por la sensualidad que debe ser regulado y controlado socialmente.

De esta forma, el poder ejerce sobre el placer una diversidad de técnicas de indagación, vigilancia, acechanza, con la finalidad de domesticar el deseo que sienten los cuerpos sexualizados.

La sexualidad y su discurso se transforman en una espiral perpetua de poder y placer, de incitación e inhibición, de reproducción y control de la natalidad, de proliferación y censura, de provocación morbosa y culpabilización, de seducción y auto-represión, inducidos por la complejísima tecnología del sexo.

Los mecanismos positivos y negativos con que cuenta el biopoder sexual se materializan en el conjunto de instituciones sociales desde la familia y la escuela hasta llegar al Estado.

La diversidad de micropoderes coincide en la necesidad de someter la sexualidad a una normatividad socialmente legalizada, económicamente rentable y políticamente manipulable.

Aunque la censura y la prohibición están presentes en la normalización y control de la sexualidad, es evidente que la “economía del placer”, en tanto forma de poder, se ha transformado en una extensa maquinaria de regimentación sexual, la cual es políticamente cambiante de acuerdo con la coyuntura histórica que se esté viviendo: si se transita por un periodo de enorme aumento demográfico o si hay escasez de mano de obra, si conviene introducir las modernas técnicas de controlar la natalidad o si resulta costosa en términos políticos la legislación a favor o en contra del aborto; si la sociedad atraviesa por un proceso de liberalización cultural en los comportamientos sexuales o si se ha producido un reforzamiento de las tradiciones familiares monogámicas-patriarcales; en todos estos diversos casos, la sexualidad funciona como instrumento de un poder económico-político esencialmente dirigido a disciplinar a los individuos.

Foucault pudo comprobar repetidamente su hipótesis sobre la sexualidad positivo-afirmativa, al observar sucesos contemporáneos tales como: la actual liberación de las prácticas sexuales, el auge de la prostitución como industria comercial, la masificación de

---

<sup>28</sup> Foucault, M. “*Microfísica del poder*”, La Piqueta, Madrid, 1980, pp. 156

la pornografía, la mistificación de la sexología, la mercantilización del sexo en los medios de comunicación de masas, la utilización del cuerpo bello como instrumento de poder y prestigio, etc.

Al respecto, afirmaba:

“...poder y placer no se anulan... se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación”<sup>29</sup>

Esta articulación, entre la verdad y el discurso erótico, son productos del poder ejercido sobre los cuerpos. Una sexualidad no-represiva es una apuesta del poder de tener un control sobre lo sexual.

Lo no-represivo se vuelve represivo positivamente porque exige que la sexualidad que atraviesa los cuerpos de los sujetos se hable con la finalidad de controlarla. El control no-represivo es también un poder sobre lo sexual.

### **3.2 Comentario sobre artículo “Repuesta a Esprit” de Michel Foucault<sup>30</sup>:**

En mayo de 1968 la Revista Esprit formula a Foucault la siguiente pregunta que va a desencadenar una controversia:

*“Un pensamiento que introduce la obligatoriedad del sistema y la discontinuidad en la historia del espíritu, ¿no suprime todo fundamento para una intervención política progresiva? ¿No desemboca en este dilema: o bien la aceptación del sistema o bien el recurso al acontecimiento inesperado, a la irrupción de una violencia exterior, única capaz de desarrollar el sistema?”<sup>31</sup>*

Foucault afirma en este artículo que han conseguido darle a su trabajo una definición a la cual no puede dejar de suscribirse. Ante la sospecha de exigirle un sistema a su trabajo afirma que es pluralista, lo que quiere decir es que el problema que ha planteado es el de la individualización de los discursos. Dice que para individualizar a los discursos existen criterios conocidos y seguros: el sistema lingüístico al que pertenecen y la identidad del sujeto que los articuló.

En ninguno de estos dos casos el discurso puede restituir la totalidad de su historia en la unidad de su arquitectura formal, ya que restan dos discursos tradicionales: el recurso histórico-trascendental y el recurso empírico o psicológico. El primero de estos recursos es tautológico y el segundo es extrínseco e inesencial.

Foucault sostiene tres clases de criterios para individualizar las unidades que escanden, en la simultaneidad o en la sucesión el universo de nuestros discursos:

1. - los criterios de formación;

---

<sup>29</sup> Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, Ob. Cit. pp. 63.

<sup>30</sup> Foucault, Michel. *Respuesta a "Esprit"*, Contestación al Círculo de Epistemología en *El discurso del poder*, Folios Ediciones, España, 1985.

<sup>31</sup> Ídem, pp. 47.

2. - los criterios de transformación o de umbral y
3. - los criterios de correlación.

Estos criterios permiten sustituir los temas de la historia por análisis diferenciales y nos muestran lo que es un epistémé: no es estrato de historia común a todas las ciencias, es un juego simultáneo de cambios específicos, no es un estadio general de la razón, sino una relación compleja de desfasajes sucesivos.

Así, Foucault nos muestra que su problema es sustituir la forma abstracta, general y monótona del cambio por el análisis de tipos diferentes de transformación, para lo cual hay que poner entre paréntesis todas las viejas formas de continuidad y todas las explicaciones psicológicas del cambio, o sea, es necesario reemplazar el tema del devenir por el análisis de las transformaciones en su especificidad dentro de una formación discursiva, determinar los cambios que afectan a los objetos, las operaciones, los conceptos, la opciones teóricas, distinguiéndose los siguientes tipos de cambios: por deducción o implicación, por generalización, por delimitación, por pasaje a lo complementario, por pasaje al otro término de una alternativa, por permutación de las dependencias o por exclusión o inclusión.

También habría que detectar los cambios que afectan a las formaciones discursivas en sí mismas: desplazamiento de las líneas que define un campo de los objetos posibles; nueva posición y nuevo papel del sujeto parlante en el discurso; nuevo funcionamiento del lenguaje con respecto a los objetos; nuevas formas de localización y de circulación del discurso en la sociedad.

Todos estos cambios definen mutaciones: inversión del diagrama jerárquico; alteración en la naturaleza de la dirección; desplazamientos funcionales. Estas caracterizan las redistribuciones de un discurso.

Foucault también nos muestra una tipología exhaustiva de transformaciones:

1. - análisis descriptivo de las transformaciones efectuadas;
2. - no mezclar un análisis semejante con un análisis psicológico;
3. - los sujetos discurrentes forman parte del campo discursivo;
- 4.- el juego de las dependencias: dependencias intradiscursivas, interdiscursivas y extradiscursivas.

Nos dice que lo que hace no es ni una formulación ni una exégesis, sino una arqueología, la descripción de un archivo, incluyendo el conjunto de reglas que definen:

- 1.- los límites y las formas de la decibilidad;
- 2.- los límites y las formas de la conservación;
- 3.- los límites y las formas de la memoria;
- 4.- los límites y las formas de la reactivación;
- 5.- los límites y las formas de la apropiación.

Se trata de un análisis de los discursos en su exterioridad. De aquí tres consecuencias:

- 1.- tratar un monumento;
- 2.- buscar sus condiciones de existencia y
- 3.- referir al campo practica en el cual se despliega.



Para responder que no es un reaccionario nos recuerda las operaciones críticas que ha emprendido:

1.- establecer límites donde la historia del pensamiento se concedía un espacio indefinido al poner en cuestión el gran postulado interpretativo, el tema de un sujeto soberano y el tema del origen;

2.- eliminar las oposiciones poco reflexionadas: innovaciones-tradiciones, conocimientos adquiridos-viejos senderos del pensamiento;

3.- suspender la negación que ha recaído sobre el discurso en su existencia propia al no tratar el discurso más que a título de elemento indiferente y sin consistencia ni ley autóctona, no reconocer en el discurso más que sus perfiles según un modelo psicológico, lingüístico o semántico y finalmente admitir que todas las operaciones se realizan antes del discurso y fuera de él;

4.- liberar de su estatuto incierto a ese conjunto de disciplinas que se llama historia de la ideas, historia de las ciencias, historia del pensamiento, historia de los conocimientos, de los conceptos o de la conciencia, teniendo en cuenta: la dificultad para delimitar sus dominios, para definir la naturaleza del objeto, para asignar la relación entre esos hechos de pensamiento o de conocimiento y de los demás dominios del análisis histórico.

Un ejemplo de operación crítica que ha emprendido Foucault lo encontramos en su crítica a la formación al discurso clínico señalándonos las siguientes hipótesis:

a.- es la conciencia de los hombres la que se modificó y su percepción de la enfermedad fue por ese mismo hecho alterada;

b.- las nociones fundamentales de la medicina clínica derivarían de una práctica política o al menos de las formas teóricas en las que ella se reflejaba.

A partir de aquí aparecen nuevas operaciones, nuevos criterios para designar el derecho de tener un discurso médico, un nuevo recorte del objeto médico, un nuevo estatuto de la asistencia que crea un espacio hospitalario, un nuevo registro y un nuevo funcionamiento del discurso administrativo médico.

Con un análisis semejante se puede comprender:

1. - cómo describir un conjunto de relaciones entre ciencia y política,

2.- cómo asignar la función práctica política con respecto a un discurso científico;

3. - cómo las relaciones pueden articularse sobre relaciones de otro orden; y

4. - cómo los fenómenos encuentran su condición histórica de posibilidad en esas primeras modificaciones.

Finalmente algunas hipótesis sobre política progresista:

Una política progresista es una política que reconoce las condiciones históricas y las reglas específicas de una práctica.

Una política progresista es una política que define en una práctica las posibilidades de transformación y el juego de dependencia entre dichas transformaciones.

Una política progresista define los planos y las funciones que los sujetos pueden ocupar en un dominio que tiene sus reglas de formación.

Una política progresista considera que los discursos son una práctica que se articula con otras prácticas.

Una política progresista debe conocer la manera en que los diversos discursos científicos se encuentran colocados en un sistema de correlaciones con otras prácticas.

Foucault sostiene que su empresa es determinar, en sus diversas dimensiones, lo que ha podido inventar en Europa, a partir del siglo XVII, el modo de existencia de los discursos, y singularmente de los discursos científicos para que se constituyera el saber que hoy es el nuestro y, más precisamente, el saber que se ha dado por dominio ese curioso objeto que es el hombre.

### 3.3 Todo vigilar y castigar es...”de verdad”:

Michel Foucault ha creado algo que en él mismo se ha producido. Ha creado el concepto de *épisteme*.

“Una “*épisteme*”, como la define Foucault, es “un espacio epistemológico específico de un período particular”, una forma general de pensar y de teorizar que establece “qué ideas pueden aparecer, qué ciencias se pueden constituir, qué experiencias se pueden reflejar en la filosofía, qué racionalidades se pueden formar quizás sólo para disolverse y desaparecer al cabo de muy poco tiempo”<sup>32</sup>

Darle el valor de crueldad a la verdad es una posibilidad que la obra de Foucault permite componer aunque se disuelva y desaparezca, pues, a partir de la práctica arqueológica el tiempo transita de manera diacrónica y sincrónica en un continuo de mostrar que toda lectura se mueve en un tiempo de futuro anterior.

Sabemos que con Foucault toda supuesta “obra de un autor” y todo “autor y su obra” han caído del pedestal que su positividad les exigía.

En Michel Foucault no hay obra, lo que hay es una práctica discursiva que se mueve desde una genealogía a una arqueología y que en su trayecto produce una historia de algo que llamamos sujeto pero que no es definitivo, por eso nos dice: “Tomo de Beckett la formulación del tema del que quisiera partir: Qué importa quién habla, dijo alguien, qué importa quién habla”. En esta indiferencia, creo que hay que reconocer uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea.”<sup>33</sup>

La pregunta sobre el *¿Quién habla?* no se puede sostener en un tiempo cronológico que abarque determinado tiempo.

Es al tiempo lógico al que acudimos para poder encontrar el momento en que es posible pensar una “erótica de la verdad” y cuáles serían sus consecuencias desde su

---

<sup>32</sup> Entrevista a Michel Foucault con Madeleine Chaplas publicada en La Quintana Literaria, citada por Miller James en su libro “*La pasión de Michel Foucault*”, Edit. Andrés Bello, España, 1996, pp. 203.

<sup>33</sup> Foucault, Michel, “*¿Qué es un autor?*”, Conferencia presentada a la Sociedad Francesa de Filosofía el 22 de Febrero de 1969, editada por la Universidad de Tlaxcala, México, 1985, pp. 11.

institución hasta su efectuación como episteme, ya que una erótica de la verdad se encuentra en las continuidades y las discontinuidades de las prácticas discursivas.

Foucault como “fundador de discursividad” en general, y en particular como “fundador de discursividad sobre la verdad como problema” nos permite ubicar el cómo surge la invención de la “erotología”, la invención de la “erótica de la verdad” y el cómo la crueldad surge como centella del choque de las espadas entre el logos, el Eros y la producción del conocimiento, pues, en la verdad no se es... únicamente es posible estar en ella, en lo inevitable de la producción de sus figuras, en donde la verdad misma se produce como problema, o sea:

- el poder como algo que se ejerce.
- la ciencia como ideología de la supresión del sujeto.
- el castigo como la máxima situación de verdad.
- el saber como sostén del poder.
- el conocimiento como invención.
- la locura como un intento de no querer saber del poder.
- la ética y la moral como expresiones de la crueldad de la verdad.
- el discurso y el lenguaje como violencia.
- el cuerpo y la sexualidad como almacigo de la crueldad.

Todas ellas figuras de la verdad en la obra foucaultiana “Vigilar y Castigar”. Esta obra de Michael Foucault, también se articula a la “Microfísica del poder” con la intención de resaltar la postura política del autor y contextualizar su abordaje en los cambios que emergen en los siglos XVIII y XIX; este periodo es clave para analizar la actual sociedad disciplinaria, ya que se produce una crisis de la economía de los castigos y una reorganización del sistema punitivo (como veremos aparece el pueblo soberano frente al soberano, la disciplina frente al suplicio, poder positivo-constructor frente al negativo-represor... y se generaliza la prisión como forma de castigo) en el que se basa la sociedad actual.

Foucault nos muestra en sus obras que nada es más material, más corporal que el ejercicio de poder.

Nos muestra la materialidad del poder desde sus extremidades; no trata de analizar las formas regladas y legitimadas del poder en su centro, sino de agarrarlo en su capilaridad, en sus instituciones más regionales donde no adopta la forma de grandes principios jurídicos sino de multiplicidad de tácticas que parecen neutras o sin importancia (el examen, la revisión médica, los test...).

Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa de cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas.

En “Vigilar y castigar” muestra cómo estos mecanismos microfísicos de poder, que los aparatos y las instituciones ponen en juego, se materializan en el cuerpo (tecnología

política del cuerpo) para intentar demostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos.

Dice:

“El castigo tenderá, pues, a convertirse en la parte más oculta del proceso penal”.<sup>34</sup>

Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados.

Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes “no lo tienen”; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos.

El derrumbamiento de esos “micropoderes” no obedece, pues, a la ley del todo o nada; no se obtiene de una vez para siempre por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones; en cambio, ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia como no sea por los efectos que induce sobre toda la red en la que está prendido.

Los métodos de análisis del poder desde la arqueología y la genealogía muestran una innovadora forma de conceptualizar el poder.

Con la genealogía, opuesta a las teorías totalitarias globales, encontramos el poder desde un saber minucioso, meticulado que se adquiere mediante el rastreo de grandes cantidades de información, Así Foucault Trabaja con el material no noble frente a una historia de las cumbres (reyes, batallas espectaculares). Y al oponerse a la búsqueda del origen (*Ursprung*) metahistórico, sin fechas, que utiliza conceptos inamovibles, el poder aparece como un ejercicio de vigilancia y de castigo sobre lo que regula. Y como no se parte de la idea de evolución continua, sino que trabaja con discontinuidades (en momentos concretos y por múltiples causas emerge algo) el poder responde al movimiento continuo del flujo de las discursividades, pues, la verdad que se ejerce se inventa y se destruye según la hegemonía del discurso.

Se produce un acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. Se trata de una insurrección de los saberes sometidos, de hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados... contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento Verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos.

---

<sup>34</sup> Foucault, Michel, “*Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión*”, Siglo XXI, México, pp. 17.

Por otro lado, desde las genealogías, que no son retornos positivistas a una forma de ciencia más meticulosa o más exacta, las genealogías son precisamente anticiencias. ¿Imaginamos una anticiencia del poder? O sea, una búsqueda de la ‘insurrección de los saberes’ no tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino sobre todo contra los efectos de un saber centralizador que ha sido legado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado en el seno de una sociedad como la nuestra.

La genealogía no funda, remueve lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido, muestra la heterogeneidad.

La arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales y la genealogía la táctica que a partir de estas discursividades locales así descritas, pone en movimiento los saberes que no emergían, liberados del sometimiento.

En “Vigilar y Castigar” aparece el poder como construcción positiva a través de múltiples tácticas a diferencia de las primeras obras en las que aparece una concepción puramente negativa (funcionamiento sólo por represión) que terminó por insuficiente.

Afirma Foucault:

“Conocimiento de la infracción, conocimiento del responsable, conocimiento de la ley tres condiciones que permiten fundar en verdad un juicio”<sup>35</sup>

El cambio se produjo en el transcurso experiencias concretas a partir de los años 71-72 en relación con las prisiones, entonces sustituye el esquema jurídico y negativo por otro técnico (compuesto de múltiples tácticas) que lo elabora en “Vigilar y castigar” (publicada en 1975) y lo utiliza después en “Historia de la sexualidad”.

Foucault comenta en “Microfísica del poder”, en que las acciones puntuales y locales del poder pueden llegar bastante lejos y pone como ejemplo la acción del GIP (grupo de información sobre las prisiones) en las que él participó activamente. Foucault señala que:

“La cárcel es el único lugar donde el poder se manifiesta en estado puro y donde se justifica como fuerza moral...Lo que resulta fascinante en las cárceles es que allí el poder no se oculta un se enmascara; se manifiesta como tiranía hasta en sus menores detalles; es cínico y al mismo tiempo enteramente “justificado” porque su práctica se puede formular totalmente dentro del marco de la moralidad. Su brutal tiranía, en consecuencia, parece el sereno dominio del Bien sobre el Mal Del orden sobre el desorden”<sup>36</sup>

Las intervenciones que realizan no parten del humanismo, no se proponían como objetivo último que las visitas a los prisioneros llegaran a ser de treinta minutos o que las celdas estuviesen provistas de retretes, sino llegar a que se pusiese en cuestión la división social y moral entre inocentes y culpables.

---

<sup>35</sup> Foucault, Ídem, pp. 26.

<sup>36</sup> Citado por James Miller en su obra “La pasión de Michel Foucault”, obra citada, pp. 256.

Con la prisión se mantiene el terror del criminal, se agita la amenaza de lo monstruoso para reforzar la ideología del bien y del mal.

Señala las diferencias entre una práctica humanista y la que se desarrolla en el grupo de información sobre las prisiones (GIP).

Sobre el sistema penitenciario el humanista dirá que los culpables son culpables, los inocentes, inocentes. De todas formas un condenado es un hombre como los otros y la sociedad debe respetar lo que hay en él de humano: ¡en consecuencia, retrete!; la acción foucaultiana, por el contrario, no busca el alma o el hombre más allá del condenado sino que busca borrar esta profunda frontera entre la inocencia y la culpabilidad creada a partir de la invención de una verdad sobre lo que se sostiene como poder con esa ideología llamada “humanismo”.

Eso llevaría a cambiar la institución hasta el punto en que culmina y se encarna en una ideología simple y fundamental como las nociones de bien, de mal, de inocencia y de culpabilidad, o sea, un humanismo que supone la bondad y la maldad como venerables y por lo tanto, castigables.

Para simplificar, el humanismo consiste en querer cambiar el sistema ideológico sin tocar la institución; el reformismo en cambiar la institución sin tocar el sistema ideológico. La acción revolucionaria se define por el contrario como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución; lo que supone que ataca las relaciones de poder allí donde son el instrumento, la armazón, la armadura.

“Vigilar y Castigar” se nos presenta como una genealogía del actual complejo científico-judicial de los métodos punitivos, arrancando del corte epistemológico de los nuevos sistemas penales de los siglos XVIII-XIX, pero la obra desborda los límites de una genealogía penal, más bien es una genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos. Afirma que:

“...hay que situar los sistemas punitivos en cierta “economía política” del cuerpo...siempre es del cuerpo del que se trata...”<sup>37</sup>

Introduce en esta obra un elemento muy interesante: las relaciones poder-saber (el poder crea saber y este da lugar a relaciones de poder y las legítimas), mostrando así el origen disciplinario de las ciencias humanas y estudiando su configuración a partir de la reestructuración del sistema penal.

Se analiza aquí el cómo del poder, captando sus mecanismos desde dos puntos de relación, dos límites: las reglas del derecho -que delimitan formalmente el poder- y los efectos de verdad que este poder produce, transmite y que a su vez reproduce.

Nos encontramos así con el triángulo: poder, derecho y verdad-saber.

Foucault aclara la pretensión de que su obra debe servir de fondo histórico a diversos estudios sobre el poder de normalización y la formación del saber en la sociedad moderna.

---

<sup>37</sup> Foucault, Idem, pp. 32.

En cuanto al método de investigación, no se limita al estudio de las formas sociales desde un punto de vista general, así se corre el riesgo por ejemplo de considerar los procesos de individualización de las penas como un inicio de la suavización punitiva en las mismas cuando, como veremos, es un efecto de la nueva táctica de poder y los nuevos mecanismos penales para que sean más eficaces y económicos.

Para realizar su trabajo se centra en el modelo francés y hace uso de las siguientes reglas de estudio:

1- No centrar el estudio de los mecanismos punitivos en sus únicos efectos represivos, en su único aspecto de sanción, sino reincorporarlos a toda una serie de efectos positivos que pueden inducir, incluso si son marginales a primera vista. Considerar, por consiguiente, el castigo como una función social compleja.

2-Analizar los métodos punitivos no como simples consecuencias de reglas de derecho o como indicadores de estructuras sociales, sino como técnicas específicas del campo general de los demás procedimientos de poder. Adoptar en cuanto a los castigos la perspectiva de táctica política.

3- No separar para el estudio la historia del derecho penal y la de las ciencias humanas, buscar la matriz común.

4- Analizar cómo pasa el cuerpo a estar investido por las relaciones de poder (tecnología política del cuerpo): juicio sobre el alma, saber científico...Situación de los sistemas punitivos en cierta economía del cuerpo.

En los siglos XVIII y XIX se produce una crisis de la economía de los castigos y una reorganización del sistema punitivo. Foucault destaca en la historia de la represión ‘el momento en que se percibe que era según la economía de poder, más eficaz y más rentable vigilar que castigar. Este momento corresponde a la formación, a la vez rápida y lenta, de un nuevo tipo de ejercicio del poder en el siglo XVIII y a comienzos del XIX’.

En este periodo de transición a los castigos con humanidad se pasa de castigar al cuerpo de forma directa y violenta a un castigo más sutil. Este nuevo poder se caracteriza por ser microscópico, capilar; encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana.

Con estas nuevas medidas se produce una inversión del eje político de la individualización, el poder se vuelve más anónimo (antes estaba personalizado en figuras concretas: rey, príncipe...) y tiende a ejercerse de manera más individualizada.

Estos cambios propician la aparición de las ciencias humanas (estudio de la anormalidad) ya que el modelo punitivo desarrolla criterios científicos de observación (extrapolándose a toda la sociedad).

Aparece la diferenciación de las personas por los términos de normal/anormal y un personal extrajudicial, todo un entramado administrativo (psiquiatras, psicólogos, médicos...) que etiquetan y estudian al inculcado rebajando la responsabilidad del juez y legitimando su decisión.

El objetivo de la pena pasa a ser convertir al malhechor y obtener su curación, en definitiva, normalizarlo. No se juzga el delito que haya cometido sino el ‘alma’ del delincuente: lo que fue, lo que es y lo que será, así como el grado de probabilidad de que vuelva a delinquir.

Para mostrar los cambios que se producen en estos siglos como efectos de la reorganización punitiva es interesante contrastarlo con la organización anterior.

Veamos, en el caso del suplicio es preciso que los habitantes sean espectadores para lograr atemorizarlos y así mostrar el poder real; este espectáculo no era muy seguro ya que a veces se producían rebeliones para defender al sentenciado o para matarle mejor.

El ritual del suplicio comienza a desaparecer hacia finales del XVIII y principios del XIX con los códigos modernos (diferentes fechas por país), con lo que desaparece el espectáculo punitivo (aunque se mantiene o reaparece en momentos de revueltas sociales) En la segunda mitad del XVII la protesta contra los suplicios se da entre los filósofos y los teóricos de derecho, se generan discursos en torno a este tema desde diferentes perspectivas; se pide castigar de otro modo.

¿Por qué ese horror tan unánime a los suplicios y tal la insistencia lírica a favor de unos castigos considerados ‘humanos’?

Situemos esta reforma, en el curso del siglo XVIII se produce una relajación de la penalidad, los crímenes parecen perder violencia y los castigos se descargan de una parte de su intensidad -aunque a costa de intervenciones múltiples- y la liquidación institucional de grandes bandas deja su lugar a una delincuencia antipropiedad e individualista.

A finales de siglo los delitos contra la propiedad privada parecen reemplazar a los crímenes violentos, esto forma parte de un mecanismo complejo en el que intervienen numerosos factores como la elevación general del nivel de vida, multiplicación de las riquezas y propiedades, la valorización tanto jurídica como moral de las relaciones de propiedad y el fuerte crecimiento demográfico.

Emerge la necesidad de seguridad por lo que se empieza a tomar en cuenta a esta pequeña delincuencia, la justicia pasa a ser más severa con el robo, para el cual adopta en adelante unos aires burgueses de justicia de clase, y se establecen métodos más rigurosos de vigilancia, división en zonas de la población, técnicas perfeccionadas de localización y de información, etc.

La reforma no ha sido preparada en el exterior del aparato judicial y contra todos sus representantes; ha sido preparada, y en cuanto a lo esencial, desde el interior por un número muy grande de magistrados y a partir de objetivos que les eran comunes y de los conflictos de poder que los oponían unos a otros.

Así, los reformadores, lo que atacan en efecto en la justicia tradicional, antes de establecer los principios de una nueva penalidad, es indudablemente el exceso de los castigos pero un exceso que va unido a una irregularidad más todavía que a un abuso del poder de castigar.



No se pretende castigar menos, sino castigar mejor; castigar con una severidad atenuada quizá, pero para castigar con más universalidad y necesidad; introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social', multiplicando los circuitos.

Analizan que la existencia de numerosos privilegios (rey, señores) vuelve desigual el ejercicio de la justicia; irregular ante todo por la multiplicidad de instancias, que se neutralizan, encargadas de su cumplimiento. Por tanto, la crítica del reformador señala la mala economía del poder y su objetivo es establecer una nueva economía del poder de castigar; una mejor distribución y gestión. Otra política de los ilegalismos.

En el Antiguo Régimen se daba un marco de ilegalismos tolerados, según las diferentes clases sociales, las capas más desfavorecidas de la población carecían de privilegios pero tenían un espacio de tolerancia por el que estaban dispuestos a sublevarse para defenderlo ya que estos aseguraban con frecuencia su supervivencia. Este ilegalismo en el nuevo estatuto se convierte en ilegalismo de bienes, por tanto habría que castigarlo.

Con la reforma se pretende hacer a todas las personas partícipes de las leyes, que sean asumidas por todas, por tanto la persona que comete un delito se convierte en enemigo de toda la sociedad, traidora de la patria.

La relación de soberanía, hasta este periodo, recubría el cuerpo social pero se produjo un fenómeno importante, la aparición, mejor: la invención de una nueva mecánica de poder que posee procedimientos muy singulares, instrumentos del todo nuevos, aparatos muy distintos y que son incompatibles con las relaciones de soberanía.

Desde el XIX tenemos un derecho de soberanía y mecanismos disciplinarios; una soberanía como democratización de la soberanía con la constitución de un derecho político articulado sobre la soberanía colectiva y el código jurídico, permitieron sobreponer a los mecanismos de disciplina un sistema de derecho que ocultaba los procedimientos y lo que podía haber de técnica de dominación, y garantizaba a cada cual, a través de la soberanía del estado, el ejercicio de sus propios derechos soberanos.

Los sistemas jurídicos, ya se trate de las teorías o de los códigos, han permitido una democratización de la soberanía con la constitución de un derecho político articulado sobre la soberanía colectiva, en el momento mismo en que esta democratización de la soberanía se fijaba con profundidad mediante los mecanismos de la coacción disciplinaria.

Por tanto tenemos, por una parte, una legislación, un discurso, una organización del derecho público articulado en torno al principio de cuerpo social y de la delegación por parte de cada uno; y, por otro lado, una cuadrícula compacta de coacciones disciplinarias que aseguran en la práctica la cohesión de ese mismo cuerpo social.

Con respecto a la petición de penas humanas, el cuerpo, la imaginación, el sufrimiento, el corazón que respetar, no son, en efecto, los del criminal que hay que castigar, no se hace por respetar al infractor sino para mantener la conciencia tranquila de los demás ciudadanos.

Por esto:

“La historia de esta “microfísica” del poder punitivo sería entonces una genealogía del “alma” moderna”.<sup>38</sup>

Lo que es preciso moderar y calcular son los efectos de rechazo del castigo sobre la instancia que castiga y el poder que esta pretende ejercer, pues, nos dice Foucault:

“...es posible reconocer el funcionamiento del tormento como suplicio de verdad”<sup>39</sup>

Señala seis principios sobre los que se asienta el nuevo poder de castigar:

-Regla de la cantidad mínima: para que el castigo produzca el efecto que se debe esperar de él basta que el daño que causa exceda el beneficio que el culpable ha obtenido del crimen.

-Regla de la idealidad suficiente: el castigo no tiene que emplear el cuerpo, sino la representación ya que el recuerdo del dolor debe evitar que vuelva a delinquir.

-Regla de los efectos colaterales: la pena debe incidir no sólo en el delincuente sino también y sobre todo en las demás personas con el objetivo de evitar su deseo de realizar un delito.

-Regla de la certidumbre absoluta: es preciso que a la idea de cada delito y de las ventajas que de él se esperan, vaya asociada la idea de un castigo determinado con los inconvenientes precisos que de él resultan. Para esto es necesario que las leyes y las penas sean claras y conocidas por todas las personas, que representen el monumento estable del pacto social. También es necesario ser más vigilante, el aparato de justicia debe ir unido a un órgano de vigilancia que le esté directamente coordinado, y que permita o bien impedir los delitos o bien, de haber sido conocidos, detener a sus autores; policía y justicia deben marchar juntas como las dos acciones complementarias de un mismo proceso, garantizando la policía la acción de la sociedad sobre cada individuo, y la justicia, los derechos de los individuos contra la sociedad.

-Regla de la verdad común: poner en evidencia que el castigado es culpable.

-Regla de la especificación óptima: todos los ilegalismos deben ser especificados y clasificados (crimen pasional, crimen involuntario, crimen por defensa propia, etc.) Se debe apuntar a la vez que a la necesidad de una clasificación paralela de los crímenes y de los castigos, a la necesidad de una individualización de las penas, conforme a los caracteres singulares de cada delincuente.

De esta forma el delincuente es descalificado como ciudadano, enemigo social, el malvado, el loco, el enfermo... y pronto el anormal.

Se produce un proceso de objetivación de los delincuentes y de los delitos. Pues, comenta Foucault que:

“El derecho de castigar ha sido trasladado de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad”<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Foucault, Ídem, pp. 36.

<sup>39</sup> Foucault, Ídem, pp. 46.

A finales del XVIII se soñó con una sociedad sin delincuencia, pero esta era demasiado útil. Sin delincuencia no habría policía. La burguesía se burla completamente de los delincuentes, de su castigo o de su reinserción, que económicamente no tiene mucha importancia, pero se interesa por el conjunto de los mecanismos mediante los cuales el delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado.

La idea de encierro penal era criticada tanto por los reformadores como por los juristas clásicos ya que no puede responder a la especificidad de los delitos, tiene pocos efectos hacia los demás ciudadanos y puede ser objeto de desconfianza para éstos ya que no saben lo que ocurre dentro. Además, no es económicamente rentable, multiplica los malos vicios. Que la prisión pueda como hoy, cubrir, entre la muerte y las penas ligeras, todo el espacio del castigo, es un pensamiento que los reformadores no podían tener inmediatamente.

La detención se convierte en la forma más usual de castigo, se construyen prisiones por distrito. ¿A qué se debe esta rápida sustitución? En Francia a finales del XVII las ordenanzas son que el encierro no aparece como pena principal, después los juristas consideran que la prisión no sea una pena en el derecho civil. Aparece la posibilidad de reemplazar las galeras (mujeres, niños e inválidos) por la cárcel como pena; para que esto sea posible ha de cambiar el estatuto jurídico. Debemos tener en cuenta que todo lo relacionado con el encierro, ya en cárceles u hospitales, eran símbolos del poder arbitrario soberano.

¿Cómo la detención, tan visiblemente unida a ese ilegalismo que se denuncia hasta en el poder del príncipe, ha podido y en tan poco tiempo convertirse en una de las formas más generales de los castigos legales?

La explicación más frecuente ha sido que en la época clásica se construyeron grandes modelos de prisiones (Inglaterra y América) que parecían haber superado el funcionamiento despótico de las prisiones. La importancia de estos modelos fue grande, pero, cómo es posible que sean aceptadas con tantas incompatibilidades que presenta respecto a la reforma penal.

Veamos las características de los grandes modelos:

Rasphuis de Ámsterdam: Es el más antiguo de los modelos, abierto desde 1596, y en él se inspiran los demás. En un principio estaba destinado a mendigos y malhechores jóvenes. Veamos las pautas de funcionamiento:

-La duración de las penas podía estar determinada por la propia administración, con el buen comportamiento del preso disminuía.

-Trabajo obligatorio común.

-La celda individual sólo se usaba como castigo suplementario.

-Empleo del tiempo estricto.

-Sistema de obligaciones y prohibiciones.

-Vigilancia continúa.

---

<sup>40</sup> Foucault, Ídem, pp. 94-95.

Correccional de Gante: parte de que la ociosidad es la causa de la mayoría de los delitos, por tanto los malhechores son y eran holgazanes. Su sistema pedagógico tiene como objetivo corregir este problema y formar una multitud de obreros nuevos, para esto se obliga a la persona perezosa a colocarse en un sistema de intereses en el que el trabajo será más ventajoso que la pereza, construirá la afición al trabajo.

Modelo inglés: Agrega como principio fundamental de la corrección el aislamiento, el creador del sistema describe la prisión individual en su triple función de ejemplo temible, de instrumento de conversión y de condición para un aprendizaje. En 1779 estos principios generales se ponen en práctica.

Modelo de Filadelfia: Abierta en 1790 reproducía los modelos anteriores. Los condenados llevaban a cabo trabajos productivos para cubrir los gastos de la prisión, empleo del tiempo estricto (hora-actividad), vigilancia continúa... La conducta del preso puede hacer variar el tiempo de condena. Prisión para modificar espíritus.

Pero lo más importante, sin duda, es que este control y esta transformación del comportamiento van acompañados -a la vez condición y consecuencia- de la formación de un saber de los individuos. Foucault nos señala que:

“La prisión funciona aquí como un aparato de saber”<sup>41</sup>

No se castiga pues para borrar un crimen, sino para transformar a un culpable (actual o virtual); el castigo debe llevar consigo cierta técnica correctiva.

En suma podemos decir que al final del XVII encontramos tres tecnologías del poder de castigar que conviven:

- Derecho monárquico: con el uso de marcas. Ceremonia.
- El proyecto de los juristas reformadores: castigo para transformar a los individuos.
- Proyecto carcelario: castigo como técnica de coerción y sometimiento del cuerpo con los rastros que deja hábitos y comportamiento. ¿Cómo se ha impuesto finalmente la tercera?

Las disciplinas existían ya de hacía tiempo, pero en el transcurso de los siglos XVII y XVIII pasan a ser fórmulas generales de dominación que ya no se basan en lo negativo sino en la construcción positiva.

No se trata de esclavitud, ahora se tiende a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés.

En el curso de la edad clásica se descubre el cuerpo como objeto y blanco del poder.

Así ya a mitad del siglo XVII el soldado se convierte en algo que se fabrica; una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, se ha expulsado al campesino y se le ha dado el aire de soldado.

---

<sup>41</sup> Foucault, Ídem, pp. 131.

Esta disciplina está formada por una multiplicidad de procesos: técnicas minuciosas siempre, con frecuencia ínfima, pero que tienen su importancia, puesto que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo, una nueva microfísica del poder.

La disciplina es una anatomía política del detalle.

Algunas de las tácticas utilizadas son la forma de distribución y el tiempo son elementos claves para las disciplinas: espacio analítico y espacio celular.

Espacio dividido en parcelas o células para poder vigilar en cada instante la conducta de cada cual.

El fijar lugares determinados no sólo sirve para responder a la necesidad de vigilar, sino también a crear espacio útil. Cada vez más control de los cuerpos e individualización (enfermedades, muertes...); pronto los hospitales no sólo ejercen poder y control a las personas que están dentro sino también a las de fuera (dietas, aseo, revisiones...) al igual que en los colegios a través de los alumnos se controla a los padres.

El asignar lugares individuales hace posible el control de cada cual y el trabajo simultáneo de todos; una nueva economía del tiempo (fábricas, colegios).

Así, el colegio es una máquina de aprender, de vigilar, de jerarquizar, de recompensar. Se establece una correlación entre el cuerpo y el gesto. También se da una articulación objeto-cuerpo: la disciplina define cada una de las relaciones que el cuerpo debe mantener con el objeto que manipula.

La vigilancia jerárquica junto a las grandes tecnologías de vigilancia pequeñas, técnicas de las vigilancias múltiples y entrecruzadas; miradas que deben ver sin ser vistas.

El poder de vigilancia funciona como una maquinaria, no se transfiere como una propiedad; aunque la organización piramidal tiene un “jefe” es el aparato entero el que produce poder.

La penalidad disciplinaria se encarga de todo lo que no se ajusta a la regla, las desviaciones y tiene como función reducir estas desviaciones, es decir normalizar, corregir.

Las conductas y las cualidades se califican por tanto a partir de dos valores opuestos: el bien y el mal. También es posible establecer una cuantificación y una economía cifrada.

El ejemplo más cercano lo encontramos en la ‘justicia’ escolar. La distribución según los rangos o los grados tiene un doble papel: señalar las desviaciones, jerarquizar las cualidades, las competencias y las aptitudes; pero también activar y recompensar

En suma, el arte de castigar, en el régimen del poder disciplinario, no tiende ni a la expiación ni aun exactamente a la represión. Utiliza estas tácticas: referir los actos, establecer comparaciones, diferenciar a los individuos, definir qué es lo anormal y que lo normal. La penalidad perfecta que atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. En una palabra, normaliza.

Foucault distingue dos modelos de poder o de poderes: el de la peste, basado en el control disciplinario, y el de la lepra que funciona por exclusión binaria.

Son modelos ideales creados en el siglo pasado que se han convertido en inspiradores de nuestra sociedad.

El modelo de la peste es el ideal de las sociedades disciplinarias donde el espacio está recortado, cerrado, continuamente vigilado y controlado. Este modelo es sencillamente el orden, el ordenamiento que prescribe a cada uno su lugar: el lugar de la mujer, del loco, del estudiante, etc. Donde se prescribe a cada cual y también su bien, cual es el que a cada uno le corresponde, y cuál es el camino para conseguirlo.

El modelo de la lepra viene del tratamiento estigmatizador de exclusión y expulsión que se tenía en la Edad Media con los leprosos. Lo que hace este modelo es dividir de manera binaria: leprosos y no leprosos, al contrario que el de la peste que se apoya en múltiples e individualizantes estrategias.

El modelo de la lepra sueña con una comunidad pura, de fondo casi religioso, donde no exista el mal y el de la peste con una ciudad disciplinaria, perfectamente gobernada. Estos dos sueños no son excluyentes sino todo lo contrario, son superponibles y combinables. A partir del siglo XIX se aplica al espacio de exclusión, a los márgenes donde se encierra al leproso, al mendigo, al loco, en fin, a todo aquel que esté estigmatizado, las técnicas de poder propias del modelo disciplinario; técnicas de control, vigilancia, y registro que intentan individualizar a los excluidos.

En los siglos XVIII y XIX se generaliza como pena la detención, privación de libertad, en la prisión pero los múltiples mecanismos coercitivos-constructivos (vigilancia continua, objetos de saber, educación, clasificación, etc.) que en esta institución se desarrollan sobre el delincuente habían sido elaborados con anterioridad.

La prisión aparece como algo ‘natural’ ligada al funcionamiento de la sociedad, a la evolución de las ideas y costumbres, pena de las sociedades civilizadas. Este castigo se supone igualitario ya que la libertad es un bien que todos poseemos, por lo que es más justo que una multa la privación de libertad.

La prisión es ‘natural’, como es ‘natural’ en nuestra sociedad el uso del tiempo para medir los intercambios. La pena se contabiliza en tiempo. Desde su inicio se ven sus inconvenientes pero no se sabe por qué cambiarla. La reforma de la prisión es casi contemporánea de la prisión misma. La intención de mejorarla, la reforma continua, legitima su existencia y fallos.

La prisión desde principios del XIX tiene como función normalizar (reeducar, volver a enseñar aquello que no aprendió) para lo que es necesario un castigo diversificado e individualizado y una producción de saber para ocuparse de todos los aspectos del individuo. Señala Foucault que:

“Lo que queda comprometido en la emergencia de la prisión es la institucionalización del poder de castigar...”<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Foucault, Ídem, pp. 135.

Constituida en base a un sistema panóptico: acción incesante sobre las presas, observación, saber clínico sobre los penados, individualización, transparencia, clasificación, documentación, constitución de saber... Aquí, el discurso penal y el discurso psiquiátrico entremezclan sus fronteras, y ahí, en su punto de unión, se forma esa noción de individuo “peligroso” que permite establecer un sistema de causalidad a la escala de una biografía entera y dictar un veredicto de castigo-corrección.

Se inventa aquí la verdad de la delincuencia como desviación patológica de la especie humana.

Podemos decir que el castigo legal recae sobre un acto; la técnica punitiva sobre una vida, pues, la técnica penitenciaria y el hombre delincuente son, en cierto modo, hermanos gemelos. Aparecieron los dos juntos y uno en la prolongación del otro, como un conjunto tecnológico que forma y recorta el objeto al que aplica sus instrumentos.

La justicia penal definida en el siglo XVIII por los reformadores trazaba dos líneas de objetivación posibles del criminal, pero dos líneas divergentes: una era la serie de los monstruos, morales o políticos, que caían fuera del pacto social; otra era la del sujeto jurídico readaptado por el castigo.

Ahora bien, el delincuente permite precisamente unir las dos líneas y constituir bajo la garantía de la medicina, de la psicología o de la criminología, un individuo en el cual el infractor de la ley y el objeto de una técnica docta se superponen casi.

Que el injerto de la prisión sobre el sistema penal no haya ocasionado reacción violenta de rechazo se debe sin duda a muchas razones. Una de ellas es la de que al fabricar la delincuencia ha procurado a la justicia criminal un campo de objetos unitario, autenticado por unas ciencias y que le ha permitido así funcionar sobre un horizonte general de verdad.

La prisión, esa región la más sombría en el aparato de justicia, es el lugar donde el poder de castigar, que ya no se atreve a actuar a rostro descubierto, organiza silenciosamente un campo de objetividad donde el castigo podrá funcionar en pleno día como terapéutica, e inscribirse la sentencia entre los discursos del saber.

Se comprende que la justicia haya adoptado tan fácilmente una prisión que, sin embargo, no había sido en absoluto la hija de sus pensamientos. Ella le debía este agradecimiento. ¿De qué sirve el fracaso de la prisión?

Los castigos, entre ellos la prisión, están destinados a distinguir las infracciones y no a suprimirlas; estamos ante una nueva forma de administrar los ilegalismos, señalar cuales se toleran y cuáles no. Señala un tipo de ilegalismo, controlado y poco peligroso, dejando a la sombra aquellos que conviene o hay que tolerar.

La delincuencia es una forma de ilegalismo que el sistema carcelario, con todas sus ramificaciones, ha invadido, recortado, aislado, penetrado, organizado encerrado en un medio definido, y al que ha conferido un papel instrumental, respecto a los demás ilegalismos.

Uno de los instrumentos principales para la vigilancia de delincuentes es la policía con una jerarquía en parte oficial, en parte secreta.

La delincuencia, con los grandes agentes ocultos que procura, pero también con el rastreado generalizado que autoriza, constituye un medio de vigilancia perpetua sobre la población: un aparato que permite controlar a través de los propios delincuentes, todo el campo social.

La delincuencia funciona como un observatorio político; legitima múltiples mecanismos de control sobre la población.

Así, la delincuencia se convierte en uno de los engranajes del poder.

Esta producción de la delincuencia y su investidura por el aparato penal, hay que tomarlas por lo que son: no por unos resultados adquiridos de una vez para siempre sino como tácticas que se desplazan en la medida en que no alcanzan jamás del todo su objeto.

La táctica de separar la delincuencia de los demás ilegalismos y de conseguir que toda la población se oponga a esta es una tarea complicada; sobre todo el levantar la barrera que habría de separar a los delincuentes de todas las capas populares de las que habían salido y con las cuales se mantenían unidas.

Algunos de los procedimientos que se han utilizado han sido:

-La moralización de estas personas (aceptar unas reglas como bien para la sociedad, aprendizaje de las reglas del ahorro y la propiedad, estabilidad de alojamiento y familia, etc.)

-Utilizar a los delincuentes como subpolicías (chivatos, rompehuelgas...) para, entre otras cosas, conseguir la hostilidad hacia estos.

-Que la delincuencia parezca algo continuo, presente en todo momento. Lo que legitima un control continuo para supuestamente proteger a la ciudadanía de estos malhechores.

-Alejarlos de una realidad cotidiana, presentar al delincuente como un ser extraño.

Con todo esto se pretende enmascarar la delincuencia de arriba, ejemplo escandaloso, fuente de miseria y principio de rebelión para los pobres. Sin embargo, no se ha conseguido disociar totalmente al delincuente con las clases populares.

La multiplicidad de técnicas carcelarias pasan a toda la sociedad, sociedad repleta de jueces de la normalidad (trabajador/a social-juez/a, médica-juez/a, psicóloga-juez/a, profesor/a-juez/a, etc.).

Formando una red carcelaria conformada con formas compactas o diseminadas de poder normalizador y dispositivos de encarcelamiento múltiples donde el delincuente no está fuera de la ley ni es producto de los márgenes de la sociedad.

La invención del hombre como sujeto del estado de derecho ha producido al delincuente como un producto de un poder. Un poder que se ejerce como una verdad que hace que todo “vigilar y castigar” sea un ejercicio de poder de verdad sobre un sujeto. Quizás por eso los principios burgueses de “igualdad, fraternidad y libertad” siguen siendo las grandes verdades que nos siguen vigilando y castigando “de verdad”.



## CAPITULO 4: FOUCAULT CON KANT.

### 4.1 La “Personalidad” como categoría de la libertad en la Crítica de la Razón

#### Práctica:

La obra de Kant es diversa y multiforme, por esto centramos este trabajo sobre la categoría de la Personalidad que aparece en la Tabla de las categorías de la Libertad (pp. 153 de la obra en la Editorial Porrúa) y que reproduzco a continuación.

Esta tabla de las categorías de la libertad se establece en consideración a los conceptos del bien y del mal y se distribuye de la siguiente manera:

- 1.- Categorías de la cantidad:
  - Subjetivas, según máximas (opiniones de la voluntad del individuo).
  - Objetivamente, según principios (preceptos).
  - Principios a priori, tanto objetivos como subjetivos, de la libertad (leyes).
- 2.- Categorías de la cualidad:
  - Reglas práctica de acción:
  - Reglas práctica de omisión:
  - Reglas práctica de excepción:
- 3.- Categorías de la relación:
  - Con la Personalidad.
  - Con el estado de la persona.
  - Recíproca de una persona con el estado de las otras.
- 4.- De la moralidad:
  - Lo permitido y lo no permitido.
  - El deber y lo contrario al deber.
  - Deber perfecto y deber imperfecto.

Observemos que la Personalidad se encuentra dentro de las categorías de la relación.

Esta tabla parece definitiva para abordar la libertad y su determinación a priori, aunque aparentemente supondría hablar de una determinación a priori de la libertad, sabemos que ella misma es heterónoma y no autónoma, como lo viene demostrando Kant en toda la Crítica de la Razón Práctica.

Después de presentar esta tabla Kant hace una sentencia contundente:

“Pronto se observa aquí que en esta tabla la libertad es considerada como una especie de causalidad, que no está, empero, sometida a fundamentos de determinación empíricos...se refiere a las categorías de su posibilidad natural, mientras que...cada categoría es tomada tan universalmente, que el fundamento de determinación de aquella causalidad puede ser admitido también fuera del mundo de los sentidos, en la libertad,... hasta que las categorías de la modalidad introduzcan el tránsito de los principios prácticos en general a los de la moralidad, pero sólo problemáticamente, no pudiendo estos últimos ser expuestos dogmáticamente hasta luego, por medio de la ley moral.”<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Kant, I., “Crítica de la Razón Práctica”, Porrúa, México, 2003, pp. 153.

Problemáticamente y no dogmáticamente, nos dice Kant, es la forma en que hay que abordar esta concepción de la libertad como causalidad.

Kant ya había procedido de esta forma en la *Crítica de la Razón Pura* al establecer una tabla de las categorías del entendimiento e incluso una tabla de las modalidades de los juicios<sup>44</sup>.

Encontraremos, por un lado, la problemática del cómo ésta tabla de categorías hacen de la libertad algo heterónomo, lo que implicaría la demostración de que las categorías de libertad son a priori, o sea, pueden establecerse como categorías fuera del mundo de los sentidos. Y en específico ¿Cómo la Personalidad es una categoría a priori? Por otro lado, acerca de la problemática de las categorías de la relación, en especial la de la Personalidad y el suponer un fundamento de una psicología que se sostiene en una moralidad que aún en nuestros días perdura.

Partimos de la pregunta: ¿La ley moral determina la voluntad o la voluntad determina la ley moral? Inmediatamente encontramos en la *Crítica de la Razón Práctica* que:

“Lo esencial de todo valor moral de las acciones está en que la ley moral determina inmediatamente la voluntad.”<sup>45</sup>

Si esta determinación ocurre en conformidad con la ley moral a través de un sentimiento cualquiera pero no por la ley misma, entonces habrá legalidad en la acción pero no moralidad. Dicho con otras palabras, para que exista moralidad, el motor (resorte móvil, impulso o incentivo) que determine directamente nuestra elección debe ser la ley moral.

Pero ¿Cómo una ley por sí puede ser fundamento de determinación de la voluntad?

Según Kant esta pregunta es insoluble para la razón humana, como lo es el querer probar que la voluntad es autónoma.

Lo único que se puede hacer es mostrar qué es lo que ella, siendo motor, realiza en el espíritu. Por lo tanto, el problema no consistiría en saber por qué la ley moral es motora, sino en suponer que lo es, como acto. Diríamos que estamos en presencia no de un planteamiento ontológico, en el sentido de la determinación del ser, sino de un planteamiento psicológico, en el sentido de suponer una persona como categoría de la libertad, en el cual lo que interesa no es el porqué de algo sino el cómo.

Lo esencial de toda determinación de la voluntad, como voluntad libre, es que sea determinada sólo por la ley. Esto significa que como voluntad libre excluye toda inclinación o impulso sensible, y como éstos se fundamentan en algún sentimiento, excluye todo sentimiento (libertad negativa) que ni de forma antecedente o coadyuvante podría determinar nuestra elección. Contra el empirismo de Hume, Kant sostiene que los sentimientos no son el origen de la moralidad sino que ésta se determina, únicamente, por la ley moral.

---

<sup>44</sup> Kant, I., *“Crítica de la Razón Pura”*, Porrúa, México, 2000, pp. 70.

<sup>45</sup> Idem, pp. 157.

La ley moral excluye totalmente el influjo de cualquier inclinación o de todas las inclinaciones juntas (egoísmo), pero al hacerlo inflige un daño humillante, pues la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre cuando éste compara la tendencia sensible de su naturaleza con aquella ley. Ésta despierta el sentimiento positivo de respeto que aparece no como un sentimiento antecedente o coadyuvante, sino como un sentimiento consecuente. La ley moral se nos presenta, entonces, no sólo como fundamento objetivo de determinación de nuestra acción, en tanto es válida para todo agente racional independientemente de sus inclinaciones o deseos, sino también como fundamento subjetivo, en tanto la ley moral es, también, fundamento del sentimiento de respeto. De aquí se sigue que este sentimiento producido sólo por la razón no sirve para juzgar las acciones ni para fundamentar la ley moral objetivamente.

La ley moral, ya se dijo, es para nuestra voluntad una ley de deber, de compulsión moral. Pero ¿cuál es la raíz del deber? ¿Qué es lo que le permite al hombre actuar independientemente de sus inclinaciones y deseos? Kant piensa que la raíz del deber es la Personalidad, lo dice en los siguientes términos:

“No es ninguna otra cosa más que la Personalidad, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón, la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia Personalidad, en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible; y entonces no es de admirar que el hombre, como perteneciente a ambos mundos, tenga que considerar su propio ser, en relación con su segunda y más elevada determinación, no de otro modo que con veneración y las leyes de la misma con el sumo respeto.”<sup>46</sup>

Esta libertad, como facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, dadas por su propia razón, nos revela al hombre como persona, en tanto pertenece al mundo de los sentidos, pero al mismo tiempo sometido a su Personalidad, en tanto pertenece al mundo inteligible. El hombre está lejos de la santidad (hacer coincidir la ley moral y la voluntad), pero la humanidad (Personalidad, naturaleza racional) en su persona tiene que serle santa. Toda la creación, continúa Kant, puede emplearse como medio; sólo el hombre es fin en sí mismo. En otros términos, el hombre tiene dignidad, no precio.

Kant cierra el tema de los motores de la razón práctica, trayendo nuevamente a consideración la segunda formulación del imperativo categórico que se encuentra en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, y que dice:

“Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.”<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Idem, pp. 170.

<sup>47</sup> Kant, I. “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, Porrúa, México, 2003, pp. 49.

Tal vez lo más relevante del párrafo que estamos comentado de la Crítica de la Razón Práctica, a propósito de este principio, sea la distinción tan marcada que hace Kant entre persona y Personalidad.

Al parecer Kant llama Personalidad a la libertad e independencia del mecanismo de toda naturaleza. Lo que muestra de entrada una nueva categoría de llamar a la humanidad. La Personalidad sería una categoría a priori que determinaría a la libertad en función de la voluntad. Por otro lado, la noción de persona se ubica en relación a un ser sometido a leyes puras prácticas peculiares. Vemos que ésta estaría sometida a su participación de la experiencia. Kant dice de su tabla de categorías de la libertad -considerando los conceptos de bien y mal- que es muy clara por sí misma, lo dice en los siguientes términos:

“Yo no añado aquí más para la explicación de la presente tabla, porque ella es bastante clara por sí misma. Una división semejante, llevada a cabo según principios, es muy conveniente en toda ciencia, tanto para su construcción sólida, como para su claridad.”<sup>48</sup>

Veamos esa construcción y esa claridad en relación a las categorías de la relación: la Personalidad, el estado de persona y de la relación recíproca de una persona con el estado de las otras. Frente a esta claridad son inevitables las siguientes preguntas: ¿Son dos realidades distintas Personalidad y persona? ¿Qué es lo que constituye al hombre como fin en sí mismo? ¿Su persona? ¿Su Personalidad? ¿Qué debemos entender por estas nociones? ¿La recíproca de una persona con otra cómo se da?

Ágnes Heller, en su libro “Historia y futuro”, en su trabajo llamado “Felicidad y libertad en la filosofía política de Kant”, nos dice:

“...Kant no hizo esfuerzos de explotar los posibles resultados del conflicto...aspiró a establecer normativamente la prioridad incondicional de la libertad por encima de la libertad, a lo largo de todo su sistema teórico. La regla de Kant fue bautizada más recientemente por Rawls como la regla de la prioridad.”<sup>49</sup>

Si admitimos esta regla de prioridad encontraremos en Kant que el hecho de haber llegado a establecer las categorías de la libertad, habría llegado con ello a mostrarnos el cómo se encuentra construido el entendimiento humano.

Por eso es necesario que aceptemos la jugada kantiana y encontremos lo que la misma Ágnes Heller no dice:

“En el preciso momento en que aceptamos el gambito (*engaño-kantiano*) y damos por sentado que cada persona humana reside simultáneamente en dos mundos completamente distintos, el de la Libertad y el de la Naturaleza, compartiendo el primero con todos los seres inteligibles y el segundo con todos los seres inorgánicos, todos los problemas de filosofía práctica con los que el hombre de la Ilustración tuvo que enfrentarse se convierten en problemas.”<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Ob. Cit. Pp.153.

<sup>49</sup> Heller, Ágnes, “*Historia y Futuro: sobrevivirá la modernidad*”, Edit. Península, Barcelona, 1990, pp. 99

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pp. 99-100. Las cursivas son nuestras.

El precio de esa demostración ha sido esta gran división de la razón que el resto de la filosofía, después de Kant, ha intentado subsanar. Nosotros podríamos incluirle una Psicología, pero sería demasiado para el sistema kantiano, únicamente lo desvirtuaría. Que nos baste con la demostración de la Libertad y de la Naturaleza como razones *essendi* y *cognoscendi* del hombre.

#### 4.2 La razón práctica: libertad y voluntad en Kant.

“Lo que denominamos razón práctica no es, desde luego, un hecho empírico sino una construcción filosófica (una idea) que abarca... los constituyentes personales e impersonales más importantes de la práctica y la actitud moral”<sup>51</sup>

Ágnes Heller

Abordemos la manera en cómo Kant responde a su cuarta pregunta: ¿Qué es el hombre? Para esto acudimos a su *Antropología Práctica* y a otros textos donde encontramos que su respuesta abarca desde cuáles son las características del hombre hasta el carácter moral del mismo.

Dentro de las características del hombre, Kant señala que el hombre tiene la aptitud de adoptar formas o inventarlas. Nos dice que el temperamento del hombre es una condición natural y recurre a criterios fisonómicos, sobre el cuerpo, el rostro, los gestos, etc., para señalarnos el temperamento del cuerpo, de las entrañas y el temperamento del alma, donde nos recuerda los tipos de temperamento sanguíneo, melancólico, colérico y flemático. También nos dice que el carácter o el modo de pensar, en el sentido del ejercicio de la voluntad conforme a principios, es otra condición natural.

En este punto encontramos la expresión central:

“El carácter de todo hombre estriba en el dominio de las máximas”<sup>52</sup>

Este dominio estaría ejercido mediante las facultades del talento (valor social), el temperamento (afecto) y el carácter (el valor intrínseco del hombre).

Por otro lado, Kant en su breve texto ¿Qué es la Ilustración? afirma la posibilidad del libre pensamiento como inherente a la dignidad humana y como motor del mejoramiento de la vida y el progreso de la historia.

En este sentido es necesario realizar una defensa de la libertad y de la voluntad en Kant, teniendo en cuenta que la simple proposición que afirma que el hombre es libre

<sup>51</sup> Heller, Ágnes, “*Historia y Futuro: sobrevivirá la modernidad*”, Edit. Península, Barcelona, 1990, pp. 154.

<sup>52</sup> Kant, Immanuel, “*Antropología Práctica*”, Edit. Alba, España, 1991, pp. 24.

encubre arduas dificultades. Para sostener la libertad en el hombre es necesario afirmar la autonomía de la voluntad.

Esta es una forma de causalidad entre los seres vivos, en tanto son racionales, y la libertad es la propiedad constitutiva de esta causalidad por la cual la voluntad actúa independientemente de causas externas que la determinen. Del mismo modo, decimos, la necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de actuar bajo la influencia de causas extrañas. Kant expresa, entonces el carácter autónomo, activo de la naturaleza humana. Este carácter se manifiesta en el hombre tanto como sujeto cognoscente como sujeto moral. Por esto veremos el cómo se articula en Kant la razón pura con la razón práctica.

Sabemos que la Crítica de la Razón Pura fue concebida por el propio Kant como una revolución del pensamiento. En ella busca los fundamentos de la racionalidad humana, los principios que fundan y ordenan nuestro conocimiento dentro del horizonte de nuestra propia vida. Kant no acepta que el puro ejercicio del entendimiento pueda revelarnos la existencia de los entes, ni aún la de Dios. La intención con la que el Kant edifica la obra es expresada en varios lugares, pero fundamentalmente, en los dos prólogos a la obra misma y en el prefacio a Prolegómenos a toda metafísica futura, de lo que se trata es de la metafísica, de la cual quiere decidir su suerte, su legitimidad y límites, y establecer si es posible y cómo.

En el siglo XVIII la conducta moral implicaba la creencia en la inmortalidad del alma y en el gobierno divino del mundo, estas verdades constituían el cimiento de la civilización. La metafísica, por lo tanto, era la ciencia encargada de establecer la validez de estas ideas a través de correctas argumentaciones. Sin embargo, a estas ideas no les faltaban descalificaciones, tales como las de no poseer bases firmes y ser, por tanto, convicciones ilusorias. Las ciencias, las matemáticas y la física, constituían, por sus conquistas, el referente del progreso de la época, mientras que la metafísica ofrecía el ejemplo contrario.

Kant acepta que el procedimiento de la metafísica ha sido un mero andar a tientas y que por ello ha promovido una actitud de escéptica indiferencia hacia sus cuestiones, pero considera que el interés de la razón humana universal está entrelazado íntimamente con la metafísica, sus objetos (Dios, libertad y la inmortalidad del alma) reúnen los fines supremos de nuestra existencia, simple y exclusivamente, de la facultad especulativa de la razón.

Kant presenta a la metafísica como producto de una necesidad natural del espíritu humano, en que se manifiesta la estructura de nuestra razón. Por lo tanto, no es posible renunciar lisa y llanamente a ella sino que es necesaria la crítica.

La metafísica, como ámbito del saber que se ocupa de cosas cuyo conocimiento no es sensible, debe ser indagada a través de una crítica de nuestra facultad racional con respecto a los conocimientos a los que podemos aspirar prescindiendo de toda experiencia.

El interés de la crítica se orienta así a la justificación de la posibilidad de un conocimiento *a priori* de las cosas reales.

La revolución copernicana que propone Kant es la de suponer que, antes de ser nuestra facultad cognoscitiva la regida por la naturaleza del objeto es éste el que se rige por

aquella, nos dice que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas.

El problema consiste, pues, en ver cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*. En este contexto, la crítica kantiana arroja un resultado, concluye que no podemos conocer *a priori* ni *a posteriori* nada que no se refiera a los fenómenos. La crítica, a través de su doctrina de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo y la justificación o deducción de la validez objetiva de las categorías, niega a la razón especulativa todo avance en el terreno sensible, pues excluye toda posibilidad de conocer y aún todo intento de concebir la cosa en sí como un objeto positivamente determinado.

Kant aporta una distinción fundamental: la de la cosa en sí o noumeno y el fenómeno, es decir, entre los entes tal y como existen por sí mismos, independientemente del ejercicio de nuestra facultad de conocer y los entes tal como aparecen en el ámbito de la experiencia construida en este ejercicio.

Las formas universales de todos los objetos de experiencia condicionan a los fenómenos, más no a las cosas en sí y por lo tanto no es posible afirmar sintéticamente algo sobre ellas, sin embargo, es inevitable admitirlas y es posible pensarlas por analogía con los objetos de experiencia.

En efecto, al ser el mundo una suma de fenómenos, estos tienen que poseer, pues, algún fundamento trascendental, es decir, algún fundamento que sólo es pensable por el entendimiento puro. El pensamiento humano tiene, sin embargo, una tendencia casi irresistible a transgredir los límites del campo de su legítimo ejercicio.

Así, encontramos en un pequeño artículo titulado ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? una afirmación de Kant que sostiene que sólo mediante la propia razón humana es posible orientarse y defender las máximas de una razón sana de sus propios ataques sofisticos.<sup>53</sup>

Ante esto el concepto de noumeno adquiere, por un lado, un sentido negativo porque es un concepto límite, y por otro, uno positivo porque a partir de él el entendimiento limita la pretensión de la sensibilidad declarando un ámbito incognoscible para ella.

La razón nos impulsa a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno debido a que exige la búsqueda de lo autónomo que da unidad a la serie de condiciones que se manifiestan en los fenómenos.

Siguiendo a Kant, queda por intentar si se encuentra en el conocimiento práctico algo que permita de alguna manera determinar el concepto racional y trascendente de lo autónomo.

En otras palabras, la crítica no puede cerrarse, Kant deja abierta la posibilidad de una determinación positiva de la cosa en sí, que no satisfaga una curiosidad y determinación teóricas pero sí que atienda a los intereses prácticos de la razón, a sus propósitos de orden moral.

---

<sup>53</sup>Véase Kant, Immanuel, “*Qué significa orientarse en el pensamiento*” en “*En defensa de la ilustración*”, Editorial Alba, Barcelona, 1999, pp. 166-167.

Uno de los primeros problemas que enfrenta la razón es articular la necesidad en la naturaleza, sin la cual no es posible la ciencia, con la libertad humana, sin la cual no es posible la moral.

Como primer paso en el análisis, indicamos que Kant postula que el conflicto entre naturaleza y libertad es inexistente, ya que la necesidad humana pertenece al ámbito fenoménico y la libertad al nouménico. Si no admitiéramos esta distinción, la libertad, y con ella la moralidad, cederían su posición a favor del mecanismo de la naturaleza ya que permitirían estar sujetas a principios del entendimiento que no abarcan más que los objetos de experiencia.

Para Kant tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantienen sus posiciones, cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas, ni hubiera limitado nuestras posibilidades de conocimiento teórico a los simples fenómenos.

La razón es la facultad de los principios, de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios; nunca se refiere directamente a la experiencia sino al entendimiento a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste.

En este sentido los principios de la razón son trascendentes en relación con los fenómenos, porque jamás podrá hacerse de ellos un uso empírico. Los conceptos de razón o ideas rebasan la posibilidad de la experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que le corresponda, pero no por ello son quimeras o invenciones arbitrarias, ni carentes de valor. Las ideas vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón.

En el terreno de lo práctico, es decir el de la libertad, las ideas son indispensables, sirven de base a toda aproximación a la perfección moral, por parte de los hombres y su constitución jurídica. Partiendo de la naturaleza de nuestra razón Kant realiza una derivación subjetiva de las ideas que permiten ascender a lo autónomo, es decir, a los principios como unidad sintética incondicionada de todas las condiciones.

Vemos que la causalidad según leyes naturales no basta para explicar los fenómenos, es preciso admitir una causalidad autónoma o libre. Para esta posición, la decisión y el acto voluntario no forman parte en modo alguno de la secuencia de meros efectos naturales ni son una simple continuación de los mismos.

Las causas naturales determinantes cesan fuera de esos efectos; aunque el suceso iniciado libremente sigue a estas causas naturales, no se sigue de ellas.

No admitir este otro tipo de causalidad conduce a aceptar una universalidad ilimitada en la serie de fenómenos, porque anula la posibilidad de una libertad, de un comienzo espontáneo, no causado, que inicie por sí mismo una serie de fenómenos.

La antítesis niega tal causalidad libre, todo acontece en el mundo según leyes naturales. La libertad, como facultad de obrar con independencia de las leyes de la naturaleza, se opone a la ley de causalidad.

Naturaleza y libertad se distinguen por su legalidad y ausencia de legalidad respectivamente. Kant nos dice:



“Si por naturaleza se entiende el conjunto de todo lo que existe determinado según leyes...entonces la investigación de la naturaleza se puede ensayar de dos modos: o de modo meramente teórico o de modo teleológico”<sup>54</sup>

La naturaleza no puede aceptar, ante el espejismo de la libertad que promete conducirnos a una causalidad autónoma, la posibilidad de romper el hilo conductor de sus reglas que son las que le garantizan una experiencia coherente.

Por un lado, tenemos entonces el uso de la causalidad como causa eficiente y por otro, la causa final como teleología.

El primero sostendría a la física y el segundo a la metafísica.

Ambos argumentos gozan de fundamentos igualmente sólidos para ser sostenidos por la razón como respuestas a su exigencia de una síntesis absolutamente completa de las condiciones de posibilidad de los fenómenos. El esquema de solución consiste entonces en declarar que la primera vale para los fenómenos y la segunda para la libertad.

La acción libre, que acontece en el mundo fenoménico, está ligada por las leyes de la naturaleza a otros fenómenos espacio-temporales que la rodean y preceden, pero además está fundada en una decisión incondicionada intemporal de la persona que es su autor.

Entonces se pueden concebir dos clases de causalidad: la que deriva de la naturaleza y es sensible por sus efectos, y la que procede de la libertad y es inteligible por su acción.

La primera establece reglas entre un estado y otro anterior según condiciones temporales y en el orden de los sentidos. La segunda es la capacidad de iniciar por sí misma una acción sin sujeción a condicionamientos ni condiciones temporales.

No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente.

La libertad es en este sentido una idea pura que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo lo que sucede ha de tener una causa.

Desde aquí Kant intenta demostrar que mediante el simple propósito se pueden dominar mucho de los sentimientos patológicos que puede padecer el hombre.<sup>55</sup>

El orden fenoménico no es libre pues todos sus eventos están interrelacionados conforme a leyes naturales inmutables, sin embargo el hombre es causa de eventos fenoménicos sin estar sujeto a esas leyes.

Esto se explica desde la doble naturaleza (fenoménica y nouménica) que lo caracteriza. Por ello la razón crea la idea de cierta espontaneidad capaz de actuar por sí misma lejos de los enlaces causales, de una voluntad independiente respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad; es la idea de libertad, idea pura, que sirve de base para definirla en sentido práctico.

---

<sup>54</sup>Kant, Inmanuel, “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía” en “En defensa de la ilustración”, Editorial Alba, Barcelona, 1999, pp. 182.

<sup>55</sup> Véase: Kant, Inmanuel, “El poder de las facultades afectivas”, Aguilar, Buenos aires, 1968.

Así, hablamos de causalidad por libertad o de efectos que poseen causas inteligibles.

Vemos como cobra cabal sentido la distinción entre fenómeno y noumeno (cosa en sí) en la resolución del tema de la libertad, es decir, en la posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza.

Toda realidad, sujetos y objetos, participan de esta doble naturaleza y gracias a ella los actos de la voluntad no caen en el determinismo natural y actúan independientemente del orden fenoménico. Se trata del funcionamiento conjunto de las dos dimensiones de cada ser.

En efecto, no decimos que un sujeto es libre en el mismo sentido en que afirmamos que a la vez está sometido a las leyes de la naturaleza, lo que sería contradictorio, sino en dos sentidos que son tan distintos como compatibles entre sí como el de la cosa en sí y el del fenómeno.

El hombre es libre en el sentido de que, como cosa en sí, es consciente de una voluntad cuya ley y causalidad proceden sólo de la razón pura, y son por tanto, independientes de y pueden ir en contra de cualquier impulso sensible; lo negamos, en cambio, al verle como fenómeno afectado por los sentidos y sometido a la determinación por sus inclinaciones según unas leyes naturales de las que su yo no es responsable, aunque sí lo es de la influencia sobre sus actos que, en contra de la razón, pudiera concederle.

Es claro que esto nos ocupa de la facultad de causar el hombre, como respuesta a la pregunta kantiana ¿Qué es el hombre?

Los objetos como fenómenos no guardan entre sí una relación de causalidad por libertad y por tal motivo ninguno puede iniciar por sí mismo una serie de efectos, con esto Kant reafirma su decir de que Hume le despertó del sueño de sus complacencias.

Encontramos así al hombre como sujeto-objeto en sus respectivas dimensiones fenoménicas y nouménica, pues la libertad y la naturaleza coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontara esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible.

El planteamiento original de Kant es poder concebir la voluntad del hombre como causa que tiene sus efectos en el orden del fenómeno, sin embargo, estos efectos se ordenan y se rigen por la causalidad de la naturaleza, en este sentido no hay ningún desajuste entre este efecto y su causa intelectual y este mismo efecto como fenómeno según las leyes naturales inmutables.

Esto es así porque el hombre es fenómeno y por ser tal produce, como causa, efectos que se ajustan a la regularidad de la naturaleza (red fenoménica causal) y porque en relación con ciertas facultades, es también objeto inteligible.

Si tuviéramos un cristal a través del cual observáramos sólo el orden fenoménico veríamos diversidad de objetos, incluso al hombre, ordenados en compleja red causal, interrelacionados conforme a leyes naturales inmutables. En este orden de causas y efectos que, a su vez, son causas de otros efectos, no existe ninguna causa autónoma.

En este sentido los efectos fenoménicos de la voluntad dan cuenta de una regla a partir de la cual podemos derivar todos los motivos y actos de la razón: conociendo estos

motivos determinados las acciones serían predecibles con certeza, por eso decimos que en este orden natural (incluso para las acciones del sujeto) y por su carácter empírico, no hay libertad.

En cambio, si ahora observáramos la realidad con el cristal que nos permite acceder al orden neuménico se nos presentaría un cuadro muy distinto: los efectos de la voluntad de cada sujeto tienen su origen en cierta causalidad inteligible del sujeto, absolutamente incondicionada, es decir, independiente y no inserta en la red fenoménica de causas y efectos, por tanto no sometida a la forma del tiempo.

Encontramos aquí lo que echábamos de menos en todas las series empíricas, a saber, que la condición de una serie sucesiva de acontecimientos puede ser, por su parte, empíricamente incondicionada, ya que en este caso, tal condición se halla fuera de la serie de fenómenos, no estando, pues, sometida por ninguna causa transitoria a ninguna condición sensible ni a determinación temporal alguna.

Aunque sus efectos se ordenen según la regularidad natural, la voluntad no está determinada por el orden fenoménico ya que, la razón, condición permanente de todos los actos voluntarios, no es fenómeno ni está sometida a las condiciones de la sensibilidad.

La razón no es origen de ciertos fenómenos según el tiempo pues no participa de él.

En cuanto facultad puramente inteligible, la razón pura no se halla sometida a la forma del tiempo, como no lo está, consiguientemente, a las condiciones de la serie temporal. Podemos afirmar que esta dimensión atemporal del sujeto que funciona como causa inteligible es la razón práctica: condición empíricamente autónoma.

Además decimos que la razón es el origen (causa) pero no el comienzo de ciertos fenómenos en tanto constituye una facultad en virtud de la cual comienza la condición sensible de una serie empírica de efectos.

Así, la libertad de la razón no debe sólo pensarse en sentido negativo como independencia de las condiciones empíricas sino también desde un punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos.

Desde esto podemos decir que el término práctico tiene un significado concreto para Kant: aquello que es posible mediante la libertad.

Es decir, nos estamos refiriendo al ejercicio de la voluntad libre y sus condiciones. Habiendo incorporado este término podemos calificar la libertad en sentido negativo como libertad en sentido práctico: independencia de la voluntad con respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad. Esta libertad nos permite determinar nuestra conducta aún en contra de nuestros impulsos sensuales inmediatos, la conocemos por experiencia.

Por este motivo quedan descalificadas las leyes pragmáticas de la conducta libre encaminada a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan las morales psicologistas.

Así, sólo hablaremos de leyes morales como leyes prácticas puras dadas *a priori* por la razón sin condicionamientos empíricos con fines absolutamente preceptivos para la voluntad, de acuerdo con un canon que regule dicho uso práctico. Kant nos dice:

“...La *Crítica de la razón práctica* enseña que existen principios prácticos puros, mediante los que la razón es determinada *a priori* y que, en consecuencia, indican *a priori* su fin”<sup>56</sup>

De un modo u otro toda voluntad se encuentra determinada, pero es libre cuando esos motivos son sólo representables por la razón: ciertamente poseemos la capacidad para que esto sea así. En tal sentido hablamos de libertad práctica como una de las causas naturales que reconocemos en la experiencia.

En sentido trascendental, la libertad exige la independencia de la voluntad de la serie de las causas fenoménicas, como hemos desarrollado, es la libertad como causa no causada, como potestad de iniciar espontáneamente una serie de acontecimientos y que parece oponerse a la ley de la naturaleza.

Kant se propone averiguar si es posible que el uso práctico nos conduzca a la razón pura y que ella pueda brindarnos, desde el punto de vista de su interés práctico, lo que es negado por el entendimiento. Lo que está en juego aquí es el interés de la razón. Y de este modo Kant cimienta las bases de la dimensión práctica del hombre y la posterior necesidad de una *Crítica de la razón práctica*.

Existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* el empleo de la libertad de un ser racional, tal como lo dice Ágnes Heller en el epígrafe de nuestro trabajo. Estas leyes necesarias son llamadas leyes morales y prescriben de modo absoluto sin principios de la posibilidad de la experiencia, es decir, sin participar a la felicidad como principio determinante.

Vemos que Kant fue despertado del sueño de sus complacencias por Hume y esto le permitió darle a los argumentos empiristas una revolución inédita con la *Crítica de la Razón Práctica*, al postular una doctrina del fin puro que no puede ser otra que la de la libertad, sostenida en una teleología práctica pura, o sea una moral.

Encontramos así que la libertad es causa del hombre que articula por un lado lo racional del intelecto y por otro la acción de la libertad. Esto nos lleva a saber que la libertad es el principio ontológico de la ley y que la ley es el principio fáctico de la libertad.

¿Qué es lo práctico en Kant? Nos podemos formular esta pregunta y podemos afirmar que lo práctico en Kant no es lo útil, que lo práctico en Kant es la libertad, lo práctico supremo es la libertad.

La apuesta kantiana de postular una doctrina del fin puro nos lleva a responder a la pregunta Antropológica de Kant afirmando que el hombre desde su voluntad se convierte en causa y por lo tanto es indeterminado en su voluntad.

¿Cuál es la teleología de un principio práctico *a priori*? La teleología no es las relaciones causales, ya que la teleología plantea la causa final y la causalidad la causa eficiente. La causa final exige una comprensión del mundo y la causa eficiente una explicación. Encontramos con esto que la razón no es exclusivamente explicación, es también comprensión.

---

<sup>56</sup> Kant, I., “*Sobre el uso de principios teleológicos*”..., pp. 214.

La libertad es la teleología de un principio práctico a priori. Finalmente surge la pregunta: ¿Y cuál es la actualidad de Kant? Para responder a esta pregunta Foucault que nos dice:

“...la *Aufklärung* se llamó a sí misma *Aufklärung*; es un proceso cultural sin duda muy singular que tomó conciencia de sí mismo nombrándose, situándose con respecto a su pasado y con respecto a su porvenir y designando las operaciones que debía efectuarse en el interior de su propio presente”<sup>57</sup>

La obra de Kant inaugura la modernidad porque por primera vez en la historia del pensamiento la filosofía problematiza su propia actualidad discursiva y puede interrogar a la actualidad como acontecimiento del que tiene que decir su sentido, su valor, su singularidad filosófica y donde tiene que hallar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice.

Con Kant es posible que todo discurso filosófico se pueda plantear las preguntas: ¿Cuál es mi actualidad? ¿Y qué hago yo cuando hablo de esa actualidad? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? Esta es la actualidad de Kant, él ha permitido que tengamos una filosofía que se coloca en la dimensión del tiempo y del espacio. Esto es, que podemos hacer historia de las ideas (genealogía y arqueología) sin someterla al dominio de la escolástica.

Kant inaugura la libertad de la razón y realiza una razón de la libertad no sometida a una metafísica teológica.

### 4.3 Comentario sobre Kant, Foucault y la Ilustración:

“Hay personas que quieren hacer lo correcto.  
Querer hacer lo correcto significa  
guiarse por la razón práctica  
como conciencia.”<sup>58</sup>

Ágnes Heller.

Uno de los últimos textos publicados por Michel Foucault ¿Qué es la Ilustración?, que apareció por primera vez en 1984, puede ser interpretado analíticamente como un testamento intelectual. Entendemos por testamento intelectual, uno de los últimos trabajos de un pensador que entrega en él una especie de expresión sinóptica de los puntos de vista fundamentales de su pensamiento, y ello de una manera tanto retrospectiva como prospectiva. Este testamento intelectual implica dos posibles direcciones en su lectura.

Discutiremos cada una de esas direcciones.

El punto de partida de la explicación de esas dos direcciones consiste en ver el texto de Foucault como un palimpsesto del texto kantiano con el mismo título (¿Was ist

<sup>57</sup> Foucault, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, Alción Editorial, Argentina, 1996, pp. 71.

<sup>58</sup> Heller, Ágnes, Ídem, pp. 158.

Aufklärung?, publicado en 1784). Hay un itinerario de los encuentros de Foucault con la obra kantiana.

Entendamos por encuentro el tratamiento explícito de alguna referencia a la obra de Kant en diferentes textos de Foucault. Resulta obvio que el último encuentro se dio frente a las reflexiones de Kant en torno a la *Aufklärung*, a la Ilustración

¿Será el texto de Foucault un palimpsesto del homónimo texto kantiano?

En primer lugar, cómo Foucault cambia sutilmente la pregunta fundamental planteada a Kant. En efecto, después de recordarnos que *¿Was ist Aufklärung?* fue la pregunta planteada a Kant por una revista alemana (*Berliner Monatschrift*) en 1784, Foucault nos propone imaginar que esta revista está planteando a sus lectores la pregunta *¿Qué es la filosofía moderna?* Con este cambio Foucault está proponiendo que el propio comienzo de la filosofía moderna está enraizado en la Ilustración tal como la ve Kant.

En su propia respuesta a la pregunta por la filosofía moderna, él concibe a esta última como el intento por responder a la pregunta lanzada tan imprudentemente hace ya doscientos años: *Was ist Aufklärung?* ¿En qué consiste la imprudencia de la pregunta planteada a Kant? ¿Existe alguna relación entre la respuesta de Kant y la respuesta de Foucault?

El texto de Foucault está dividido en dos grandes secciones. La primera, y la más corta de ellas, está consagrada a consideraciones en torno al texto de Kant. Al final de esa primera parte, Foucault sostiene que no es posible dar un lugar exagerado al pequeño texto kantiano sobre la Ilustración en la globalidad del trabajo filosófico de Kant.

No obstante, Foucault señala la conexión del breve texto kantiano con las tres Críticas y con otros textos dedicados a la historia. En relación con esa conexión, Foucault sugiere la hipótesis de que el texto sobre la Ilustración es "una reflexión de Kant sobre el status contemporáneo de su propia empresa" Y eso es, exactamente, lo mismo que Foucault intenta hacer con su propio texto.

Pero, más aún, la reflexión kantiana sobre el "hoy", como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular, es vista por Foucault como la novedad primordial del texto kantiano, y esa novedad permite interpretar ese texto como un punto de partida: el esbozo de lo que pudiera llamarse la actitud de modernidad. Eso es, exactamente, la actitud que Foucault identifica como el auténtico *ethos* para un filósofo moderno.

La segunda parte del texto de Foucault está consagrada en su totalidad a explicar esa "actitud de modernidad". Nos parece que esa actitud, ese *ethos*, es la clave fundamental para entender la praxis de vida intelectual foucaultiana, tanto de manera retrospectiva como de modo prospectivo.

Esta primera visión retrospectiva de Foucault en el texto *¿Qué es la ilustración?* puede entenderse como una reconstrucción que Foucault hace de su trabajo global. En este caso, el texto de Foucault define un contexto desde el cual puede entenderse el paso de un estado arqueológico a uno genealógico, o en palabras de una bien conocida caracterización del trabajo de Foucault, el paso del interés en diagnosticar la formación de las ciencias

humanas a la crítica directa de las relaciones de poder en nuestra sociedad moderna, para alcanzar, finalmente, la búsqueda de una ética de nuestra propia existencia.

No resulta difícil, en este sentido, mostrar que la "historia del presente" o la historia ontológica de nosotros mismos, basada en la triple relación entre nuestra constitución como sujetos de nuestro propio conocimiento, como sujetos del ejercicio de las relaciones de poder y como sujetos morales de nuestras propias acciones, esa historia, es una permanente construcción en todo el trabajo intelectual de Foucault. Desde la "Historia de la locura" hasta la "Historia de la sexualidad" todo el trabajo histórico-crítico de Foucault no es más que el sendero por el que avanza el diagnóstico del presente.

Este presente se concibe como una "región privilegiada", una región que es el límite del tiempo que envuelve nuestra presencia, que la amenaza y que indica su otredad; un presente que, fuera de nosotros mismos, nos delimita. El propósito del diagnóstico del presente no es el de establecer el hecho de nuestra identidad gracias al juego de distinciones. El diagnóstico, más bien, establece que nosotros somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de nuestros discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos y nuestro ser mismo la diferencia de las máscaras.

Cuando Foucault interpreta el texto de Kant, encuentra, en la definición de la *Aufklärung* una salida, una liberación, una especie de concepción de la historia basada en el diagnóstico del presente. Kant no está buscando, en esencia, una teleología, no está intentando entender el presente sobre la base de una totalidad o de una futura realización; más bien, está intentando ver una diferencia: ¿Qué diferencia introduce el hoy en relación con el ayer? El diagnóstico foucaultiano del presente, concebido de ese modo, puede ser rastreado como una tarea permanente que intenta conseguir respuesta a la pregunta de la que Foucault encontró su formulación en el primer encuentro explícito con un trabajo de la obra kantiana.

Tal encuentro aparece en su "Tesis complementaria", uno de los primarios trabajos filosóficos de Foucault que permanece inédito y que, aun cuando es un complemento exigido para la defensa de su tesis: "La historia de la locura", complemento consistente en una traducción de la Antropología de Kant, que representa un pormenorizado análisis de dicha obra kantiana al tiempo que una especie de anticipación del trabajo futuro de Foucault.

Foucault identifica su propio trabajo como una "arqueología del texto" anunciando, a la vez, el futuro tratamiento de otros textos kantianos, al plantearse la siguiente pregunta: Si fuese posible la arqueología del texto, ¿no permitiría ella misma ver nacer un 'homo criticus' cuya estructura sería esencialmente diferente a la del hombre que lo ha precedido?

La "Antropología" de Kant fue su último trabajo publicado en 1798, trece años después de su primer libro sobre la moral. Kant, más interesado en su trabajo metafísico, concibe la antropología como el campo empírico de la filosofía moral, una filosofía moral que está completamente desprendida de todo cuanto pueda ser únicamente empírico, lo que sólo puede pertenecer a la antropología. En la propia antropología Kant la define como una doctrina sistemática del conocimiento del hombre, la cual, desde un punto de vista

pragmático, explora lo que el hombre hace, en cuanto ser de actividad libre, y lo que puede o pudiera hacer de sí mismo. La antropología kantiana es así una analítica empírica del ser humano.

La lectura de Foucault del concepto de hombre en la antropología de Kant (el hombre como ciudadano del mundo) hace el contraste entre el campo moral empírico relacionado con la metafísica moral y otro campo empírico (experimentado, concreto, efectivo) de la praxis humana; precisamente, la red de saberes que, en torno a la locura, se teje en la edad clásica. Probablemente sea este contraste la fuente de la crítica de Foucault a la filosofía trascendental.

Tal crítica se plantea frente a la pregunta trascendental sobre el hombre como posible fuente de la antropologización de nuestro saber. En ese tiempo (1961) el rechazo a dicha pregunta está basado en la analítica interpretativa de la experiencia de la locura. Ese rechazo pudiera ser visto como un doble anuncio de un segundo encuentro con la obra kantiana.

Por otra parte, Foucault evoca, con clara precisión, la "muerte de Dios" nietzschiana como su fuente de inspiración frente a la pregunta por el hombre.

Foucault se interroga, como respondiendo en eco a la afirmación según la cual la reflexión de Nietzsche habría entreabierto la puerta de una verdadera crítica: "¿No está en efecto manifiesta la muerte de Dios en un gesto doblemente asesino que, colocando término al absoluto, es, al mismo tiempo, asesino del hombre mismo? Puesto que el hombre, en su finitud, no es separable del infinito del que es, a la vez, la negación y el heraldo; es en la muerte del hombre donde se completa la muerte de Dios. ¿No será posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto en relación con el hombre como en relación con el infinito, y que pudiera mostrar que la finitud no es un fin sino la curvatura y el nudo del tiempo donde el fin es comienzo?" Después de haber escrito el "Nacimiento de la clínica", y de descubrir el sentido de la literatura como transgresión que permite la gestación de un lenguaje volcado al infinito, Foucault va a encontrar de nuevo el espectro ya anunciado de Kant.

En "Las palabras y las cosas", Foucault no podía eludir el encuentro con Kant. En efecto, la episteme moderna, como se la concibe en la arqueología foucaultiana de las ciencias humanas, tiene también su verificación, por así decirlo, en el campo filosófico. El kantianismo puede ser entendido como un a priori histórico constitutivo de la episteme moderna. La sustitución de la analítica trascendental kantiana por una analítica del hombre, como la moderna constitución de la analítica de la finitud, es apenas el comienzo de la confusión de los campos trascendental y empírico. Esta analítica de la finitud marca el propio nacimiento de la figura del hombre. El hombre aparece en su posición ambigua como un objeto de conocimiento y como un sujeto que conoce: soberano esclavizado, espectador observado, aparece en el lugar perteneciente al rey, que con antelación le había sido asignado en "Las Meninas", pero del cual su presencia real había sido excluida por largo tiempo. Foucault ve también en esta analítica del hombre, el propio nacimiento de la modernidad.



Con no poca claridad, Dreyfus y Rabinow han resumido este asunto, citando al propio Foucault: La modernidad comienza con la idea increíble, y finalmente intrabajable, de un ser que es soberano, precisamente, por virtud de su esclavitud; un ser cuya propia finitud le permite tomar el lugar de Dios. Esa idea iniciadora, que cae sobre Kant con gran estruendo, según la cual los límites del conocimiento proveen una fundamentación positiva para la posibilidad de saber, Foucault la llama la analítica de la finitud. Es una analítica en la que el ser del hombre estará dispuesto para proveer, en su propia positividad, una fundamentación para todas aquellas formas que le indican que él no es infinito. Foucault reconoce este movimiento desesperado como definitivo tanto para el hombre como para la edad moderna.

La analítica de la finitud como visión antropológica del hombre es una permanente tentación de edificar la metafísica de la vida, el trabajo y el lenguaje como una cultura que piense a lo finito desde sí mismo. Nuestra cultura cruzó el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, cuando la finitud era concebida en una interminable referencia cruzada consigo misma. A fin de cuentas, la visión moderna del ser humano como un hombre es la respuesta antropológica a la pregunta (kantiana) ¿Was ist der Mensch?

Pero, no es esa, precisamente, la respuesta kantiana. La caracterización kantiana del conocimiento como partición empírico-transcendental, sólo constituye el punto de discontinuidad entre las configuraciones dogmática y antropológica de la filosofía; en otras palabras, el umbral que queda entre un sueño dogmático y un sueño antropológico. En esa especie de encrucijada, de punto de rompimiento, el pensamiento crítico kantiano es perfectamente consciente de la división empírico-transcendental.

La pregunta: Was ist der Mensch?, ha marcado al pensamiento desde comienzos del siglo XIX con la constitución de un doble empírico- transcendental. Kant mantiene una clara distinción entre la filosofía transcendental y la investigación antropológica; aun cuando en la Lógica las tres preguntas que identifican las críticas —¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me está permitido esperar?— estén subordinadas a la pregunta ¿Qué es el hombre?).

Para Foucault, el de “Las palabras y las cosas”, el posible despertar del sustituto del sueño dogmático, del sueño antropológico, consiste en transponer el trabajo del pensamiento sobre el vacío del hombre. Así, este segundo encuentro con Kant reafirma, y encauza, la formulación de un nuevo camino para el pensamiento crítico.

Todos los trabajos histórico-críticos realizados por Foucault, concentrados en experiencias humanas concretas y en conocimientos concretos sobre el hombre (las ciencias humanas), fueron una construcción permanente de caminos hacia una vía distinta del pensamiento. Por eso Foucault, en retrospectiva de su propio trabajo, va a concebir esa vía del pensamiento como la investigación histórica que se concentra en los eventos que nos han llevado a constituirnos a nosotros mismos y a reconocernos a nosotros mismos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos.

Más allá de las tres críticas kantianas, ¿Será posible ver en la filosofía crítica kantiana otra vía del pensamiento que sea una crítica del sueño antropológico? Pareciera que “Las palabras y las cosas” apenas susurraban una respuesta a esta pregunta. Doce años después de ese gran texto, Foucault comienza a hacer explícito ese suave susurro de lejana ola marina.

Hay otra visión prospectiva de Foucault en el texto “¿Qué es la ilustración?” pues éste puede ser leído como una invitación a continuar un trabajo histórico- filosófico que ofrenda alguna medida de claridad a la consciencia que tenemos de nosotros mismos y de nuestro pasado. Esta segunda dirección aparece más explícita que la de la primera en el texto de Foucault. Hay un sesgo en distintas explicaciones de por qué y cómo Foucault llega y aborda la cuestión ética, aparentemente tan sólo en sus últimos trabajos (especialmente, en los volúmenes 2 y 3 de “La historia de la sexualidad”) como si hubiera sido un descubrimiento de última hora. Desprenderse de este sesgo, nos parece absolutamente necesario para encontrar la justa dimensión del palimpsesto kantiano de Foucault. Y el asunto clave radica en que la cuestión de la ética y el trabajo del pensamiento están relacionados de tal modo que uno no es más que la búsqueda de realización del otro; en el enlace de ambos surge la actitud límite.

Para Foucault el texto kantiano “¿Was ist Aufklärung?” es un "texto fetiche". Para Foucault la *Aufklärung* es el problema de la filosofía moderna y nos ofrece a la *Aufklärung* como una cuestión de actitud.

Al explorar históricamente la noción de crítica, Foucault prefiere optar por el contraste entre el "arte de gobernar" y el "arte de no ser gobernado" de una cierta manera. Propone identificar a este último con una "actitud crítica".

La realización del arte de gobernar es un muy viejo hecho en la civilización occidental; su desarrollo corre en paralelo con una especie de forma cultural general, al mismo tiempo una actitud moral y política, senda del pensamiento, etc., la cual puede denominarse el arte de no ser gobernado. En este sentido, la crítica, como particular compañía de la "gubernamentalización", del proceso de desarrollo de tecnologías de gobierno, de las prácticas sociales de sujeción individual, la crítica, repito, puede ser entendida como jugando el rol de "de-sujeción" en el amplio juego de "las políticas de verdad" tratadas más arriba.

En 1978, Foucault piensa que se puede interpretar la respuesta de Kant de 1784 como una clara distinción entre Crítica y *Aufklärung*. También propone entender la respuesta de Kant como una identificación de la *Aufklärung* con lo que él llama "actitud crítica". Esta actitud crítica no es más que la prolongación moderna del arte de no ser gobernado de una cierta manera. Obviamente, Foucault no olvida el proyecto crítico y transcendental de Kant. Si existe una diferencia en la filosofía kantiana en cuanto concierne a la Crítica y la *Aufklärung*, será únicamente la obstinación en fijar como tarea principal a la Crítica, como prolegómeno de toda *Aufklärung* presente y futura, conocer el conocimiento.

La respuesta kantiana a la pregunta *Was ist Aufklärung?*, no concierne únicamente a la actitud crítica frente al campo político; también concierne al campo filosófico. La respuesta kantiana implica, al menos, estas dos cosas: la explicación de una posición filosófica en relación con el régimen político (el "contrato de despotismo racional" propuesto a Federico II) y la clarificación de una posición filosófica frente al papel del propio filósofo en su actualidad y frente a la filosofía misma.

Al respecto, es posible encontrar un significado a la imprudencia de la pregunta planteada a Kant en 1784.

En efecto, la respuesta kantiana da inicio a dos vías para la tradición filosófica. La más desarrollada de ellas fue la continuación de la empresa crítica kantiana. A esta la considera Foucault como una actitud crítica en retiro con respecto a la *Aufklärung*. La otra, menos desarrollada, es la continuación de la "actitud crítica" más propia, entendida como una de-sujeción y que toma la forma de una pregunta mucho más imprudente, a saber, ¿De cuáles excesos de poder, de cuál gubernamentalización basada en la razón no es responsable esa misma razón?

El comienzo desbalanceado de estas dos vías de la reflexión filosófica es una consecuencia de la introducción súbita y accidental de un tema muy nuevo en el campo filosófico del siglo XVIII. En esa época, el pensamiento racional fue interrogado sobre su historia, su geografía, su pasado inmediato, su lugar y su actualidad. ¿*Was ist Aufklärung?* es una pregunta simbólica de ese tema.

Foucault concluye su temprana reflexión sobre el problema de la *Aufklärung* afirmando que dos siglos después de su aparición, la *Aufklärung* retorna tanto como la vía que permite a Occidente ganar consciencia sobre sus posibilidades presentes y las libertades accesibles para él, como la vía que permite cuestionar los límites y el poder usado por él. La razón, al mismo tiempo, como despotismo y como ilustración.

Entre 1983 y 1984 (bicentenario del texto kantiano), Foucault completa su palimpsesto respondiendo, esta vez, la pregunta por otra vía del pensamiento desprendida de la filosofía kantiana. Esta mirada final foucaultiana al trabajo de Kant no sólo se concentra en el texto fetiche. También la mirada se concentra en los textos kantianos dedicados a la historia. De un modo semejante al encuentro reflejado en "Las palabras y las cosas", en el que el trabajo filosófico de Kant es visto como la fundamentación de la episteme de la modernidad, ahora Foucault encuentra en los trabajos de Kant la fundamentación de la modernidad histórica. Una modernidad histórica enraizada en las preguntas en torno a la Revolución y a la *Aufklärung*. Esta modernidad histórica es la prolongación de la vía del pensamiento filosófico menos desarrollada desde finales del siglo XVIII. Según Foucault, tal vía consiste en un cuestionamiento permanente sobre la *Aufklärung* como cuestión de actitud: la "actitud de modernidad".

En efecto, esta vía del pensamiento filosófico ha constituido una tradición crítica diferente de aquella que plantea la cuestión de las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero, diferente, pues, de la tradición crítica que se desarrolló como una analítica de la verdad. La prolongación de la "actitud crítica" concentrada, más bien, en la

cuestión de la *Aufklärung*, intenta responder otro tipo de pregunta: ¿Qué es nuestro presente? ¿Cuál el campo presente de posibles experiencias? No es esta una analítica de la verdad; le concierne, más bien, lo que pudiéramos llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. El trabajo del pensamiento, el trabajo intelectual, la vía del pensamiento requerida para abordar estas preguntas de la ontología del presente, de la ontología de nosotros mismos, es la realización permanente de la actitud de modernidad, del ethos de modernidad.

Foucault vuelca su mirada a la noción de modernidad de Baudelaire buscando un giro de la actitud crítica kantiana. Este giro conduce, claramente, a lo que Foucault va a entender por actitud: un modo de relación con la realidad contemporánea, una elección voluntaria hecha por ciertas personas y finalmente, un modo de acción y de comportamiento que, simultáneamente, marca una relación de pertenencia y se presenta a sí misma como una tarea.

Este giro implica una especie de estilística de vida que, esencialmente, se practica como una tarea intelectual. Una tarea concebida como un permanente "ensayo" sobre la historia de nuestras propias y presentes experiencias y sus nuevas posibilidades. Esta actitud es un ejercicio en el que la atención extrema a lo que es real se confronta con la práctica de una libertad que, simultáneamente, respeta y viola dicha realidad. Pueden distinguirse dos niveles: uno que concierne más a la vida intelectual y otro más extendido a la vida global, se ubica la "actitud límite".

El primer nivel del *ethos* moderno foucaultiano consiste en el análisis histórico de los límites que nos son impuestos. Un análisis que toma la forma de indagaciones con su coherencia teórica sobre la definición de las formas únicas históricas en las que las generalidades de nuestras relaciones con las cosas, con los otros, y con nosotros mismos han sido problematizadas y con su coherencia metodológica, también el estudio genealógico y arqueológico de las prácticas vistas, simultáneamente, como un tipo de racionalidad tecnológica y como juegos estratégicos de libertad.

Al segundo nivel de esa "actitud de modernidad" le conciernen los experimentos, necesariamente riesgosos, para dar nuevos ímpetus, tan lejos como sea posible, a la indefinida tarea de la libertad; tales experimentos son responsables de una crítica práctica que toma la forma de una posible transgresión de límites para ir más allá de ellos. En este nivel, la praxis intelectual puede entenderse como una investigación ética, pues la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero, la ética es la forma deliberada asumida por la libertad.

Esta actitud límite de la tarea intelectual propuesta por Foucault es la construcción frágil, obstinada y paciente de una "vida filosófica". Una vida filosófica que reúne, en perfecta continuidad del coraje histórico invocado por Kant en su definición de la *Aufklärung*, la reflexión crítica frente a las técnicas abusivas de gobierno y la investigación ética que permite la fundamentación de la libertad individual.

Finalmente, la "actitud de modernidad" foucaultiana, la actitud límite o el *ethos* moderno propone la búsqueda de "una estética de la existencia" frente a la desaparición de la idea, sino ya desaparecida, "de una moralidad como obediencia a un código de reglas".

En nuestro presente, esta búsqueda es sólo posible en la vida filosófica y por medio del trabajo concreto del intelectual. Pero, debe entenderse bien, el trabajo de un intelectual no es el de darle forma a la voluntad política de otros, es a través del análisis que él conduce en su propio campo, cuestionar una y otra vez lo que se ha postulado como evidente por sí mismo, perturbar los hábitos mentales de la gente y la manera en que hacen y piensan lo que hacen, disipar lo que resulta familiar y aceptado, someter a examen las reglas y las instituciones sobre la base de su re-problematización, en las que él desarrolla su tarea específica como intelectual, para participar en la formación de una voluntad política, en la que él tiene un papel que jugar en cuanto ciudadano.

#### **4.4 Apuntes sobre la posibilidad de una antropología del occidente en la crisis de los paradigmas de la modernidad.**

De las cuatro preguntas kantianas, la última, ¿Qué es el hombre?, podemos decir que es la que abre el debate de las luces sobre la posibilidad de toda antropología moderna. Sabemos que Kant no entiende por "antropología" una etnografía en el sentido estrecho de la moderna antropología cultural, sino más bien el estudio empírico de cualquier aspecto concebible del ser humano.

En un pasaje de su "Lógica", el mismo Kant propone que se considere que la Antropología es el asunto fundamental de su filosofía, ya que todas las otras preguntas que intenta responder ¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué puedo esperar? se pueden incorporar a la pregunta general ¿Qué es el hombre?.

Kant hizo un serio y sostenido esfuerzo para iluminar esa última pregunta. No dejó de enseñar antropología durante toda su carrera docente. Pero a parte del trabajo de Heidegger "*Kant y el problema de la metafísica*" los filósofos posteriores muy rara vez consideran seriamente los comentarios de Kant acerca de la antropología. Al parecer esto se debe a lo excéntrico del único libro que Kant dedicó al tema. En 1798 Kant publica una obra titulada "*Antropología desde el punto de vista pragmático*", ya casi al final de su vida, en donde ofrece un sinnúmero de comentarios y de máximas acerca de un desconcertante conjunto de diferentes tópicos, desde los temas más abstractos sobre el conocimiento hasta materias sumamente concretas de conducta cotidiana del hombre.

De esto, nos dice James Miller, uno de los biógrafos de Foucault, lo siguiente:

"Sin que importe el tema Kant procura deducir de esos fenómenos pragmáticos normas de conducta. El resultado es una mezcla de sutiles distinciones, afirmaciones triviales y prejuicios sin fundamento: "Una esposa inteligente y joven tendrá más suerte en el matrimonio si se casa con un hombre mayor saludable pero digno de fama"; "el que la gente se entregue a la búsqueda de tesoros, a la alquimia y al juego de azar no se debe atribuir a su estupidez, sino a la intención malsana de querer hacerse ricos a expensas de otros sin efectuar el esfuerzo personal correspondiente"; el mayor placer sensual, que no se acompaña de nada digno de

reproche, se encuentra, si se está saludable, en el descanso después del trabajo” Y así continúa durante centenares de páginas”<sup>59</sup>

¿Es posible tomar en serio estas afirmaciones “pragmáticas” sobre el hombre?

Como sabe cualquier estudiante de filosofía, Kant sostenía que nuestra experiencia del mundo sólo puede surgir sobre la base de ciertas categorías *a priori*. Si bien todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, de esto no se sigue que todo él provenga de la experiencia, tal es la tesis de Kant en la “*Crítica de la razón pura*”. Las categorías *a priori* que considera más esenciales para ordenar la experiencia son producto del entendimiento que se ejerce en conjunto con las otras dos facultades humana principales, la imaginación y la sensibilidad. Con esto Kant enfoca la filosofía en las capacidades del ser humano. Con Kant encontramos el abandono de la noción, que comparten pensadores tan distintos como Platón y Locke, de que nuestros conceptos y categorías para entender el mundo, si van a ser “verdaderos”, deben adecuarse a cierta realidad que existe independientemente del sujeto.

Decimos, ahora, que parte de la “revolución copernicana” de la filosofía que Kant efectúa es sostener, a diferencia de otros anteriores, que muchas de las categorías más esenciales del pensamiento se adecuan a una específica legalidad de la cognición en la cual el sujeto es activo en la construcción del conocimiento.

Por esto, afirmamos que a partir de la filosofía kantiana los seres humanos son capaces y están obligados a construir por sí mismos un mundo moral y político utilizando las Ideas de la Razón. Así encontramos que la Antropología kantiana no es una pseudociencia de cuarta categoría, sino que hay que tomarla en serio porque nos estaría abriendo un importante horizonte filosófico nuevo hasta nuestros días que podemos denominar: “el hombre”.

Cómo se ha llenado de contenido este concepto “hombre” desde la pregunta kantiana: ¿Qué es el hombre?” Planteamos esta cuestión porque la propongo como la pregunta central que puede fundamentar una Antropología del Occidente. Antropología del Occidente es un pleonismo, ya que solo puede haber “hombre” en el sentido moderno, esto es en el sentido kantiano, en el pensamiento Occidental.

En la actualidad es posible encontrar tres perspectivas de respuestas a este llamado a responder a la pregunta de ¿Qué es el hombre? Por un lado, encontramos el humanismo y los humanismos filosóficos que inundan de ideología toda protesta que exige derechos humanos sobre el hombre, exigiéndolo como creado por la legislación misma; por otro lado, encontramos la moda filosófica llamada postmodernismo y su infinita carrera de no poderse separar de su crítica a la modernidad y finalmente encontramos la concepción foucaultiana del nacimiento de las ciencias humanas como una invención moderna. De estas tres perspectivas sólo abordaremos explícitamente la tercera en este estudio y

---

<sup>59</sup> Citado por Miller James en su libro “*La pasión de Michel Foucault*”, Edit. Andrés Bello, Chile, 1996, pp. 187.

dejaremos las otras dos para posteriores trabajos, no sin estar mencionadas implícitamente en nuestros argumentos.

En la concepción foucaultiana del nacimiento de las ciencias humanas Foucault nos dice, en su obra de 1966 *“Las palabras y las cosas”*, que es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido el pensamiento filosófico desde Kant hasta nuestros días, y nos previene del dogmatismo de “la configuración antropológica de la filosofía moderna” diciéndonos:

“Todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad. La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblarse el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro. El análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general de la experiencia del hombre”<sup>60</sup>

Nos indica la necesidad de despertar de este un sueño antropológico destruyendo hasta sus fundamentos mismos, lo que él llama el “cuadrilátero antropológico” señalándonos:

“Para despertar al pensamiento de un sueño tal..., para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el “cuadrilátero” antropológico. En todo caso, es bien sabido que todos los esfuerzos para pensar de nuevo se toman precisamente de él: sea que se trate de atravesar el campo antropológico y , arrancando de él a partir de lo que enuncia, reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser; sea también que, poniendo fuera del circuito, además del psicologismo y del historicismo, todas las formas concretas del prejuicio antropológico, se trate de volver a interrogar a los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón”<sup>61</sup>

Encontramos con Foucault que los límites conceptuales del hombre estarían demarcados por los cuatro lados del “cuadrilátero antropológico”: una ontología que supone el ser del hombre como existente; una Psicología que supone una identidad fascinante del hombre; una Antropología que buscaría una esencia humana cultural y finalmente un historicismo que colocaría al hombre en el tiempo dirigido a un futuro ideal. Una Antropología del Occidente tiene pues marcados sus límites porque la filosofía moderna no ha terminado de dar respuesta a las cuatro preguntas kantianas y en especial a la pregunta sobre ¿Qué es el hombre?

Al menos con Foucault ubicamos conceptualmente lo que las ciencias humanas nos pueden decir del hombre:

“...estas tres parejas de la función y la norma, del conflicto y de la regla, de la significación y del sistema, cubren sin residuos todo el dominio del conocimiento del hombre.”<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Foucault, Michel, *“Las palabras y las cosas”*, Edit. Siglo XXI, México, 1985, pp. 332.

<sup>61</sup> Ídem, pp. 332.

<sup>62</sup> Ídem, pp. 347.

Estas tres parejas conceptuales dan orden a ese objeto de estudio llamado hombre que surge como ciencia en la psicología, en la sociología y en el análisis de la literatura y de los mitos.

En Occidente las ciencias humanas se diferencian de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias sociales, inventan un objeto que la Ilustración siempre fundó y siempre se entrecruzan y pueden interpretarse unas a otras haciendo que sus fronteras tiendan a borrarse y produciendo que las disciplinas del hombre se multipliquen indefinidamente hasta que su objeto propio acabe por disolverse.

Una Antropología del Occidente es el ejercicio del poder de la razón que le impone al sujeto la invención de un objeto llamado humano cuyas características immanentes son una Ontología, una Psicología, una Antropología y una Historia.

Un ejemplo del límite ontológico lo hallamos en la “Paideia” de Jaeger que nos introduce a un hombre en su auténtico ser:

“Así el pueblo griego es entre todos antropoplástico... El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el “humanismo”, para usar la palabra en su sentido clásico y originario. Humanismo viene de *humanitas*...Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser. Tal es la genuina *paideia* griega considerada como modelo por un hombre del estado romano”<sup>63</sup>

Un punto de la insistencia de la Psicología lo ubicamos en Husserl cuando nos muestra a un hombre con las siguientes normas eternas y que al parecer habríamos de remarcar la presencia de un supuesto yo:

“A partir de Sócrates es convertido en tema el hombre en su humanidad específica, el hombre como persona, el hombre en la vía espiritual de la comunidad. El hombre permanece inserto en el mundo objetivo, pero desde Platón y Aristóteles pasa a convertirse en un gran tema. Resulta aquí, ciertamente, perceptible una curiosa escisión, en la medida en que lo humano pertenece al universo de los hechos objetivos, pero los hombres tienen, en cuanto a personas, en cuanto a yo, objetivos, fines, normas de la tradición, normas de la verdad; tienen, en fin, normas eternas”<sup>64</sup>

De la tradición antropológica y su supuesta formación de las sociedades por sus culturas que le brinda al hombre identidades culturales encontramos en la actualidad lecturas como las de un Samuel Huntington que nos dice:

“...el hecho de que la cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades civilizacionales, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la posguerra fría.”<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Jaeger, Werner, “*Paideia*”, FCE, México, 1962, pp. 11-12.

<sup>64</sup> Husserl, Edmund, “*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*”, Edit. Crítica, Barcelona, 1991, pp.351.

<sup>65</sup> Huntington, Samuel P., “*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*”, Paidós, México, 2004, pp. 20.



Lecturas occidentales que justifican temas actuales como la invasión a países como Afganistán e Irak, argumentando la exigencia de una identidad cultural que incluya en su seno por ejemplo la religiosidad de los pueblos.

Finalmente encontramos en el epílogo del traductor del libro “El mito nazi” de Nancy y Lacoue-Labarthe, realizado por Juan Carlos Moreno Romo, un comentario que nos ilustra la lectura que hemos venido haciendo del “cuadrilátero antropológico” en su lado histórico, desde una perspectiva de resistencia a la insistencia de observar, en cualquier tipo de historia, el tiempo detenido en una fotografía y eternizando como absoluto.

Nos dice Moreno Romo denunciando la exigencia de una filosofía latinoamericana o hispánica y señalando los problemas que trae una filosofía de la historia que se confunda con una filosofía de la historia de la filosofía por su mito o por su ideología:

“Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy nos previenen en este libro contra toda interpretación de la historia que esté contaminada aún por el pensamiento mítico o mitificante, y nos recuerdan que es al exterior de este tipo de pensamiento que la historia debe o espera ser pensada. Este *enjeu*, esta preocupación nos concierne a nosotros plenamente, y nos concierne también de modo especial. El problema hispánico, si lo hay, y en la medida en que lo hay, emana de una interpretación errada y enajenante de nuestra historia, de una muy discutible filosofía de la historia, de un mito, de la aceptación pasiva de que el tiempo de los otros, y no el nuestro, es el tiempo real, de que nuestro tiempo no existe o no vale, de que es puro pasado, y de que el tiempo de los otros, de que el tiempo del mito de los otros es el sentido del nuestro. El problema hispánico existe en relación a ese discurso que nos asimila a la historia de nuestros Estados y de su fracaso en la tarea de asimilarlos y de someternos precisamente a esas ideologías que nuestros intelectuales quisieran oficiar entre nosotros como las ofician en el <primer mundo>, esos intelectuales que seguramente sí son filósofos de veras.”<sup>66</sup>

Así, hemos encontrado que Occidente ha inventado al objeto hombre que como fantasma recorre el tiempo de la modernidad y recorre los cuatro lados del cuadrilátero antropológico para recubrir de poder la historia actual de la razón humana, la cual impone lo que denominaremos aquí “paradigmas humanos de la razón moderna” que conforma una Antropología de Occidente: el poder redentor de la historia, la educación como derecho de las naciones, el humanismo como ontología del hombre, el igualitarismo democrático como imperialismo, la belleza como exigencia paradigmática del arte y del mundo, y la verdad científica como poder sobre el conocimiento. Abordemos cada punto.

Sobre el poder redentor de la historia podemos decir que la modernidad humana se sustenta en la creencia en un sentido único, progresivo y redentor de la historia. La modernidad apuesta muy fuertemente a la historia como un lugar de redención, Una historia progresiva, única. Una historia universal, con una meta preestablecida, susceptible de alcanzar en su desarrollo.

Esto no fue tan así en los inicios del Iluminismo, con Kant, la traducción ideológico-política de la razón moderna, rápidamente la razón iluminista se vuelve histórica. La historia es experimentada por la modernidad como campo de realización

---

<sup>66</sup> Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, “El mito nazi”, Edit. Anthropos, España, pp. 85-86. Traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo.

material y moral de todos y cada uno de los hombres, realización acompañada por el crecimiento de la racionalidad y su expansión hacia dominios cada vez más amplios.

Podemos decir que la visión marxista de la historia fue quizás la apoteosis de este paradigma, de la creencia moderna en el poder redentor de la historia. Poder que hemos visto elevarse y derrumbarse en la caída del muro de Berlín a finales del siglo pasado.

Otro de los paradigmas de la modernidad humana es el carácter estratégico de la educación, entendida como instrucción pública, e incluso como derecho humano de las naciones. Según esta creencia esencial de la modernidad, la instrucción pública sería la herramienta privilegiada para lograr el mejoramiento progresivo del hombre en todos sus aspectos: la relación con la naturaleza, consigo mismo y con sus semejantes. Sabemos que una de las propuestas nucleares de la Revolución Francesa fue justamente la difusión de la Ilustración, en el entendimiento de que la ignorancia era la causa de todos los males. Podemos notar que este paradigma conserva todavía vigencia, por más que la realidad lo desmienta una y otra vez, no solamente en nuestro país.

La modernidad hace gala de un profundo humanismo, cree en el hombre e incluso lo crea y lo recrea con sus postulados, por supuesto cree en el hombre entendido como sujeto racional y dentro de una concepción muy dogmática que lo llena de libertad, voluntad y conciencia. Cualquier expresión cultural donde el hombre no es concebido como sujeto racional, por ejemplo el psicoanálisis, la filosofía de la deconstrucción y la filosofía postmoderna, son atentados manifiestos contra la racionalidad supuesta del humanismo moderno.

El igualitarismo democrático y el protagonismo de los Estados nacionales son también paradigmas emanados de la racionalidad centrada en el sujeto, como asimismo el carácter inconcluso de la racionalidad científica y la contemplación estética como actividad desinteresada.

En efecto, la modernidad cree en la incondicionalidad de la verdad científica. Una vez suficientemente probada, la verdad científica es indiscutible, terminante. El conocimiento científico es una pieza clave del proyecto del hombre moderno, pues confía en que una vez descubierta la verdad ello redundará seguramente en el mejoramiento general, a través de su difusión generalizada.

Por otro lado, el arte representa una esfera libre de conflictos donde se acalla la dura lucha por la existencia propia de la sociedad civil. Todavía Schopenhauer pensaba que la contemplación estética nos sustraía a la avidez de la voluntad de vivir, imponiéndonos, así, tiranía constante e implacable tensión dolorosa.

Con esto podemos decir que la posibilidad de una Antropología del Occidente solo se puede sostener en el fracaso de los paradigmas que crean al ser humano como invento de la modernidad: en la creencia del poder redentor de la historia como progreso, en el supuesto de la educación como práctica de la libertad, en una insistente lucha por los derechos humanos como práctica imperial de las civilizaciones, en la creencia de Estados sostenidos en la igualdad, la fraternidad y la libertad, en el imperialismo del conocimiento de la verdad científica, en la creencia de la belleza universal para combatir a la bestia y en

la certeza de la racionalidad consciente que se dirige al inconsciente en la medida en que le vuelve la espalda.

Sólo podemos encontrar las ruinas de una Antropología del Occidente en la crisis de los paradigmas de la modernidad y la filosofía actual anuncia y denuncia esta crisis de la modernidad a la par de lo que Michel Foucault alumbra con su obra “Las palabras y las cosas”:

“A todos aquellos que quieren aún hablar del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica – es decir, en cierta forma silenciosa.”<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Foucault, Michel, “*Las palabras y las cosas*”, Edit. Siglo XXI, México, 1985, pp. 333.

## EPILOGO: A MANERA DE CONCLUSIONES.

“...la política es la continuación  
de la guerra por otros medios”  
Michel Foucault<sup>68</sup>

El trabajo de Foucault puede dividirse alevosa y heterogéneamente en tres grandes campos discursivos que guardan entre sí continuidad y discontinuidad, diferencias y semejanzas, identidades y rupturas.

Estos campos son: 1. El trabajo arqueológico (“No hay continuidad en la historia de algo”); 2. El trabajo genealógico (“No es lo mismo origen que invención de algo”) y 3. El trabajo histórico (“No hay origen y fin de algo”).

Podemos definir estos tres campos como un modelo teórico a seguir.

Quizás lo más importante del discurso foucaultiano arqueológico sea la crítica a la concepción trascendental de la historia, la cual postula un origen y un final de las cosas.

Foucault supera cualquier forma teleológica y causalismo, renuncia a los conceptos de devenir y progreso y se aparta del planteamiento de totalidad como ámbito central de actuación de un macro sujeto racional.

La arqueología intenta descubrir cómo la relación de desfases y discontinuidades en los discursos, de remanencias simultáneas y específicas que coexisten en un mismo tiempo y espacio históricos. Foucault quiere definir cuáles son las reglas, transformaciones y umbrales que proliferan en los sistemas. Se opone a la noción unitaria y totalizante de un discurso omnicomprendivo, siempre lineal y en permanente desarrollo lógico.

Frente a la continuidad se subraya la discontinuidad, con relación a la unidad se prioriza la diferencia y en vez de la totalidad se reivindica la dispersión y la autonomía.

Nos encontramos con un pensador pluralista que rechaza la identificación absoluta y detesta la homogenización de lo heterónimo. Busca en definitiva cuestionar la tradicional concepción historicista del devenir a la cual sustituye por el análisis de las transformaciones y discontinuidades de los discurso en su especificidad.

Así, no existe la teleología de la historia. No hay una historia con un origen privilegiado y un final prefijado de antemano. Lo que sucede en la realidad es la presencia de varios discursos, de muchas historias discontinuas con múltiples orígenes, con infinitas posibilidades de futuro.

Cualquier discurso aparece como un conjunto variable de enunciados que conforman una estructura específica y movable. Foucault se propone describir las relaciones de coexistencia de los enunciados, el sistema reglamentado de diferencias y dispersiones, el campo de posibilidades estratégicas que constituyen una red teórica particular, el papel que el discurso desempeña en el juego de valores afectados y la forma como los enunciados discursivos son convertidos en prácticas o conductas sociales dentro de un determinado sistema institucionalizado.

---

<sup>68</sup> Foucault, Michel, “*Defender la sociedad*”, FCE, México, 2002, pp. 28.

La genealogía rechaza el saber científico totalizador que remite cualquier conocimiento a un centro básico de explicación. Frente al saber científico que jerarquiza, formaliza y cualifica, Foucault sostiene el saber genealógico, siempre circulante, específico, autónomo y sin pretensiones de verdad absoluta y deseos de hegemonía sobre otros saberes existentes.

La genealogía es aquella concepción que retoma el conjunto de saberes locales, fragmentados y ramificados en los cuales se atestigua la presencia de la verdad y de las formas de resistencia frente a esa verdad.

Como modelo teórico a seguir habrá que tener presente que entre la genealogía y la arqueología hay una serie de continuidades y de discontinuidades que atraviesan el conjunto del trabajo foucaultiano y algunos de los elementos que debemos de tener presentes para nuestro proyecto son:

La valiosa crítica del macrosujeto epistemológico concebido como ente portador unitario y total de la historia en tanto que logos trascendente.

El rechazo justificado de la interpretación teleológica y causalista de la historia, que postula la existencia de un solo origen y un único final al cual se dirige la sociedad.

El correcto distanciamiento frente a la mayoría de los intelectuales, los cuales quieren crear una ciencia totalizadora que remita el conocimiento a la presencia de un centro hegemónico ordenador y esclarecedor de todas las cosas.

El repudio acertado de aquellas concepciones que mistifican la continuidad, el progreso y la noción de devenir, olvidándose de las discontinuidades, la dispersión las diferencias y la relatividad implícitas en todos los actos que constituyen la práctica social.

El poder es, según Foucault, una vasta tecnología que atraviesa al conjunto de las relaciones sociales; una maquinaria que produce efectos de dominación a partir de un cierto tipo de estrategias y tácticas específicas.

Las técnicas de funcionamiento de poder cruzan transversalmente los cuerpos y las almas de los individuos dominantes y dominados, nadie escapa a la dinámica y proliferación de las tecnologías del poder.

Cómo podemos ubicar lo social actualmente si una de las cosas que sabemos es que el poder transita horizontalmente y se convierte en actitudes, gestos, prácticas y produce efectos, a parte no se encuentra localizado y fijado eternamente, no está nunca en manos o es propiedad de ciertos individuos, clase o instituciones. Foucault nos dice: “...por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es titular de él; y sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra.”<sup>69</sup>

De acuerdo con esta lógica, el poder se difunde cotidianamente mediante infinitos mecanismos y prácticas sociales, las cuales, al actuar, producen un conjunto de relaciones móviles que siempre son asimétricas.

---

<sup>69</sup> Foucault, Michel, “*Microfísica del poder*”, Edit. La piqueta, Madrid, 1980, pp.84

Encontramos que Foucault no precisa teóricamente cómo es posible que el poder atraviese los individuos y a las instituciones sin localizarse al mismo tiempo en ellos. Por esto, podemos suponer que lo social es el poder mismo en el que el sujeto es un agente activo y pasivo a la vez.

Frente a esto podemos ubicar al individuo, a la persona y la sujeto como aquellas formas que ejercen el poder sin que se identifique sustancialmente con un individuo que lo ejercería o lo poseería en virtud de su nacimiento, así el poder se convierte en una maquinaria donde los ciudadanos son parte de la maquinaria del poder del que nadie es titular.

Esta visión foucaultiana de concebir el poder como una inmensa red de relaciones intangibles le da un vuelco revolucionario a las concepciones aristotélicas de lo social y sus derivados que la cultura capitalista, con Rousseau, han hecho de lo social y la sociedad, y claro, del lugar que los sujetos ocupan en lo social, desde esa visión naturalista de lo social hasta cualquier concepción ahistórica del mismo.

Así, el poder se nos presenta actualmente como un haz de dispositivos de lucha y dominación y podemos ver en retrospectiva que en ciertos momentos históricos el poder no sólo atraviesa a los individuos y a las instituciones sino que también se corporiza en éstas y se personifica en aquellos.

Al parecer en Foucault encontramos una contradicción que nos haría pensar en que hay una disyunción a elegir: o el poder se posee y es por ello estático, o, por lo contrario, tensita y cruza transversalmente los cuerpos.

Suponemos que no hay razón para contraponer radicalmente una cuestión con la otra, ya que la manifestación positiva de la sociedad nos demuestra que las instituciones como el Estado, la familia, la escuela y la iglesia se encuentran atravesadas por el poder en tal medida que éste se interioriza al gado de volverse consustancial a ellas.

El poder, por más movable, reticular e intangible que sea, también se materializa y se concretiza en la función práctica de las instituciones sociales.

El reivindicar la concepción foucaultiana de que el poder se ejerce y es cambiante no quiere decir que el poder puede poseerse, adquirirse y perderse en ciertos momentos históricos. Por ejemplo, un presidente, un dictador, una clase social, algún partido político, puede ejercer el poder en un mismo tiempo.

En la mayoría de las ocasiones, la práctica de poder resulta inseparable de los sujetos que lo representan, como se demuestra en los casos de los dictadores o líderes carismáticos: Julio César, Napoleón, Lenin, Hitler, Castro. Incluso encontramos que la identidad casi absoluta del poder con ciertas formas de gobiernos o con determinados partidos políticos, como el despotismo oriental, el estalinismo en lo que fue la URSS o el PRI en México, vuelven problemática la tesis de Foucault de que el poder no se posee debido a su carácter movable.

Esta concepción de lo social donde el poder es algo donde nadie es el propietario absoluto, de que éste sea transitorio y sumamente movable, de que el poder sea una relación estratégica compleja e intercambiable, no implica que no se deba precisar quién tiene el

dominio, quién se resiste y quiénes son los que hacen funcionar la maquinaria del poder y por cuánto tiempo.

Así, encontramos en Foucault una afirmación y una interrogante que le llevó todo un año investigar:

“...el poder tiene a su cargo la defensa de la sociedad, hay que entender, sí o no, que la sociedad, en su estructura política, está organizada de manera tal que algunos pueden defenderse de los otros, o defender su dominación contra la rebelión de los otros, o simplemente, una vez más, defender su victoria y perennizarla en el sometimiento”<sup>70</sup>.

Con esto tenemos que el poder crea su propia resistencia y que lo social muestra este ejercicio en su efectuación. Al grado de sostener que la política en lo social es la continuación de la guerra por otros medios, como lo dice nuestro epígrafe.

Cualquier insistencia de ubicar el poder o su resistencia en sujetos con identidad es un ejercicio mismo del poder.

Toda teoría de las identidades, como la postura de Charles Taylor en su libro “Las fuentes del yo” nos muestra a un teórico que busca en la identidad un poder personalizado y ésta es una práctica misma del poder que olvida que el poder existe en acto, que no es una sustancia que se sostenga en una identidad y que el poder es una relación y un ejercicio desigual de fuerzas.

Encontramos que Foucault no considera adecuado analizar el poder a partir de conceptos como alineación o represión como lo venía haciendo el marxismo académico, para él lo fundamental del poder reside en su modalidad de lucha y enfrentamientos de fuerzas distintas.

El poder, en este sentido sería una especie de guerra perpetua, continuada con otros medios diferentes a los del conflicto bélico tradicional. La existencia del poder nos demuestra la presencia de una específica relación de fuerzas en la sociedad. Lo esencial de su ejercicio consiste en reproducir permanentemente los desequilibrios y la dominación establecidos durante la guerra.

Entonces, tenemos que el poder se define como prolongación pacífica de la guerra o como guerra silenciosa cuya misión básica es la de fortalecer y recrear las fuerzas desiguales en todos los ámbitos de la sociedad: la economía, la política, el lenguaje, los cuerpos, etc.

La política para Foucault no es otra cosa que la forma mediante la cual una sociedad logra reproducir los desequilibrios entre las fuerzas que se manifiestan durante la guerra. Luchar por el poder, conseguirlo, mantenerlo y perderlo son, siempre, episodios, fragmentos, desplazamientos naturales de la guerra.

Encontramos con Foucault una política muy diferente a la aristotélica, a la del contrato social y a la de la justicia como imparcialidad.

---

<sup>70</sup> Foucault, Michel, “Defender la sociedad”... Ob. Cit. pp. 31.

No hay poder sin resistencia. El poder y la resistencia se encuentran en una relación de interioridad, cualquier ejercicio del poder genera, automáticamente, una resistencia frente al mismo por parte de los sujetos sometidos o dominados.

En la compleja red de poder siempre encontraremos una gran multiplicidad de puntos de resistencia al poder. No hay, según Foucault, un centro o punto de gran rechazo contra el dominio.

Así como el poder no existe en un solo ámbito específico, sino que se encuentra ramificado y atomizado, así también, los espacios de resistencia se hallan diversificados y accionados como respuestas directas frente a la infinidad de micropoderes prevalecientes.

Afortunadamente las formas de resistencia son variables: pueden ser orgánicas o espontáneas, pacíficas o violentas, permanentes o esporádicas, colectivas o individuales. Pero siempre, las resistencias se suceden como respuestas específicas a los micropoderes, los cuales existen interrelacionados en el marco más amplio constituido por el campo estratégico del poder.

Foucault intenta demostrar la inexistencia de un poder central, constituido en referencia exclusiva y privilegiada al quehacer político. Al contrario de las teorías tradicionales de la ciencia política, advierte la presencia de una inmensa diversidad de formas de poder.

Es precisamente debido a esta multiplicidad de prácticas de la dominación, que la pregunta acerca de cómo se ejerce el poder resulta más importante que la interrogante respecto de quién efectúa o personifica al poder.

Mediante la investigación sobre la forma de cómo funciona el poder, los efectos que produce, la variabilidad de sus tácticas y estrategias, Foucault arriba a la comprensión de que todo poder es un modo de acción de unos sobre otros.

Se ejerce el poder cuando unos individuos son capaces de gobernar y dirigir las conductas de los otros. Conducir conductas significa gobernar, y gobernar, para Foucault, constituye la forma más acabada del poder.

La sociedad crea, en este sentido, una compleja red de relaciones sociales en donde las instituciones se dedican a modelar las conductas de los hijos, los educandos, los presos, los enfermos, los trabajadores, etc.; se trata de que el gobierno impere en toda la sociedad, determinando con ello cualquier posibilidad de actuación de los individuos.

Gobernar, según Foucault, conforma una práctica política a través de la cual se estructura el campo de acción eventual de quienes reciben los mensajes emitidos por el poder. Cualquier modalidad de gobierno configura un cierto arte de conducir conductas, implica una manera distintiva de actuar sobre la acción de otros con el objeto de edificar una disciplina.

El poder como gobierno no conlleva, sin embargo, la idea de un sometimiento absoluto de la conducta de los seres sociales; el poder se enfrenta a sus propios límites: la posibilidad de la rebeldía, de la contestación, del autosacrificio, del suicidio, como formas de resistencia y contrapoder por parte de los individuos sometidos a él.



Foucault explica muy bien esta alternativa de rechazo al poder utilizando para ellos su concepto de gobierno. Para él la característica más notable del poder es que algunos hombres pueden, más o menos por completo, determinar la conducta de otros hombres pero nunca exhaustiva ni coercitivamente.

Un hombre que es encadenado y golpeado está sujeto a la fuerza que se ejecuta sobre él, no al poder. Pero si puede ser inducido a hablar, cuando su último recurso podría haber sido morderse la lengua y preferir la muerte, entonces ha sido orillado a actuar de cierto modo. Su libertad ha sido sujeta al poder. Ha sido sometido al gobierno.

A pesar de que todavía, en algunos círculos académicos, se niega la importancia de las aportaciones de Foucault al pensamiento y a la práctica política de nuestro tiempo, para nosotros resulta evidente que su concepto de poder como gobierno, así como su investigación sobre la disciplina en la sociedad capitalista, son una clara demostración de la vigencia y riqueza de su obra.

En relación al hombre, por más que se quiera afirmar una identidad sobre él, siempre encontraremos que el poder se ejerce en la búsqueda de una identidad, una identificación que permita la ubicación sobre quién se ejerce o ejerce el poder. La identidad supone una repuesta ontológica a la pregunta sobre ¿Qué es el hombre? Si hay una pregunta que se formula en estos términos será porque el hombre es una invención jurídica.

La sociedad no es una mecánica natural que parte de ideas abstractas ideales como las encontramos en la política de Aristóteles, en el poder de un contrato social y en las implicaciones sociales de una justicia imparcial. Lo social en Foucault es una red de microfísicas del poder. Lo social se sostiene bajo los términos de sostener a la política como la continuación de la guerra por otros medios. Así, lo social es una constante manifestación de poder y sus resistencias al mismo.

La justicia se nos presenta como un ejercicio del poder que muestra la desigualdad de lo social y la injusticia es otra manifestación en donde el poder se encarga de defender a la sociedad. Ofensa y defensa de la sociedad es de lo que se encarga el poder en lo social.

La libertad en el signo de la democracia que promueve la posibilidad de que el individuo se sienta con la posibilidad de suponer el poder de su libertad sin que la obtenga nunca. La democracia es la suposición de que el sujeto tiene el poder de su libertad a condición de no ejercerlo nunca.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, Tomás, *“El último Foucault”*, Editorial Sudamericana, Argentina, 2003.
- Abraham, Tomás, *“El último oficio de Nietzsche”*, Editorial Sudamericana, Argentina, 2005.
- Albano, Sergio, *“Michel Foucault, glosario de aplicaciones”*, Quadrata, Argentina, 2005.
- Albano, Sergio, *“Michel Foucault, glosario epistemológico”*, Quadrata, Argentina, 2006.
- Allouch, Jean, *“El psicoanálisis, una erotología de pasaje”*, Litoral. Argentina, 1998.
- Allouch, Jean, *“El sexo de la verdad, erotología analítica II”*, Litoral. Argentina, 1999.
- Allouch, Jean, *“Faltar a la cita, “Kant con Sade” de Jaques Lacan, erotología analítica III,”* Ediciones literales. Argentina 2003.
- Althusser, Louis, *“Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan”*, Siglo XXI. México, 1996.
- Álvarez, Carlos y otros, *“El silencio del saber: notas para otra filosofía de las ciencias”*, Edit. Nueva imagen, México, 1979.
- Assoun, Paul-Laurent, *“Freud y Nietzsche”*, FCE. México, 1984.
- Belinski, Jorge, *“El psicoanálisis y los límites de su formalización”*, Lumen. España, 1985.
- Bersani, Leo, *“¿El recto es una tumba?”*, Cuadernos de Litoral. Argentina, 1999.
- Bersani, Leo, *“Homos”*, Manantial. Buenos Aires, 1998.
- Biblioteca del colegio internacional de filosofía, *“Lacan con los filósofos”*, Siglo XXI. México, 1997.
- Bourdieu, Pierre, *“Las Practicas Sociales”*, Editorial Universitaria. U.N. de Misiones. Posadas, 1995.
- Bourdieu, Pierre. *Qué significa Hablar*. Ediciones Akal, Madrid, España. 1985.
- Cassirer, Ernst, *“Filosofía de la ilustración”*, FCE. México, 1975.
- Cassirer, Ernst, *“Kant, vida y doctrina”*, FCE. México, 1974.
- Ceballos Garibay, Héctor, *“Foucault y el poder”*, Ediciones Coyoacán. México, 1997.
- Colli, Giorgio, *“Introducción a Nietzsche”*, Folios Ediciones. México, 1983.
- De Rotterdam, Erasmo, *“Elogio de la locura”*, Porrúa. México, 1990.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *“Rizoma. Introducción”*, Ediciones Coyoacán, México, 2004.
- Derrida, Jacques, *“Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad”*, Paidós, Argentina, 2005.
- Derrida, Jacques, *“Historia de la mentira. Prolegómenos”*, UBA, Argentina, 1997.

- Derrida, Jaques; Roudinesco, Elizabeth, “*y mañana, qué...*”, FCE. Argentina, 2003.
- Detienne, Marcel, “*Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*”, Sexto piso, México, 2004.
- Díaz, Esther, “*La filosofía de Michel Foucault*”, Biblos, Argentina, 2005.
- Eribon, Didier, “*Michel Foucault*”, Anagrama, Barcelona, 1992.
- Ferrater Mora, José, “*Diccionario de filosofía*” 4 Vols. “, Ariel. Barcelona, 1994.
- Fimiana, Mariapaola, “*Foucault y Kant. Crítica-Clínica-Ética*”. Ediciones Herramienta, Argentina, 2005.
- Forrester, John, “*Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida.*”, FCE. México, 1995.
- Foucault, Michel, “*El sujeto y el poder*”, Entrevista inédita con Michel Foucault Revista Wayruro, Argentina, 1999.
- Foucault, Michel, “*¿Qué es la ilustración?*”, Alción Editora. Argentina, 1996.
- Foucault, Michel, “*¿Qué es un autor?*, Conferencia presentada a la Sociedad Francesa de Filosofía el 22 de Febrero de 1969, editada por la Universidad de Tlaxcala, México, 1985.
- Foucault, Michel, “*Defender la sociedad*”, FCE, México, 2002.
- Foucault, Michel, “*Discurso y verdad en la Antigua Grecia*”, Paidós, España, 2004.
- Foucault, Michel, “*El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*”, Siglo XXI. México, 1981.
- Foucault, Michel, “*El Occidente y la verdad del sexo*”, Le Monde, N° 9885, 5 de noviembre de 1976.
- Foucault, Michel, “*El orden del discurso*”, Tusquets. Barcelona, 1983.
- Foucault, Michel, “*Genealogía del racismo*”, Caronte Ensayos, Argentina, 1996.
- Foucault, Michel, “*Hermenéutica del sujeto*”, Altamira, Argentina, 2006.
- Foucault, Michel, “*Historia de la locura en la época clásica*”, *Dos volúmenes.* FCE. México, 1982.
- Foucault, Michel, “*Historia de la sexualidad, Vol. 1 la voluntad de saber*”, Siglo XXI. México, 1982.
- Foucault, Michel, “*Historia de la sexualidad, Vol. 2 el uso de los placeres*”, Siglo XXI. México, 1986.
- Foucault, Michel, “*Historia de la sexualidad, Vol. 3 la inquietud de sí*”, Siglo XXI. México, 1987.
- Foucault, Michel, “*La arqueología del saber*”, Siglo XXI. México, 1973.
- Foucault, Michel, “*La verdad y las formas jurídicas*”, Gedisa, España, 2005.
- Foucault, Michel, “*La vida de los hombres infames*”, Caronte Ensayos, Argentina, 1996.
- Foucault, Michel, “*Las palabras y las cosas*”, Edit. Siglo XXI, México, 1985.
- Foucault, Michel, “*Los anormales*”, FCE, México, 2002.
- Foucault, Michel, “*Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*”, UNAM, México, 1988.

- Foucault, Michel, *“Microfísica del poder”*, Ediciones la Piqueta. Madrid, 1979.
- Foucault, Michel, *“Sentencias sobre el séptimo ángel”*, Arena, España, 2002.
- Foucault, Michel, *“Sobre la Ilustración”*, Tecnos, España, 2003.
- Foucault, Michel, *“Tecnologías del yo”*, Paidós. Barcelona, 1990.
- Foucault, Michel, *“Vigilar y castigar, el nacimiento de la prisión”*, Siglo XXI. México, 1985.
- Foucault, Michel, *“Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...”*, Tusquets, España, 2001.
- Foucault, Michel, *Obras esenciales Vol. I: “Entre filosofía y literatura”*, Paidós, España, 1999.
- Foucault, Michel, *Obras esenciales Vol. II: “Estrategias de poder”*, Paidós, España, 1990.
- Foucault, Michel, *Obras esenciales Vol. III: “Estética, ética y hermenéutica”*, Paidós, España, 1999.
- Foucault, Michel. Respuesta a "Esprit", Contestación al Círculo de Epistemología en *El discurso del poder*, Folios Ediciones, España, 1985.
- Foucault, Michel. Respuesta a "Esprit", Contestación al Círculo de Epistemología en *El discurso del poder*, Folios Ediciones, España, 1985.
- Foucault, Michel. Respuesta a "Esprit", Contestación al Círculo de Epistemología en *El discurso del poder*, Folios Ediciones, España, 1985.
- Foucault, Michel/ Gilles Deleuze, *“Theatrum Phlosopicum seguido de Repetición y diferencia”*, Anagrama, España, 2005.
- García Canal, María Inés, *“El loco, el guerrero, el artista, fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault”*, Plaza y Valdés. México, 1990.
- Gros, Frédéric, *“Michel Foucault”*, Amorrortu, Argentina, 2007.
- Habermas, Jürgen, *“La ética del discurso y la cuestión de la verdad”*, Paidós, España, 2003.
- Halpering, David, *“San Foucault, para una hagiografía gay”*, Cuadernos de Litoral. Argentina, 2000.
- Heidegger, Martín, *“Kant y el problema de la metafísica”*, FCE. México, 1973.
- Heller, Ágnes, *“Historia y Futuro: sobrevivirá la modernidad”*, Edit. Península, Barcelona, 1990.
- Heller, Ágnes, *“Historia y futuro”*, Edit. Península, Barcelona, 1990.
- Huntington, Samuel P., *“El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial”*, Paidós, México, 2004.
- Husserl, Edmund, *“La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”*, Edit. Crítica, Barcelona, 1991.
- Jaeger, Werner, *“Paideia”*, FCE, México, 1962, pp. 11-12.
- Kant, Inmanuel, *“Antropología Práctica”*, Edit. Alba, España, 1991, pp. 24.
- Kant, Inmanuel, *“Crítica de la Razón pura”*, Edit. Porrúa, México, 2004.

- Kant, Inmanuel, *“El poder de las facultades afectivas”*, Aguilar, Buenos aires, 1968.
- Kant, Inmanuel, *“El poder de las facultades afectivas”*, Aguilar, Buenos aires, 1968.
- Kant, Inmanuel, *“En defensa de la ilustración”*, Editorial Alba, Barcelona, 1999.
- Kant, Inmanuel, *“Filosofía de la historia”*, FCE, México, 2004.
- Kant, Inmanuel, *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”*, Edit. Porrúa, México, 2003.
- Kant, Inmanuel, *“Prolegómenos a toda metafísica del porvenir”*, Edit. Porrúa, México, 2003.
- Kant, Innmanuel, *“Critica de la razón práctica”*, Losada, Buenos Aires, 1990.
- Labastida, Jaime, *“El edificio de la razón”*, Siglo XXI, México, 2007.
- Lacan, Jaques, *“Escritos I y II”* Siglo XXI. México, 1987.
- Lacan, Jaques, *“Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”*, Paidós. España, 1987.
- Lefebvre, Henri, *“Nietzsche”*, FCE, México, 1975.
- Lemke, T. y otros, *“Marx y Foucault”*, Perfiles, Argentina, 2006.
- Mendivil, José *“Ética y contingencia”*, Universidad de Guanajuato, México, 2004.
- Micieli, Cristina, *“Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty”*, Biblos, Argentina, 2003.
- Miller, James. *“La pasión de Michel Foucault”*, Editorial Andrés Bello. España, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *“Así hablaba Zarathustra”*, Editores unidos mexicanos. México, 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *“Ecce-homo”*, Editores unidos mexicanos. México, 1981.
- Nietzsche, Friedrich, *“El anticristo”*, Editores unidos mexicanos, México, 1981.
- Nietzsche, Friedrich, *“El caso Wagner, Nietzsche contra Wagner”* Ediciones Siruela. España, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *“El nacimiento de la tragedia”*, Alianza editorial. Madrid, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *“Humano demasiado humano”*, Editores unidos mexicanos. México, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *“La gaya ciencia”*, Editores unidos mexicanos, México, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *“La genealogía de la moral”*, Alianza editorial. Madrid, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *“Mas allá del bien y del mal”*, Alianza editorial. Madrid, 1985.
- Nietzsche, Friedrich, *“Opiniones y sentencias diversas”*, Editores unidos mexicanos. México, 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *“Sobre verdad y mentira”*, Tecnos, España, 2007.
- Quignard, Pascal, *“El sexo y el espanto”*, Cuadernos de Litoral, Argentina, 2000.

- Rajchman, John, *“Lacan, Foucault y la cuestión de la ética”*, Epeeel. México, 2001.
- Revista Litoral 27, *“La opacidad sexual,”* Edelp. Argentina, abril 1999.
- Revista Litoral 28, *“La opacidad sexual II, Lacan, Foucault...”*, Edelp. Argentina, octubre 1999.
- Revista Litoral 29, *“¿Eros erógeno?”*, Edelp. Argentina, julio 2000.
- Revista Litoral 30, *“Las comunidades electivas. I. ¿Nuevos modos de subjetivación?”*, Edelp. Argentina, octubre 2000.
- Revista Litoral 31, *“Las comunidades electivas. II. Espacios para el erotismo”*, Edelp. Argentina, junio 2001.
- Revista Litoral 32, *“La invención del sadismo”* Epeeel. México, mayo 2002.
- Revista Litoral 33, *“Una analítica pariasitaria, raro, muy raro”*, Epeeel. México, julio 2003.
- Rychard Rorty/Jürgen Habermas, *“Sobre la verdad ¿validez universal o justificación?”*, Amorrortu, Argentina, 2007.
- Savater, Fernando, *“La aventura de pensar”*, Debolsillo, México, 2010.
- Sloterdijk, Peter, *“Temperamentos filosóficos”*, Siruela, España, 2010.
- Spargo, Tamsin. *“Foucault y la teoría queer”*, Gedisa, España, 2004.
- Williams, Bernard, *“Verdad y veracidad”*, Tusquets editores, España, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig, *“Conferencia sobre ética”*, Paidós, España, 1997