

Alberto Constante  
Ernesto Priani Saisó  
Rafael Ángel Gómez Choreño

COORDINADORES

# ***MICHEL FOUCAULT***

REFLEXIONES SOBRE EL SABER, EL PODER, LA VERDAD  
Y LAS PRÁCTICAS DE SÍ



Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras

2008



## PRÓLOGO

### I

Se trata de Foucault. De algunas de sus obras, concretamente de *Las palabras y las cosas*, de su surgimiento, de los planes de Foucault para escribir una introducción a su traducción al francés de la *Antropologie* de Kant, de esa crítica a Kant en ese libro en el que acusa al filósofo de Königsberg de iniciar la tradición de la antropología filosófica y de esta manera de sancionar las ciencias del hombre; se trata del Michel Foucault que acusa a Kant de haber originado un papel diferente para la filosofía.

Se trata del proyecto, bien lo sabemos, de la obra que se abre a la manera de un abanico triangular porque, sin lugar a dudas, es una arqueología, un estudio sistemático que busca rehacer a través de las obras de los teóricos y los pragmáticos las disposiciones, combinaciones, y configuraciones mentales que dan cuenta de la naturaleza de las “ciencias” desde fines del Renacimiento, desde ese pequeño escalón en el que se conformaba un mundo, una episteme, y una ruptura, pero también de la forma en que las “ciencias” consideran a las “cosas”; por otro lado, es una pesquisa que intenta dejar ver la existencia y significado de obras que la historia de la cultura descuida infatigablemente; y, por último, es una crítica que reencuentra a partir de qué ideas y de qué sistemas de ideas se formaron esas “ciencias humanas” que contribuyeron a la ambigüedad del mundo actual.

Hay una experiencia del orden, de esos *a priori* con los que construimos nuestro mundo de seguridades. Y sabemos que Foucault trata de analizar esta experiencia a partir de mostrar en qué ha podido convertirse, desde el siglo XVI, en un ámbito de desarrollo cultural como el nuestro y, al mismo tiempo, haciendo ver de qué manera ha manifestado nuestra cultura que hay un orden, qué modalidades del orden han sido reconocidas para formar el un gesto soberano con el cual se construyen los conocimientos, tal como se despliegan en la gramática y en la filología, en la historia natural y en la biología, en el estudio de las riquezas y en la economía política. Esta investigación se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías. No se trata

de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad, sino que se quiere sacar a la luz el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos hunden su positividad y manifiestan una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad.

Con ello podemos decir que se ha producido un acontecimiento. Una nueva concepción de la historia o más bien, una arqueología porque al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad que ha aparecido. Pero Occidente no permite que se destruyan sus mitos. En esta historia falta el sujeto y eso tiene consecuencias graves. Si falta el sujeto y se cuestiona el papel de la razón es cómo quedarnos sin sostén, sin esas verdades absolutas a las que el pensamiento mismo nos ha acostumbrado.

Ahora lo sabemos muy bien. El punto de partida, para Foucault, serán las prácticas discursivas: enunciados sobre el fondo de una episteme; la base que distribuye su saber, las leyes de construcción de sus objetos y su modo de dispersión. Todo lo que Foucault dirá tendrá ya entonces un sabor a paradigma.

## II

Pero este libro también trata de esa obra póstuma de materiales restantes que conforman la *Historia de la sexualidad*. Ahí, nos atreveríamos a decir, parece que Foucault está escribiendo una historia de la ética pero no una historia de los códigos morales. Si bien los fenómenos que está investigando son más conscientes que aquellos que quedaron plasmados en *Vigilar y Castigar*, aquéllos no son fenómenos completamente autoconscientes como las reflexiones acerca de los principios para la conducta. A diferencia de la filosofía moral tradicional, el estudio de la crítica por parte de Foucault no es un conjunto de principios a los que las personas se abracen. A diferencia de Kant, Foucault no trata de fundamentar el código moral que contiene una serie de prescripciones. Cualquier código moral sólo tiene sustancia ética cuando incluye el trasfondo del entendimiento compartido de lo que significa pertenecer a una comunidad particular y aspira en la práctica a ser una buena persona ahí.

Quizá por ello Foucault investigó cómo la concepción del yo fue cambiando de la idea grecorromana de ocuparse del yo al objetivo cristiano de la renuncia del yo. Michel Foucault investiga cómo la subjetividad sexual cambia cuando el interés griego en *aphrodisia* se convierte en el deseo cristiano de la carne. Tanto los griegos como los cristianos valoraban la ascética restricción de los deseos sexuales, pero interpretaban este ascetismo de una manera diferente.

A sabiendas de que la idea del yo es algo aún inacabado y casi inexpresable para los griegos, el ascetismo en ellos no significaba una renuncia de ese ambiguo yo, pero en cambio implicaba *le souci de soi*, “el cuidado de sí”. Para Foucault el ascetismo griego implicaba la creación de sí mismo, en cierto modo era una forma de hacerse, crearse, como técnicas de sí. En *L’Usage des plaisirs* ofrece evidencia de que la sexualidad es un concepto histórico, específico, y en particular un producto del siglo XIX. Y es cierto. En el siglo IV a. c., el código de restricciones y prohibiciones de los griegos era prácticamente el mismo que el de los primeros moralistas y médicos del Imperio Romano. Pero la forma que tenían de integrar estas prohibiciones relativas al yo era totalmente diferente. Foucault insistirá en que a los griegos la conducta sexual les resultaba tan problemática como a los modernos, pero de maneras diferentes. Para ellos no era cómo o con quién se tuviera sexo lo crucial, como supuestamente lo es ahora, sino si uno era amo o esclavo de sus pasiones. La razón es que el objetivo principal de esta ética era estético. En primer lugar, esta especie de ética era únicamente un problema de elección personal. En segundo lugar, estaba reservada a una minoría de la población; no se trataba en absoluto de imponer un modelo de conducta para todo el mundo. Lo que se intentaba era, en realidad, tener una existencia hermosa y dejar a la posteridad un recuerdo honorable de la propia vida. Desde luego, esta especie de ética no era una tentativa de normalización aplicable al resto de la población.

Leyendo a Séneca, a Plutarco y al resto de estos autores, se tiene la impresión de que se planteaban un gran número de problemas relacionados con el yo (la ética del yo, las tecnologías del yo). Lo que más sorprende de la ética griega es que se preocupaban más de su propia conducta moral o ética, y de la relación que mantenían consigo mismos y con los otros, que de las cuestiones religiosas. ¿Qué ocurre tras la muerte? ¿Intervienen los dioses, o no? Estos son asuntos de poca importancia para ellos, ya que no estaban relacionadas con su ética. Además, esta ética no iba ligada a un sistema legal. Las leyes que regulaban la

◆ *Prólogo*

conducta sexual no eran muy numerosas ni tenían demasiada fuerza. A los griegos lo que les interesaba era constituir una ética que fuera una estética de la existencia.

Según su análisis, la antigua configuración griega es ahora reconociblemente ajena y remota. Contemplar sus diferencias puede ayudarnos a pensar diferente en cuanto a los elementos de nuestro propio autoentendimiento, pero no podemos elegir simplemente entendernos y actuar como una vez lo hicieron los griegos. En cuanto al cristianismo, Foucault no vuelve sobre Nietzsche. Parte de que el entendimiento moderno sobre la sexualidad es sospechoso en la medida en que el pensamiento alrededor de lo sexual parte de ideas acerca del alma y la práctica de la autoconfesión. Pero Foucault cree también que las formulaciones cristiana y moderna del comportamiento sexual son inconmensurables. La fórmula cristiana pretende erradicar el deseo mientras que la fórmula moderna señala que lo que debería es liberarse al deseo.

Como quiera que sean las cosas, aquí, en este libro se encuentran distintas posturas acerca de estos dos grandes temas aquí citados. Temas que, por otra parte, marcan derroteros de búsqueda, de formulación, interrogantes que se vertieron en investigaciones que comprometen la escritura misma de las cosas.

Todos los aquí presentes son estudiantes de posgrado de la carrera de filosofía, alumnos de dos seminarios que extendieron, como prácticas de formación y discusión sus trabajos en el Coloquio “Michel Foucault: Reflexiones sobre el saber, el poder, la verdad y las prácticas de sí”. Hoy, parte de estos trabajos, en los que los estudiantes arriesgaron sus propias tesis, sus pesquisas, la entrañable cualidad de quedar comprometidos con el discurso y haciendo “uso” de lo que el propio Foucault deseaba, cada uno hace de sí una parte de esa obra que es la estética de sí. En este libro queda el testimonio.

Alberto Constante

Ernesto Priani Saisó

Rafael Ángel Gómez Choreño

## El problema de la representación en *El Quijote*

*Ernesto Gallardo León*

### 1

Este trabajo pretende hacer una pequeña síntesis del problema de la representación, según Foucault, en *El Quijote*. Exploraré primero, cómo se plantea Foucault el problema de la representación. Luego, abordaré cómo es que Foucault hace al Quijote el signo de ruptura entre un discurso y otro, para, finalmente, concluir con un análisis de *El Quijote* y los apuntes relevantes de Foucault sobre la representación.

### 2

Quisiera iniciar el problema de la representación con una frase de Foucault que Gilles Deleuze cita: “Yo nunca he escrito más que ficciones”.<sup>1</sup> Pero, ¿qué clase de ficciones? ¿Qué es lo que une a la ficción con el problema de la representación? Más aún, ¿cómo es que la representación es un problema y cómo es que este problema ha desarrollado un cambio en las epistemes, en los discursos y en las ciencias humanas? Empecemos por el problema de la representación.

Para Foucault, las ciencias humanas tal y cómo las conocemos hoy, se han desarrollado en el desplazamiento de un discurso por otro, de una episteme por otra. La formación de un discurso, depende estrechamente de la formación de una episteme. Las tres epistemes que Foucault pretende desentrañar son: el Renacimiento, la Época Clásica y la Modernidad. En *Las palabras y las cosas*, Foucault hace una sinopsis de los fundamentos

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*. Trad. de José Vázquez Pérez. Barcelona, Paidós, 1987, p. 155.

◆ *El problema de la representación en El Quijote*

epistémicos del Renacimiento, para después hacer un exhaustivo análisis de la Época Clásica, que le sirve como parámetro para contrastar la tensión entre la episteme Clásica y la Modernidad.<sup>2</sup> Dicho contraste es señalado con la relación que hay entre representación y *mathesis*.<sup>3</sup> Según Foucault, la *mathesis* es un concepto central en la Época Clásica, porque en ella se encuentra el proyecto de ordenamiento universal de las cosas, o mejor aún, del ser mismo.

En todo caso, es posible definir la episteme clásica, en su disposición más general, por el sistema articulado de una *mathesis*, de una *taxinomía*, y de un análisis genético. Las ciencias llevan siempre consigo el proyecto, aún cuando sea lejano, de una puesta exhaustiva en orden; señalan siempre también hacia el descubrimiento de los elementos simples y de su composición progresiva; y en su medio son un cuadro, presentación de los conocimientos en un sistema contemporáneo de sí mismo.<sup>4</sup>

Con el concepto de *mathesis* y *taxinomía*, aparecen en Foucault los términos orden y comparación, que son el núcleo del proyecto de ordenamiento universal, y que consiste en ir desde lo simple hasta lo complejo, para lograr una certeza única, indubitable.<sup>5</sup> El método empujaba a una creación de signos, que de alguna manera permitiera el desciframiento del orden constituido: “Un sistema arbitrario de signos debe permitir el análisis de las cosas en sus elementos más simples; debe descomponer hasta llegar al origen; pero debe demostrar también cómo son posibles las combinaciones de estos elementos y permitir la génesis ideal de la complejidad de las cosas”.<sup>6</sup>

Sin embargo, Foucault aclara que no es el hombre el que designa dicho ordenamiento, sino que su papel en la episteme y en el discurso de la Época Clásica, consiste en desentrañar el orden establecido por un artífice superior: Dios. El papel del hombre es descifrar detrás de los signos, el significado de las cosas, el orden establecido. El hombre no otorga sentido: lo desentraña. El hombre no es creador, sino interprete del mundo. Es,

---

<sup>2</sup> Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI Editores, 2007.

<sup>3</sup> Cf. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 45.

<sup>4</sup> M. Foucault, *op. cit.*, pp. 80–81.

<sup>5</sup> Foucault habla de Descartes como el representante más importante del método de la Época Clásica, y dice: “Existen dos forma de comparación y sólo dos: la comparación de la medida y el orden” (*Ibid.*, p. 59).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 68.



como dicen Dreyfus y Rabinow, “lo que Foucault quiere expresar cuando dice que no había una teoría de la significación en la Época Clásica”, porque el hombre “no creaba, no era una fuente de significación”, sino que “el hombre clarificaba”.<sup>7</sup> La naturaleza del hombre (descifrador del mundo) y la naturaleza (el mundo) tenían una relación estrecha, porque el hombre era un ser entre otros en el mundo. Lo que unía y hacía diferente al hombre del mundo era su lenguaje, y de alguna manera estrechaban su relación, ya que el mundo se encontraba descifrado detrás del lenguaje: naturaleza y naturaleza humana eran una, porque el lenguaje tendía los puentes entre uno y otro: no podían separarse. Según Foucault, “en la gran disposición de la episteme clásica, la naturaleza y la naturaleza humana, y sus relaciones, son momentos funcionales definidos y previstos”,<sup>8</sup> unidos como “discurso común de la representación y las cosas, como el lugar interior del cual se entrecruzan naturaleza y naturaleza humana”.<sup>9</sup> Es decir, “representación y ser van juntos en el discurso”.<sup>10</sup> En esta secuencia de ideas, era imposible que el hombre concibiera una “ciencia del hombre”, porque “en tanto que este lenguaje se habló en la cultura occidental, no era posible que se planteara el problema de la existencia humana en su misma naturaleza, pues lo que se anudaba en él era la representación y el ser”.<sup>11</sup> El hombre confiaba en las representaciones, porque su papel era únicamente “clarificar” el mundo creado por Dios. En la escala de los seres, el hombre estaba en una jerarquía mayor por su razón, pero esta jerarquía no le permitía cuestionarse la representación, porque su ser estaba unido a la representación misma: “en tanto que sujeto ordenador, [el hombre] no podía hallar su lugar en el cuadro que organizaba”.<sup>12</sup> Aparece entonces el problema de la representación: ¿cómo es posible que el ser humano, ordenador del mundo, no sea más que una representación, y dentro de esa representación, el hombre no sea el que unifique, estructure y cree esas representaciones? Según Foucault, la emergencia del Hombre, que

---

<sup>7</sup> H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *op. cit.*, p. 47.

<sup>8</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 312.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>10</sup> H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *op. cit.*, p. 47.

<sup>11</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 303.

<sup>12</sup> H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *op. cit.*, p. 47.

◆ *El problema de la representación en El Quijote*

unifique y origine a las representaciones, surgirá con Kant,<sup>13</sup> antes ha ocurrido un “trastorno profundo”, “una mutación arqueológica”, donde:

aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y surge allí, en este lugar del Rey, que le señalaba de antemano *Las Meninas*, pero del cual quedó excluida durante mucho tiempo su presencia real. Como si, en este aspecto vacío hacia el cual se vuelve todo el cuadro de Velásquez, pero que no refleja sino por el azar de un espejo y como por fractura, todas las figuras cuya alternancia, exclusión recíproca, rasgos y deslumbramiento suponemos (el modelo, el pintor, el rey, el espectador), cesan de pronto su imperceptible danza, se cuajan en una figura plena y exigen que, por fin, se relacione con una verdadera mirada todo el espacio de la representación.<sup>14</sup>

Por lo pronto, Foucault toma como punto de partida del análisis de la representación, una pintura: *Las Meninas* de Velázquez. No me quiero detener en la explicación detallada de Foucault de *Las Meninas*: ya bastantes críticos han abordado con detenimiento el problema de la representación desde esta pintura.<sup>15</sup> Quiero más bien adentrarme en el mundo de la representación desde la lectura de Foucault de *El Quijote*, y a partir de ahí, conjugar el problema de la representación con dos conceptos esenciales: el de verdad y el de ficción.

---

<sup>13</sup> Quiero aclarar que Foucault no explicara el cambio de una episteme a otra con la historia, sino que creara un cuadro donde se comparen las dos épocas: la época clásica y la época del hombre. Fiel a su metodología, el mismo Foucault se cuidara de explicar esos desplazamientos de la episteme vía la historia, sino que más bien se preocupará por mostrarnos cómo son esos trastornos y cómo se han desplazado uno a otro los discursos.

<sup>14</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 304.

<sup>15</sup> Pueden verse la lectura profunda de Dreyfus y Rabinow, que concluye con estas anotaciones magistrales del problema de la representación: “Obviamente, como lo interpreta Foucault, el tema principal de *Las Meninas* es la representación. Lo que representa *Las Meninas* es el mundo de las representaciones, diseñado de modo ordenado sobre un cuadro, en este caso, en la pintura misma. Lo que se representa son las funciones de la representación. Lo que no se representa es un sujeto unificado y unificante que pone estas representaciones y que las convierte en objetos para sí. [...] La paradoja central de la pintura gira en torno de la *imposibilidad de representar el acto de representar*” (H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *op. cit.*, pp. 50–51); o la lectura de Deleuze: “En unas páginas célebres, *Las Palabras y las Cosas* describe *Las Meninas* de Velázquez como un régimen de luz que abre el espacio de la representación clásica y distribuye en él lo que se ve y los que ven, los intercambios y los reflejos, hasta llegar al emplazamiento del rey que sólo puede ser inducido como fuera del cuadro” (G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 85–86); o bien, léase todo el capítulo inicial de *Michel Foucault y sus contemporáneos*, escrito por Didier Eribon, que aparte de ser una pieza clave en la comprensión de la obra de Foucault desde su génesis y transformaciones, es una defensa íntegra de la persona de Michel Foucault (Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995). Hay que ver la polémica causada alrededor de *Las palabras y las cosas*, después de su publicación.

## 3

¿Por qué escogió Foucault a *El Quijote*, para mostrar el cambio de una episteme a otra? Porque es en *El Quijote* donde se resolverá el desplazamiento de la Época Clásica, en que los signos aparecen en las cosas, a la época del Hombre, donde *El Quijote* se vuelve representación y sus personajes, una realidad doble, de espejos que se miran sin mirarse, que se saben sin saberse. Don Quijote, nos dice Foucault, no es el loco de las aventuras, es el hombre que va buscando la similitud en las cosas, va encontrando el símil, el orden oculto detrás de ellas, “es el héroe de lo Mismo”.<sup>16</sup> La ficción se apodera de la realidad y la transforma: el Quijote va buscando las similitudes, va haciendo que los libros que ha leído, se muestren en la realidad: todos son signos, signos verdaderos. El recorrido de don Quijote es un periplo por el encuentro entre la verdad y la ficción. Foucault dice: “Al asemejarse a los textos de los cuales es testigo, representante, análogo verdadero, don Quijote debe proporcionar la demostración y ofrecer la marca indudable de que dicen verdad, de que son el lenguaje del mundo”.<sup>17</sup> Sin embargo, el Quijote se encuentra en este viaje de los signos y de las similitudes, queriendo llenar de contenido la realidad. Es decir, lejos de que la vida llene de contenidos los libros, don Quijote quiere que los libros llenen de contenido la vida. El fracaso o la victoria es lo de menos, lo importante es encontrar en las similitudes, la verdad oculta. Por eso, cuando el Quijote se da cuenta de los engaños en los que ha caído, “de la no similitud” puede apelar a la realidad trastornada por los hechiceros y la magia, que son el resultado lógico de las peripecias y traspies de los héroes libresco de caballería. El Quijote se aventura entre esa realidad absurda y los signos que pretende autorizar. Pero, “la erudición que leía como un texto único la naturaleza y los libros, es devuelta a sus quimeras: depositados sobre las páginas amarillentas de los volúmenes, los signos del lenguaje no tienen ya más valor que la mínima ficción de lo que representan”.<sup>18</sup> Aún así, don Quijote ejerce un poderoso influjo en su entorno, influjo que no sólo es, como dice Foucault, a causa del peso del “lenguaje”,<sup>19</sup> sino que es un contagio que termina por transformar su realidad: en la primera parte del libro, las personas cercanas a don Quijote

---

<sup>16</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 53.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 53–54.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 54–55.

<sup>19</sup> “Sin embargo, el lenguaje no se ha convertido en algo del todo impotente” (*Ibid.*, p. 55).

◆ *El problema de la representación en El Quijote*

quieren sacarlo de su locura, quemando sus libros y montando pequeños escenarios para desdeñarlo de sus mentiras, cosa que resulta contraproducente porque en muchas de esas aventuras, don Quijote ficcionaliza la realidad, la contiene y recrea sus propias historias; para el segundo libro, los papeles se invierten y poco a poco, la ficción comienza a “devorar la realidad”:

La ficción va contaminando lo vivido y la realidad se va gradualmente plegando a las excentricidades y fantasías de don Quijote. El propio Sancho Panza, a quien en los primeros capítulos de la historia se nos presenta como un ser terrícola, materialista y pragmático a más no poder, lo vemos, en la Segunda parte, sucumbiendo también a los encantos de la fantasía, y, cuando ejerce la gobernación de la Ínsula Barataria, acomodándose de buena gana al mundo del embeleco y la ilusión. Su lenguaje, que al principio de la historia es chusco, directo y popular, en la Segunda parte se refina y hay episodios en que suena tan amanerado como el de su propio amo. [...] Los amigos del pueblo de don Quijote, tan adversos a las novelorías literarias que hacen una quema inquisitorial de su biblioteca, con el pretexto de curar a Alonso Quijano de su locura recurren a la ficción: urden y protagonizan representaciones para devolver al Caballero de la Triste Figura a la cordura y al mundo real. Pero, en verdad, consiguen lo contrario; que la ficción comience a devorar la realidad. El bachiller Sansón Carrasco se disfraza dos veces de caballero andante, primero bajo el seudónimo del Caballero de los Espejos, y, tres meses después, en Barcelona, como el Caballero de la Blanca Luna.<sup>20</sup>

Consciente de esta dimensión, Foucault abre el tema del tiempo y del narrador en *El Quijote*: muchos de los personajes con los que se encuentra el Quijote en la segunda parte, han leído la primera. Como en *Las Meninas*, y anticipándose a Velázquez,<sup>21</sup> Cervantes juega con los narradores como si se trataran de espejos: un narrador omnisciente, que luego se convierte en un personaje de la novela, que a su vez encarga a un árabe, Cide Hamete Benengeli, la traducción y posterior comentario de la obra, que a su vez se disuelve con otro narrador que cuenta y comenta la novela, que a su vez no pertenece a ese tiempo, porque en su tiempo también se está contando la historia. O sea, que es un juego infinito,

---

<sup>20</sup> Mario Vargas Llosa, *Una Novela para el Siglo XXI*, en *Don Quijote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes. Edición del IV Bicentenario. Alfaguara, México, 2005, pp. xv-xvi.

<sup>21</sup> Recordemos que *El Quijote* se edita por primera vez en 1605 y diez años después se publica la segunda parte. En cambio, *Las Meninas*, se terminan de pintar para el año 1656.

donde los personajes abren otros espacios y otros tiempos de narración. El Quijote es sorprendido también por la ficción y ahora:

Él, que a fuerza de leer libros, se había convertido en un signo errante en un mundo que no lo reconoce, se ha convertido ahora, a pesar de sí mismo y sin saberlo, en un libro que detenta su verdad, recoge exactamente todo lo que él ha hecho, dicho, visto y pensado y permite, en última instancia, que se le reconozca en la medida en que se asemeja a todos estos signos que ha dejado tras sí como un surco imborrable.<sup>22</sup>

Finalmente, “la verdad de don Quijote no está en la relación de las palabras con el mundo, sino que en esta tenue y constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas. La ficción frustrada de las epopeyas se ha convertido en el poder representativo del lenguaje. Las palabras se encierran de nuevo en su naturaleza de signos”.<sup>23</sup>

¿Qué ha pasado con la Representación, con la época clásica? *El Quijote* será la primera “obra moderna”, porque en ella se fracturan las relaciones de la “similitud y la semejanza”, “porque en ella el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en esta soberanía de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura; porque la semejanza entra allí en una época que es para ella la de la sinrazón y la imaginación”.<sup>24</sup> La representación aparecerá para normalizar, para estandarizar las relaciones de las cosas y el lenguaje. Foucault nos dice que con el fin de la época clásica, aparecerán dos personajes que se enfrentarán una y otra vez: el poeta y el loco. Son los que construirán, en la representación, el entramado de la diferencia y la identidad. El Quijote encarna a los dos: es el poeta y el loco. Ese es el drama del Quijote: atrapado entre dos epistemes, pues fractura la representación y se pone a sí mismo como el defensor de la similitud.

Con el loco nacerá la idea de “normalización”, y con el poeta la de la literatura que pretende recobrar la imaginación, y con ella, la construcción del mundo: el Hombre será puesto como emblema de la representación, como constructor y hacedor.

---

<sup>22</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 55.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>24</sup> *Idem.*

Concluyó mi tema por el principio. Dice Foucault:

En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir, “ficciones”.<sup>25</sup>

¿No es esto lo que veíamos en *El Quijote*? Miguel Morey piensa que el punto de encuentro entre Deleuze y Foucault es la creación del sentido, de un “nuevo sentido”,<sup>26</sup> a eso se debe el interés primordial por la ficción, pues sólo a partir de la ficción, la imaginación del poeta puede desprenderse. Deleuze llama a Foucault “poeta”, por este particular interés de Foucault por buscar nuevos sentidos, nuevas verdades dentro de la ficción.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 14.

<sup>26</sup> *Cf. ibid.*, p. 16.

<sup>27</sup> “Pero nunca ficción alguna ha producido tanta verdad y tanta realidad” (*Ibid.*, pp. 155–156).

**En busca del “ser vivo” del lenguaje:  
la literatura en *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault**

*David Bak Geler Corona*

A través de *Las palabras y las cosas* aparece y reaparece un tema que podría parecer marginal con relación a la investigación principal del libro. Este tema que atraviesa la obra, sutil pero relevantemente, es la literatura. Sugerencias apenas, comentarios breves pero de una penetrante agudeza son los que delinea Foucault cuando habla sobre la literatura. A veces estas sugerencias parecieran una obsesión subterránea de Foucault que asoma en momentos claves del texto.

En este ensayo, y a partir de tales trazos dispuestos en *Las palabras y las cosas*, nos preguntaremos por el papel de la literatura en la *arqueología de las ciencias humanas* e intentaremos interrogar su centralidad en el pensamiento de Foucault, rastreándola en los diversos niveles en que aparece. ¿Es posible que su insistencia en contrastar la literatura con los saberes de la Época Clásica y la Moderna muestre su intento por ubicar un discurso que se le escurre a la arqueología? ¿Hay algo en la literatura que se resiste a los cortes epistémicos de Foucault al tiempo que los confirma?

En la arqueología de *Las palabras y las cosas* la literatura no es tratada, por supuesto, al mismo nivel que los tres saberes que se estudian: el análisis de las riquezas, la gramática general y la historia natural. Las irrupciones sobre literatura no están explícitamente inmersas en el marco de las ciencias humanas sino de otro tipo de discurso. De hecho, nos parece que Foucault lucha por indagar de qué tipo de discurso se trata y cuál es su especificidad con relación a los cortes arqueológicos que él mismo realiza. Si “en una cultura y en un momento dados, solo hay siempre una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede

silenciosamente investida en una práctica”,<sup>1</sup> ¿está la literatura en la misma relación que los demás discursos con la episteme de la época, o constituye un terreno distinto, en pugna y oposición parciales a la episteme que gobierna silenciosamente los saberes? ¿Cuál es la excepcionalidad de ciertos discursos literarios que preocupan a Foucault?

Lo primero que debemos hacer es aclarar los dos sentidos en los que Foucault habla de literatura en *Las palabras y las cosas*, división que seguiremos en nuestro recorrido. Primero, está la “literatura”, que generalmente aparece así, entrecomillada, y es localizada por Foucault como un saber particular que surgió a principios del siglo XIX; y que es el reciente “aislamiento de un lenguaje particular cuya modalidad propia es ser “literario”.<sup>2</sup> La palabra “literatura” es una invención específica de la Época Moderna —inserta en su propio saber sobre el lenguaje— que se delinea desde el acto puro de escribir y tiende a encerrarse en una “intransitividad radical” que la separa claramente del resto de los discursos.

Por otra parte, y esto es lo que nos interesará más, Foucault habla constantemente de literatura en un sentido más general, como una forma de discurso, como una “forma de lenguaje”. Es un territorio arqueológico que intriga a Foucault y que lo hace intentar buscar su lugar y su función a través de las diversas epistemes que estudia. Es como tal, también como un territorio arqueológico difuso que utiliza tres textos “literarios” claves en su libro: un cuento de Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, *El Quijote* de Cervantes, y la obra de Sade, en especial *Justine* y *Juliette*.

La búsqueda de Foucault se aboca, como lo advierte en *La arqueología del saber*, a la regularidad de los discursos. “La arqueología no está a la busca de las invenciones, y permanece insensible a ese momento (emocionante, lo admito) en que por primera vez alguien ha estado seguro de determinada verdad; la arqueología no intenta restituir la luz de esas mañanas de fiesta”.<sup>3</sup> Con relación a la literatura, en donde estamos tan acostumbrados a tratar sus discursos con el énfasis puesto en el momento de invención, en la creatividad, esta reserva de Foucault es importante. El discurso literario, tal vez más que cualquier otro discurso —hipótesis, polémica— es tratado en su índole de acontecimiento. “Hacer aparecer en su pureza el espacio en el que se despliegan los acontecimientos discursivos no es tratar de restablecerlo en un aislamiento que no se podría superar; no es encerrarlo sobre

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI Editores, 2007, p. 166.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>3</sup> M. Foucault, *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI Editores, 2006, p. 242.



sí mismo; es hacerse libre para describir en él y fuera de él juegos de relaciones”.<sup>4</sup> Veamos cuál es ese espacio en el que los acontecimientos discursivos literarios aparecen según lo que insinúa Foucault en *Las palabras y las cosas*.

El eje central que dirige a Foucault es éste: la literatura, en la Época Moderna, es algo que debe ser pensado —es de hecho “lo que debe ser pensado”<sup>5</sup>— pero al mismo tiempo se resiste a ser pensado desde el saber del lenguaje correspondiente a la época, su teoría de la significación.

Esto es lo que hace de la literatura una paradoja al pensamiento y una excepción. El lugar en donde aparece el “ser vivo del lenguaje”,<sup>6</sup> la literatura, ha sido encubierto desde el siglo XVI, quedándose en los límites de la cultura occidental y volviéndose prácticamente impensable. Lo no-pensado, “este tejido que nos atrapa como una tela de araña y nos obliga y contamina a pensar de determinada manera, marcando los bordes de lo posible”,<sup>7</sup> obstruye el acceso del pensamiento a la literatura. Del saber de la Época Clásica y de la Época Moderna ha quedado excluida la literatura en su forma no domesticada. Los discursos literarios son, así, un reto para lo pensable.

Y qué mejor manera de testimoniar tal idea que presentar a uno de esos textos impensables como causante y detonador de un libro. El texto literario es el de Borges; el libro, *Las palabras y las cosas*. Foucault abre su libro afirmando que este nació de “la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro”.<sup>8</sup> Nótese el énfasis que hace Foucault en afirmar que es a nuestro pensamiento, el de nuestra época, al que tal texto hace tambalear. Y es que no hay, para Foucault, ningún fantasma de trascendentalismo en la literatura; al igual que todos los discursos, se inscribe en un apriori histórico, pero su particularidad es que hace tambalear ese mismo apriori: saca a la luz lo no pensado. ¿Por qué?

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 51.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>7</sup> María Inés García Canal, *El loco, el guerrero, el artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*. México, UAM-Xochimilco / Plaza y Valdés Editores, 1990, p. 32.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 1.

Hay, en todos los apuntes que Foucault hace sobre la literatura, una referencia más o menos explícita a la caracterización que hizo, al comienzo del libro, de la episteme general del siglo XVI, especialmente de su experiencia singular del lenguaje. En tal episteme, nota Foucault, “la naturaleza misma es un tejido ininterrumpido de palabras y de marcas, de relatos y de caracteres, de discursos y de formas”.<sup>9</sup> La semejanza domina todos los saberes, es lo más universal que hay: el mundo está marcado, las palabras y las cosas se enredan y se asimilan. Son consecuencias del dominio de la semejanza el privilegio de la escritura sobre la oralidad y el imperio del comentario y de la interpretación como formas de saber. El lenguaje, en el siglo XVI, tiene como tarea el restablecer un discurso originario, pero no puede hacerlo sino por aproximaciones; tal es el lugar del comentario: tarea infinita de acercarse con el lenguaje al *Texto primitivo*.

La literatura, parece decirnos Foucault, está más cerca de esta búsqueda de un lenguaje primigenio, de un *Texto primordial* que dé la experiencia clásica del lenguaje y que se estructura a partir de la representación y de la experiencia moderna, que continua en la clásica. La semejanza ha sido expulsada del saber desde el siglo XVII, pero “constituye siempre el límite exterior del lenguaje: el anillo que rodea el dominio de lo que se puede analizar, ordenar y conocer. Es el murmullo que el discurso disipa, pero sin el cual no podría hablar”.<sup>10</sup> Más acá de ese murmullo, escuchándolo y no dejando que el discurso lo opaque y desvanezca, están el loco y el poeta, en el margen y en el centro mismo, respectivamente, de nuestra cultura.

Si, como dice Martiarena, “el propio discurso y, por lo mismo, la propia verdad, es una violencia sobre las cosas; una violencia que es asimismo la expresión de la voluntad de saber, que busca conjurar lo aleatorio de los acontecimientos y someterlos a la regularidad de la repetición”,<sup>11</sup> el loco y el poeta resisten esta violencia escuchando el murmullo de la semejanza. Su voz, entonces, nos es profundamente inquietante y fascinante. Estas dos figuras se manifiestan en los márgenes de la cultura y se enfrentan una con otra. El loco, exiliado de un saber que separa los seres, le enfrenta a esa violencia de las identidades y las diferencias la función del *homosemantismo*: “junta todos los signos y los llena de una

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>11</sup> Oscar Martiarena, *Estudios sobre Foucault*. Jalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2005, p. 77.

semejanza que no para de proliferar”.<sup>12</sup> El poeta, por el otro lado, descubre afinidad entre las cosas, contra la diferencia entre ellas que la costumbre ha establecido. El poeta escucha y rescribe el discurso de la semejanza, ignorando la distinción tajante de los signos y las diferencias entre las cosas. El poeta es el vocero de lo *alegórico*. Lo Mismo y lo Otro no están separados por las reglas claras de los saberes para el poeta y el loco; ellos representan un resabio poderoso de un tiempo en el que la semejanza estaba en el centro de la cultura.

*El Quijote* es el discurso del que se sirve Foucault para mostrar el tránsito de la semejanza, que rige la episteme del XVI, a la representación, que domina la episteme de la Época Clásica. Aquí, como más adelante con Sade, nos aparece un discurso literario como figura del límite. Es muy notorio que Foucault localice estas figuras específicas y concretas de los límites entre épocas y epistemes distintas en textos literarios. Es en ellos donde la contradicción entre dos épocas se encarna. Es, tal vez, el único lugar en que las diversas epistemes, en toda su fuerza, son llevadas a cohabitar en un discurso.

Más adelante es Sade a quien Foucault ubica como el límite entre la Época Clásica y la Moderna. “Quizá *Justine* y *Juliette*, en el nacimiento de la cultura moderna, ocupan la misma posición que *Don Quijote* entre el Renacimiento y el Clasicismo”.<sup>13</sup> Sade cierra el discurso de la Época Clásica e inaugura al tiempo el de la Época Moderna con relatos en los que, a la par que intenta representar, llega a límite al llamar a las cosas por su nombre, fracturando la retórica y abriendo en sus textos al infinito nombrando todo acontecer del deseo. Sade, en cierta forma, según Foucault, mina el discurso moderno, que no podrá volver a retraerse impunemente a la limpia representación: “a partir de él, la violencia, la vida y la muerte, el deseo, la sexualidad van a extender, por debajo de la representación, una inmensa capa de sombra que ahora tratamos de retomar, como podemos, en nuestro discurso, en nuestra libertad, en nuestro pensamiento”.<sup>14</sup> Si Sade pudo extender esta capa subterránea pero explosiva, justo entre la episteme del Clasicismo y la nuestra, la de la Modernidad, es porque su discurso está, de alguna manera, en el margen de lo pensable y lo decible de una época; su discurso, nos dice Foucault, debe seguir siendo pensado, justo porque corre en el lindero de lo que nuestra cultura es pero oculta a su propio pensamiento.

---

<sup>12</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 56.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 209.

◆ *En busca del “ser vivo” del lenguaje*

Ahora bien, la literatura, específicamente en la *Época Moderna*, no forma un “contradiscurso” que se separara de todos los demás lenguajes y recogiera en sí, a espaldas de la función representativa y significativa, “ese ser en bruto olvidado desde el siglo XVI”.<sup>15</sup> La relación es, por supuesto, más complicada que eso: no es sólo un contradiscurso que desobedece las reglas del resto de los discursos; no es sólo un discurso diferente que quedó inmerso en otras epistemes y nos llega como una luminosa huella del pasado. Foucault está siempre preocupado por mostrar a la literatura en su función con relación al resto de los saberes y los discursos. Lo que le interesa de la literatura en la *Época Moderna* es que compensa y equilibra la función significativa del lenguaje, saca a luz el ser del lenguaje, pero con la diferencia de que, lejos ya del siglo XVI, no tiene ningún *Texto fundamental* en que basar su búsqueda y su promesa. El lenguaje, en la literatura moderna, por no compartir sus bases con los saberes, específicamente los del lenguaje, está en cierta forma exiliado de su centro y sólo puede continuar su marcha dando rodeos a su propio núcleo.

La literatura es ese “espacio vano y fundamental” en el que aparece momentáneamente el ser del lenguaje, pero que no puede permanecer por mucho tiempo, ya que es cubierto y consumido por el funcionamiento moderno del lenguaje.

La gran paradoja que presenta Foucault en *Las palabras y las cosas* con relación a la literatura es, entonces, el porqué ésta, en donde acaece la fuerza nuclear del lenguaje, queda relegada de los saberes de la *Época Clásica* y de la *Moderna*. Si los saberes no saben eso, si no logran penetrar en el intrincado espesor del lenguaje literario, entonces ¿de qué lenguaje hacen su objeto? En otras palabras, ¿de qué lenguaje se trata en la experiencia moderna, que deja fuera a la literatura donde aparece “el ser vivo del lenguaje”?

Esta paradoja se nos muestra claramente cuando Foucault distingue la crítica y el comentario como formas o métodos privilegiados de las epistemes de la *Época Clásica* y del XVI, respectivamente. El comentario es la forma de conocimiento del siglo XVI, lo vimos más arriba, porque el mundo es un texto primordial, las cosas están marcadas, y de lo que se trata es de aproximarse a su misterio a través de otro lenguaje que lo rodee y lo circunde. El comentario es infinito y su tarea es imposible porque consiste en hacer hablar a todo y jamás llegar a la palabra definitiva. Por otro lado, en la *Época Clásica*, el comentario

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 51.

deja su lugar a la crítica y el lenguaje ya no interpreta, sino que analiza. La crítica interroga al lenguaje en su funcionamiento mismo:

la crítica sólo puede analizar el lenguaje en términos de verdad, de exactitud, de propiedad o de valor expresivo. De allí, el papel mixto de la crítica y la ambigüedad de la que nunca ha podido deshacerse. Interroga al lenguaje como si fuera función pura, conjunto de mecanismos, gran juego autónomo de los signos; pero no puede a la vez dejar de plantearle la pregunta acerca de su verdad o de su mentira, de su transparencia o de su opacidad...<sup>16</sup>

Foucault afirma que aun no hemos salido, en nuestra época, de esta alternativa entre la crítica y el comentario como formas de acercarnos al lenguaje con el lenguaje. El comentario, por una parte, sacraliza el texto por aceptar como imposible tarea la recreación íntegra de su misterio; la crítica, por el otro lado, profana y juzga el texto al asirlo desde la representación y la verdad.

La literatura moderna contiene un reto y una amenaza a tal disyuntiva. Su poder y su excepción están en que rechaza igualmente, por ser lo que es, la aproximación de ambos métodos. Escapa a la crítica porque no habla su lenguaje de exactitud, propiedad y verdad. Pero la vuelta íntegra al comentario es imposible: no ofrece fundamento suficiente, abandonada la episteme de la semejanza, para soportar texto tras texto sobre su menguada existencia. La literatura moderna, parece decir Foucault, exige pensar otro lenguaje para poder acercarse a lo que el lenguaje es en su ser.

“¿Cómo liberarse de lo no-pensado que estructura, posibilita y se impone? ¿Cómo pensar y pensarse de otro modo?”<sup>17</sup> Pareciera que las interrupciones y advertencias que Foucault hace a lo largo de *Las palabras y las cosas* para hablar de literatura y ubicarla en el contexto de la arqueología de las ciencias humanas no estuviera lejos de estas interrogaciones. Y es que, con los discursos literarios, siempre se trata de discursos que no están fuera del saber de la época, pero se encuentran en sus límites; su presencia ahí es por lo menos inquietante. La literatura aparece ante Foucault como “lo que debe ser pensado”. ¿Por qué? Porque “toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta:

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>17</sup> M. I. García Canal, *op. cit.*, p. 24.

◆ *En busca del “ser vivo” del lenguaje*

¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud?”<sup>18</sup> Foucault intenta rodearlo y, para tal empresa, la literatura le es fundamental. Borges, *El Quijote*, Sade, Mallarmé, son excusas para intentar pensar lo no-pensado que se nos resiste y nos domina. En el centro de *Las palabras y las cosas*, Foucault intenta ubicar el lugar de la literatura y las exigencias que ésta impone a los saberes, que se deslindan de su objeto; el cual queda como reto para nosotros: el “ser vivo del lenguaje”.

---

<sup>18</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 298.

## El mapa de la historia. La episteme foucaultiana

Cindy Angélica Durán Romero

### Introducción

El objetivo del siguiente texto es definir el concepto foucaultiano de episteme para poder definir la idea de historia que se halla vinculada con la arqueología en tanto que realidad histórica, para observar cuáles son los supuestos que están de trasfondo en el desarrollo de ésta —la historia foucaultiana—, para ver, luego de ello, cómo es que se vinculan estas categorías con el concepto de naturaleza, verdad (*i. e.*, Dios) y realidad de Espinoza, para leer finalmente la arqueología foucaultiana como la realidad espinoziana, o sea, como aquel orden que se encuentra entre la naturaleza y la sustancia infinita.

Las razones que se tienen para llevar a cabo el siguiente texto, a saber, con el uso de la distinción y vinculación de las categorías “naturaleza” y “realidad” de Espinoza, se deben al carácter de ésta. Ya que Foucault no es un pensador que haga filosofía al modo tradicional, o sea, que parta de determinadas evidencias primeras o empíricas tanto para demostrarlas como demostrar algo en específico. Pues su quehacer se desarrolla en un ámbito de corte distinto al tradicional, así como el conjunto de categorías que usa para explicar la realidad actual y pasada. Ambos, las categorías y el ámbito donde se mueve Foucault, tienen su origen en el modo de acceder al pasado en tanto que realidad histórica, a saber: la historia, la arqueología y la genealogía, cada una de las cuales son desarrolladas de distinto modo,<sup>1</sup> pero reguladas desde distintas ideas comunes. Una de estas ideas que se

---

<sup>1</sup> Por un lado, la historia para Foucault es la que da lugar a las organizaciones analógicas como orden de identidades y de diferencias sucesivas (Cf. Michel Foucault, *Le mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966. p. 231). Por otro lado, para Foucault la genealogía es una anti-ciencia que busca romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, haciéndolos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. (Cf. M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*. Trad. de Horacio Pons. Akal, Madrid, 2003, p. 19.) Como veremos adelante, la lectura que haré de la arqueología foucaultiana bajo el uso de categorías espinozianas, no contradice ésta idea,

halla de trasfondo en la obra foucaultiana se define por sus antecedentes nietzscheanos, que se derivan de una lectura de Nietzsche a Espinoza y que Foucault —a su vez— retoma, a saber: de que en el conocimiento no hay una adecuación entre el sujeto y el objeto, sino una relación de distancia y dominación, que imposibilita la unificación entre el sujeto y el objeto, generando un sistema precario de poder.<sup>2</sup> Por lo que, al no haber unificación entre el sujeto y el objeto, el conocimiento no conducirá a la felicidad o a la paz en el Estado, como Espinoza creía que sucedería si se llegaba a conocer en qué consiste la unión que tiene la mente con la naturaleza.

Sin embargo, para darle a la arqueología foucaultiana continuidad con la tradición filosófica, mostraré que ésta —la arqueología— no se halla completamente apartada de la tradición, leyéndolo desde uno de ellos: Espinoza, con el uso de las categorías “realidad” y “naturaleza” que se encuentran en la obra del autor. En donde, la primera denotará el orden eterno de leyes infinitas y la segunda denotará aquello que la razón dictamina como malo o bueno.<sup>3</sup>

Luego, para llevar a cabo el objetivo del presente texto, me detendré únicamente en una de las vías de acceso al pasado que desarrolla Foucault en *Las palabras y las cosas*, a saber: la arqueología. La razón de ello se cifra en que el autor en esta obra define y usa el concepto de episteme *in extenso*.

---

porque la arqueología se encontrará del lado del orden de la realidad, como realidad histórica, y no del lado del orden del ente infinito o finito, y, por ende, no se someterá a ningún tipo de discurso formal, sino que será una consecuencia de ella que cobrará autonomía y validez propias desde sí.

<sup>2</sup> Cf. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. de Enrique Lynch. Barcelona, Gedisa, 1978, p. 21–30.

<sup>3</sup> «Quicquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum, aut malum videtur, id inde est, quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturae ordinem, & praescripto nostrae rationis ut dirigerentur, volumus: cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis, & legum universae naturae; sed tantum solius nostrae legum respectu» («Todo lo que, por ende, se juzga en la naturaleza como ridículo, absurdo o malo, lo es porque conocemos parte de las cosas y de todo el orden y prescripción de la naturaleza y porque queremos que sea dirigida —la naturaleza— según nuestra razón. Cuando, sin embargo, lo que la razón dicta que es malo, no es malo respecto al orden y las leyes universales de la naturaleza, sino tan solo respecto a nuestras leyes») (Baruch Espinoza, *Tratatus politicus; in quo demonstratur, quomodo socieas, ubi Imperium Monarchicum locum habet, sicut & ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in Tyrannidem labantur, & ut Pax, Libertasque civium inviolada maneat, in Opera posthuma, quorum series post Praefationem exhibetur* [en línea], cap. II, VIII, p. 273. (Carnegie Mellon's Posner Collection.) <<http://www.aespinoza.com>>. [Consulta: 30 de mayo de 2008.] Ésta, así como las siguientes traducciones y los corchetes son míos.



Así pues, el texto que sigue estará dividido en cuatro secciones. En la primera daré razón de la distinción entre Naturaleza, Dios (Realidad)<sup>4</sup> y realidad. En la segunda daré razón de la arqueología como vía de acceso al pasado histórico. En la tercera mencionaré el desarrollo arqueológico que hace el autor según las etapas o modos del saber<sup>5</sup> que se encuentran en su texto. Y, en la cuarta sección, mostraré cómo es que Foucault delimita cada orden o modo del saber y cómo es que cada uno de ellos constituye una fase o cara del mapa de la realidad que describe el recorrido arqueológico del pasado histórico, mostrándose inmediatamente cómo es que éste es el ámbito al que la realidad foucaultiana corresponde, como consecuencia teórica del concepto de realidad espinosiana.

## I

Para entrar a la obra de Espinoza, es necesario tener en mente el objetivo de la obra completa; para poder así ubicar el lugar que la arqueología va a ocupar dentro de ésta, sin dejar de tener el significado que tiene en la obra del autor —Foucault—, luego de la crítica que hace a la obra del holandés, que es una de las que le dan pie a gran parte de la obra foucaultiana.

Espinoza, en el *Tractatus de intellectus emendatione*, nos dice del objetivo de su obra que:

cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet. Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet Naturam acquirere, & ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant, ut eorum intellectus, & cupiditas prorsus cum meo intellectu, & cupiditate conveniant; utque hoc siat, necesse est tantum de Natura intelligere quantum sufficit, ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillicime, & secure eo perveniant.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Uso «Realidad» con mayúscula, para denotar el orden del Ente infinito, necesario, etc.; y «realidad» con minúscula, para denotar el orden político en relación con la contingencia.

<sup>5</sup> A lo largo de *Las palabras y las cosas*, Foucault, al hablar de episteme, usa expresiones como “cuerpos de conocimiento”, “ensambles de discurso”, “modos de saber”, “espacio de organización”, “discurso común”, “ratio”, etc., indistintamente; por lo que puede inferirse que el autor las toma como sinónimos. Asimismo, usaré estas categorías como sinónimas en mi texto.

<sup>6</sup> «conocer la unión que la mente tiene con toda la naturaleza. Este es pues el fin, por el que me esfuerzo, —o sea—, alcanzar evidentemente tal naturaleza, para que un mayor número la adquiera conmigo. Es también

Para poder entender las palabras del holandés, veamos cómo está comprendido el *corpus* filosófico de éste, porque a partir de esto se podrá comprender la relación que tiene la obra de holandés con la obra foucaultiana.

El primer orden que comprende la realidad espinoziana refiere a la sustancia infinita, luego de este orden, le siguen los otros: el del alma, el del cuerpo, el del Estado, etc. Cada uno de los órdenes tiene una cantidad determinada de relaciones entre sí como entre los otros. Una de estas relaciones se cifra el inmanentismo que se lee en la proposición: *Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.*<sup>7</sup>

Teniendo en mente la tesis del inmanentismo, podemos comprender que para alcanzar la naturaleza que conduce al bien supremo que conlleva el alcanzar tal naturaleza, para regirnos según la verdad que es norma de sí misma y así formar la sociedad deseada bajo esta norma, a su vez, es necesario curar el intelecto para dirigirlo junto con un método conforme a esta norma. A esta norma, que evidentemente es la del Ente perfectísimo que tenemos en la mente, en tanto que se trata del Ente Real, serán comparados (medidos) los juicios que resulten de las percepciones. Así, según lo anterior, podremos observar que al ser Dios el Ente perfecto, Real, será un ente necesario, eterno, infinito, etc., en la medida en que —a su vez— su esencia envolverá (*involvere*)<sup>8</sup> su existencia *i. e.*, será causa de sí; por lo que, al ser causa de sí, será la causa de todas las cosas; y, en consecuencia, el orden y conexión de las cosas, al ser expresión de los atributos *Cogitatio* y *Extensio* que son expresión de Dios, será a su vez necesario —*i. e.*, el orden.

Hasta ahora, hemos observado por qué la necesidad corresponde al orden del ente infinito y a la naturaleza. No obstante, hay un ámbito que hace falta mencionar, que se relaciona directamente con los mencionados, pero en el que no rige la necesidad, sino que se define a partir de la contingencia: el orden político. Veamos cómo es esto.

---

parte del objetivo de mi felicidad, que otros comprendan lo mismo que yo, de modo que su intelecto y su deseo totalmente convenga con mi intelecto y mi deseo. Para que esto sea, es necesario conocer tanto de la Naturaleza cuanto sea suficiente, para adquirir tal naturaleza, y después de esto formar una sociedad tal como es deseada, de modo que el mayor número llegue allí —o sea, conocer tal unión— de modo fácil y seguro» (B. Espinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, en *op. cit.*, pp. 360–361).

<sup>7</sup> «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas» (B. Espinoza, *Ethica*, en *op. cit.*, libro I, prop. 7).

<sup>8</sup> «Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipim, nisi existens» [«Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, o, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente»] (B. Espinoza, *Ethica*, en *op. cit.*, libro I, def., 1).

En el *corpus* filosófico espinoziano, la contingencia responde al orden de la percepción, debido a un defecto de ésta. Sin embargo, hay otro ámbito del que se puede hablar de la contingencia, en la medida en que se relacionan ambos directamente —el orden y la contingencia—, a saber: el orden político. Pues en la medida en que, según Espinoza, no nos regimos completamente por la razón ni completamente por los sentidos, se puede pensar la contingencia relacionada con el orden social espinoziano, en tanto que realidad social e histórica, en contraposición a la naturaleza y al orden del Ente infinito, o sea: Dios; pero como aquél —el orden político— que se va generando en el constante comparar (medir) las percepciones con la idea de la verdad que es norma de sí misma que tenemos en la mente, así como con las leyes de la naturaleza que se han inferido, formando —por ende— un orden distinto a los anteriores, que no se identifica con aquéllos: el orden político.

Ahora, en la medida en que hay comunidades de individuos que constantemente están comparando (midiendo) sus percepciones con la idea de Dios que cada quien en la mente tiene junto con las leyes de la naturaleza, este ámbito —el que se define por su relación con la contingencia, o sea, el orden político— que se genera con el conjunto de comparaciones, es lo que formará la realidad social e histórica.

Así, pues, si la necesidad corresponde a la naturaleza y al orden del Ente infinito, la contingencia corresponderá al orden político. Y éste es pues el orden —el político— donde la arqueología foucaultiana toma su materia y el lugar para desarrollarse.

En lo que resta del texto, veremos cómo se irán ensamblando los conceptos foucaultianos con los espinozianos. Pasemos pues a la arqueología foucaultiana.

## II

La forma que describe la arqueología es la discontinuidad. Ésta forma tiene su origen debido al entramado de significados que van definiendo a la historia como un discurso no racional de tipo lineal-evolutivo con el que se narra el decurso del ascenso a la perfección, progreso o paz del Estado en el futuro; sino como el conjunto de identidades y diferencias entre los distintos ámbitos del saber u órdenes de carácter no cuantitativo, que van

definiendo, en su desarrollo, discontinuidades y analogías entre ellos, en la medida en que se trata de espacios definidos por determinadas relaciones internas entre sus elementos que, ensamblados, definen una función específica; donde su modo de relacionarse es el entrecruzamiento y la co-implicación, presentando —por ende— un aspecto discontinuo o quasi-continuo de la realidad.

Así pues, la razón de que la realidad histórica presente el carácter de la discontinuidad, se debe al modo en que se van originando cada una de las epistemes a lo largo de la historia, a saber: con la puesta en cuestión de los órdenes del saber que se van constituyendo a lo largo del desarrollo del mundo universo, mostrándose, pues, en la anterior etapa de desarrollo de cada episteme, las simientes de la siguiente.

Se podrá observar en lo que sigue que, la puesta en cuestión de determinados ámbitos del saber o creencias establecidas, será lo que abrirá y cerrará a una época y abrirá a otra, pero, como un espacio de saber constituido. Así pues, dado el origen de espacios filosóficos, científicos, etc., como la irrupción y puesta en duda de las creencias que definen a una *ratio* o episteme, se podrá señalar la discontinuidad entre las épocas estudiadas que se originan, cuando una época decaiga, luego de ponerse en cuestión una cantidad determinada de ideas aceptadas, que es como se definirá el lapso de la época renacentista a la Época Clásica en el texto foucaultiano. Esto lo explicaré adelante.

El papel de la arqueología foucaultiana, no será el descifrar o investigar si las relaciones entre las formas de reflexión o de poder de cada episteme (modos de saber, conjunto de saberes objetivados, etc.) son posibles o no, ni servirá para saber cómo es que se pueden fundar éstas, sino que su papel se cifrará únicamente en *designar la región* en donde busca cada episteme su unidad y el punto en donde el saber busca su dominio.

Por ejemplo, el papel de la arqueología será en la instauración de la ciencia natural de la Época Clásica, la designación del lugar de la formación de ésta, pero no bajo los términos de la relación causa-efecto, según el modelo explicativo del mecanicismo aplicado a la historia, sino en términos de correlación y simultaneidad<sup>9</sup> entre cada espacio de saber, vistas tales relaciones (correlación y simultaneidad) entre cada episteme, en un plano discontinuo.

---

<sup>9</sup> Cf. M. Foucault, *Le mots et les choses*, p. 142.

Así pues, el papel de la arqueología, será determinar la manera en que estas relaciones se disponen en la episteme o, dónde se originan sus raíces, mostrando que su propia configuración es radicalmente diferente de las ciencias físicas o matemáticas; objetivo que logrará no tratándolas como un fenómeno negativo, en tanto que obstáculo de las ciencias formales, porque no serán vistas como una deficiencia interna a éstas —las ciencias formales—, que las haga declinar o decaer,<sup>10</sup> sino que su papel será el mostrar cómo han sido modificadas las configuraciones propias de cada episteme (ensamble de discurso o cuerpo de conocimiento).

Así, pues, en lo que resta del texto, se observará cómo es que —bajo la mirada del arqueólogo— una cantidad determinada de espacios de saber, responden a la arqueología de la figura del hombre como antecedentes de su invención y —por ende— cómo es que devienen objeto de estudio de las ciencias humanas, luego de lo anterior, y cómo estos espacios de saber son los antecedentes de las ciencias humanas, en tanto que campos de estudio.

### III

Los espacios que se analizan en *Las palabras y las cosas* son tres: el Renacimiento, el Clasicismo y la Modernidad. La discontinuidad histórica en éstas se leerá desde la época que va de la atribución y la articulación de la Época Clásica, cuando se origina el cuestionamiento de las relaciones entre lo apofántico y lo ontológico; asimismo, la discontinuidad se leerá de la etapa que va de la designación primitiva y la derivación de la Época Clásica hasta la separación y apertura del espacio de saber siguiente, cuando sean puestas en cuestión las relaciones que hay entre el sentido originario y la historia, por la siguiente época o episteme.

Cada una de las epistemes: la clásica y la moderna, se definirá por un grupo de problemas esenciales. Así, los problemas del pensamiento clásico se encontrarán entre las relaciones que hay entre el hombre y el orden, en términos de posibilidad o imposibilidad por descubrir un sistema de signos que haga transparente la continuidad del ser. Por lo que,

---

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 377.

en esta época, el *continuum* de la representación —por el lado del hombre— y del ser —por el lado del orden— definirá una ontología de la ausencia de la nada. Así, pues, ésta ontología es lo que posibilitará a la forma de la representación el tener un sentido efectivo, la ordenación en caracteres y la valuación de las cosas en precios. Del mismo modo, a partir de esta división ontológica se posibilitará la aparición de la gramática, la historia natural y la ciencia de las riquezas, según leemos en el texto foucaultiano.

Ahora, el modo en el que la episteme de la cultura occidental del siglo XVI se modifica en el dominio empírico, o sea, donde se anudan las palabras (leguaje) y las cosas, del mismo modo lo hará la episteme del siglo XVII y XVIII. Sin embargo, lo que se observará en el siglo XVII será la desaparición de las creencias supersticiosas y mágicas de los siglos anteriores, para dar entrada a la naturaleza en el orden científico. Y, en consecuencia, en la episteme clásica, la lengua será un ensamble de signos independientes, uniforme y liso, donde las cosas se reflejarán como en un espejo, para enunciar —una a una— su verdad singular.

Sin embargo, en esta época (siglo XVI), a diferencia de la anterior, se definirá la teoría del lenguaje bajo un carácter prescriptivo, asimismo, la historia natural instaurará desde ella —en la medida en que se derivará de la teoría del lenguaje— un sistema de signos para designar a los seres y, finalmente, las riquezas serán los signos que serán producidos y multiplicados por los hombres, porque “la moneda recibirá su valor de su pura función de signo”;<sup>11</sup> en la medida en que todo ser natural será caracterizable e introducido en una taxonomía, así como todo individuo será nombrado e introducido en un lenguaje articulado y, toda representación será significable para poder ser introducida la moneda a un sistema de identidades y diferencias. Y, por ende, las riquezas serán valuadas, recibirán su poder de representación de éstas y entrarán en circulación.

Así, según lo anterior, la teoría de las riquezas tendrá correlación —por semejanza— con la gramática, o sea: estará ligada a una política;<sup>12</sup> y la teoría del precio monetario que se deriva de la teoría de las riquezas corresponderá —por semejanza—, como su derivado a la gramática general; asimismo, el análisis de las raíces y el lenguaje de acción tendrán una relación analógica con la designación; y la forma de los tropos y los deslizamientos del sentido tendrán una relación analógica con la derivación. Porque la moneda como las

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>12</sup> *Cf. ibid.*, p. 213.

palabras —según leemos en la obra foucaultiana— tendrá un rol de designación y, consecuentemente, las variaciones de los precios serán —por analogía con aquéllas— a la instauración de relación entre el metal, así como las riquezas —por analogía con las dos anteriores— serán a los desplazamientos retóricos.<sup>13</sup>

Foucault en *Las palabras y las cosas* nos dirá que en la Época Clásica “La tabla de los signos —que representa el centro del saber de la Época Clásica— será la imagen de las cosas”<sup>14</sup>, en la medida en que el ser del sentido estará en su totalidad del lado del signo y, asimismo, el funcionamiento estará totalmente del lado del significado. Definiéndose por ende bajo estos términos el papel prescriptivo del lenguaje.

Finalmente, los saberes objetivados de la episteme clásica se definirán por un sistema articulado de una *mathesis*, una taxonomía y un análisis genético; en donde el centro o espacio del saber será la tabla.<sup>15</sup>

Ahora, según el razonamiento del arqueólogo: en donde el pensamiento clásico termina, el pensamiento moderno va a hallar su origen, pero con la puesta en cuestión de un determinado grupos de ideas que, en este caso, serán las relaciones entre el sentido y la forma de la verdad y el ser, propios de la Época Clásica. Por lo que el pensamiento moderno emprenderá la escritura de una historia verdadera, es decir, liberada de la racionalidad clásica, de su orden y su teodicea, según las lecturas racionalistas radicales derivadas de una lectura a los autores modernos. Veamos ahora cómo se define el pensamiento moderno.

En el pensamiento moderno, el dominio de las formas puras tomará autonomía y soberanía, haciendo nacer y renacer el proyecto de la formalización de lo concreto. Los dominios empíricos se ligarán a las reflexiones sobre la subjetividad, el ser humano y la finitud. Deviniendo, pues, la gramática general en filología, la historia natural en biología y el análisis de las riquezas en economía, en la medida en que los modos de conocimiento de la Época Clásica —como lo hará la Época Moderna— irán rectificando sus métodos, se irán aproximando más a su objeto y, por ende, con la racionalización de sus conceptos y modelos de formalización, devendrán en otra episteme.

---

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, p. 215.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, p. 89.

Hasta ahora podemos ver que, una de las diferencias que habrá entre ambas épocas se expresa en la idea de lenguaje que cada una tiene.

Por ejemplo, en la Época Clásica el lenguaje tendrá un velo expresivo irreductible, sin arbitrariedad ni convenciones gramaticales; por lo que, podrá imitar y reflejar a las cosas. Sin embargo, por el lado de la Época Moderna, el lenguaje no estará ligado a las civilizaciones, como lo fue en la Época Clásica al nivel del conocimiento, por medio de la fineza de la red representativa, así como por la multiplicidad de vínculos entre sus elementos; porque será imposible que sean reflejadas e imitadas las cosas, porque el lenguaje en la época moderna estará ligado a la libertad —en tanto que se hallé vinculada al deseo— de los hombres, siendo consecuencia de esto que la filología tenga resonancias políticas.

Sin embargo, el lenguaje en la Edad Moderna, será tratado como una organización autónoma desligada de los juicios. Por lo que, el lenguaje devendrá objeto de conocimiento, como lo harán también los seres vivos, las riquezas, el valor y la historia.

Así pues, siguiendo la forma que define a la Época Clásica, según un determinado grupo de saberes objetivados; la tabla —que es el lugar en donde confluirán estos saberes y donde se definirá esta episteme— devendrá en el siglo XIX en una tabla de identidades y diferencias, rectificable y aproximable,<sup>16</sup> según la naturaleza de las cosas.

Sin embargo, del mismo modo que en el Renacimiento no había una figura del hombre como objeto de discurso, como tampoco en la Época Clásica que se distingue por representarse a sí misma y reconocerse por una imagen o reflejo de sí, en la época moderna no habrá todavía una idea del hombre, sino únicamente: el poder de la vida, la fecundidad del trabajo y el peso histórico del lenguaje. Así pues, en la Época Moderna, la economía y la gramática utilizarán nociones de necesidad —en términos de comida, vestido y vivienda—, deseo, memoria e imaginación. Sin embargo, a pesar de que estarán en uso éstas categorías que se vinculan con la idea de hombre, no habrá aún conciencia epistemológica del hombre como realidad, objeto y sujeto de todo conocimiento posible.<sup>17</sup>

Sin embargo, según lo anterior, será en la Época Moderna donde la analítica de la finitud —*i. e.*, el proceso de la definición del hombre— tendrá su primer aparición, porque

---

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 311.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 322.



el hombre fundará su positividad, marcando su ser como el lugar en donde se desplegará éste; asimismo, en esta época, se fundará la positividad de la vida, de la producción y del trabajo, fundando a su vez la relación negativa que tiene ésta —la positividad— con el conocimiento, o sea, como el carácter limitado del conocimiento del mismo modo como el límite del conocimiento funda la posibilidad del saber.

Así pues, según se ha mostrado, es de éste modo como la finitud de la vida humana en el siglo XIX se observa como la perpetua tentación de constituir una metafísica de la vida, del trabajo y del lenguaje. E igualmente se observa en la Época Moderna, cómo la analítica de la finitud es vista como el velo de la ilusión, el trabajo es denunciado como pensamiento alienado e ideología y el lenguaje es visto como episodio cultural. Y, por ende, en esta misma época, el hombre se constituirá —al final del siglo XIX— en correlación con su historicidad; luego, la finitud estará ligada al ser de ésta, o sea, al tiempo (historia).

Así, por simetría con lo anterior: la analítica de la finitud, de la repetición empírico-transcendental de lo impensado y de lo originario, tendrán una correlación con los cuatro dominios de la teoría general del lenguaje, y, por tener ésta relación, será posible percibir su origen y cómo es que de aquéllos devienen, en tanto que modos de saber constituidos en una episteme.

Sin embargo, la episteme moderna no se ordenará según el ideal de una matematización perfecta como lo fue en la Época Clásica, sino como un espacio voluminoso y abierto de tres dimensiones: por la matemática y la física, las ciencias del lenguaje, de la vida, de la producción y distribución y, por último, por la filosofía.

No obstante, durante el siglo XIX el fin de la filosofía y la promesa de una cultura próxima, propia de esta fase histórica, serán —consecuentemente— una misma cosa con el pensamiento de la finitud y la aparición del hombre en el saber, en la medida en que estos últimos tendrán su origen en aquéllos.

Finalmente, con el recorrido que he dado de la arqueología de *Las palabras y las cosas*, se observa cómo es que “El hombre es una invención donde la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente el dato reciente”.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 398.

## IV

Por lo que se puede observar hasta ahora en la arqueología, esta se muestra como una red o vía de acceso al pasado histórico que posibilita desde sí, un desarrollo ulterior de otras teorías como de sí, en tanto que se toma a sí como punto de inicio para realizarles o completarse, a partir de la vía de la negatividad, o sea: tomando a la arqueología como límite de sí y punto de partida de otras teorías.

Pero hay en ella, como en casi todas las teorías, un supuesto que está detrás del mapa que se define en el desarrollo arqueológico, a saber: la continuidad entre las épocas que el autor delimita, en tanto que continuidad histórica. Supuesto que de no encontrarse bajo el desarrollo de la arqueología, no sería posible el acceso al discontinuo pasado histórico, ni por ende la arqueología, a saber: la continuidad histórica. Por lo que, bajo un plano continuo, al verse el pasado histórico con la lupa del arqueólogo, la arqueología no definirá una continuidad, sino una quasi-continuidad, mostrándose hasta la última mirada posible del arqueólogo, al interior de cada una de las épocas definidas por la discontinuidad teórica, la continuidad constitutiva de éstas.

Así pues, la arqueología foucaultiana se halla conformada —desde el punto de vista teórico— por varios niveles: 1) el supuesto de la continuidad de la naturaleza que antecede a 2) la continuidad histórica, 3) por la discontinuidad histórica que la lente del arqueólogo muestra entre cada episteme, y, finalmente, 4) por la continuidad que define cada modo del saber o grupo de saberes objetivados.

Ahora, porque la arqueología foucaultiana presenta las características señaladas, es una razón para tratarla como un modelo explicativo del desarrollo del mundo universo en uno de sus ámbitos u órdenes de manifestación, a saber: la realidad como historia, en tanto que la realidad histórica. En la medida en que muestra sus raíces en el *continuum* de la naturaleza y en la que por ende pueden ser rastreadas las propiedades de ésta —la naturaleza— desde aquélla —la historia.

Asimismo, la arqueología foucaultiana, según mostré, es un modelo desde el cual se originan otras teorías de acceso a la realidad pasada, como lo es la teoría del cambio de significado en términos de quasi-ruptura, entre los estados que van desarrollándose en las distintas etapas. Porque señala el desarrollo del balbuceo o desarrollo de las simientes de

los inicios de las siguientes épocas que son las que posibilitan la ruptura epistémica entre estos, al brotar desde el interior del lugar donde se encuentran, con la puesta en duda de los saberes objetivados propios de la época en las que se manifiestan. Este desarrollo del pasado histórico, se puede ver descrito en las siguientes etapas:

1. Consumación y articulación de un grupo de verdades como conjunto de modos de saber.
2. Puesta en cuestión de la episteme en boga, de las verdades consumadas y punto de apertura.
3. Desarrollo de las simientes de la episteme siguiente, en la episteme aún en boga.
4. Caída de la episteme en boga e inicio de la consumación de la siguiente.
5. Consumación y articulación de la nueva episteme.

Nótese que estas etapas no se desarrollan en orden cronológico, sino que representan fases de un mismo proceso: el cambio histórico o de significado. Estas etapas —a su vez— tienen una gran semejanza con el razonamiento del arqueólogo. El razonamiento del arqueólogo se puede observar en las siguientes etapas:

1. Se parte de la unidad de cada modo del saber o de la episteme en boga, luego de ello,
2. se infiere por semejanza o por simetría el vínculo entre cada episteme
3. se asume la discontinuidad, luego de ello,
4. como consecuencia de la semejanza encontrada en un grupo determinado de elementos (modos del saber, teorías, etc., que según a lo largo del texto son cuatro),<sup>19</sup> se infiere la vinculación entre estos, bajo el presupuesto de la discontinuidad histórica, luego de ello,

---

<sup>19</sup> Es un dato interesante pensar en un desarrollo continuo de la historia dentro de la obra de Foucault, atendiendo a la idea de que para el autor son, por lo regular, una cantidad determinada de elementos —cuatro, según se mostró en el texto y según se puede observar la tabla de comparaciones entre las epistemes clásica y moderna, que el autor presenta en su texto—, elementos que al ser confrontados le darían —si se piensa inferir la continuidad en el pasado histórico— un carácter continuo a la historia y no ya discontinuo. Pero esto habrá que pensarlo y desarrollarlo un poco más.

5. se afirma la unidad encontrada de la siguiente episteme en los modos de saber correlacionados o bien relacionados analógicamente.

Como puede observarse, el razonamiento del arqueólogo tiene las anteriores características, dada la peculiaridad de la teoría de la historia foucaultiana. Pues se trata de una teoría que se explica a sí y se desarrolla por sí, de ahí que tanto sus razonamientos particulares se parezcan a sus razonamientos generales; razonamientos devenidos del acceso al pasado histórico. Por lo que, se puede observar que, no se trata de una teoría de tipo cuantitativo, sino de las del tipo no-cuantitativo, o sea: cualitativo, en cuanto que no arroja resultados de orden cuantitativo con los cuales se puedan inferir otros del mismo tipo, o bien, para inferir, luego de recoger datos, leyes universales. Y no lo hace porque la teoría foucaultiana de la historia es una teoría abierta de tipo propositivo, que sirve para abordar, problematizar y generar un determinado grupo de problemas, mas no para resolverlos, pues de hacerlo, caería en la formalización propia del discurso científico.

A su vez, la teoría foucaultiana, posibilita su propia vinculación con el resto de las ciencias humanas desde sus propios supuestos y razonamientos y resultados, a saber: por medio de la semejanza, la correlación, la analogía, entre cada episteme, para inferir la consecuencia teórica; como se puede observar en la consecuencia teórica que hay entre cada episteme. Sin embargo, la vinculación entre cada episteme se efectúa si se tienen los elementos teóricos mencionados hasta ahora (razonamientos, cantidad de elementos a relacionar, anteriores epistemes, etc.), elementos que el arqueólogo usa en sus razonamientos al acceder al pasado. Nótese pues que la teoría foucaultiana tiene sus propias restricciones para regularse a sí, restricciones que le dan a su vez identidad, luego, autonomía frente a las otras; de ahí que el objetivo de la arqueología —como se señaló arriba— se defina como la *designación de la región* en donde busca cada episteme su unidad y el punto en donde el saber busca su dominio.

Como se observa en el camino que definirán los elementos relacionados (los que van formando una episteme determinada), no será definido —el camino— bajo la forma de una línea recta perfectamente trazada según las lecturas racionalistas radicales aplicadas a la historia, no será siquiera una red uniforme, sino una red quasi-amorfa que será necesario estirar o completar con otras teorías hasta darle una forma regular con o sin otras vías de

acceso al pasado, a saber, hacerlo desde sí, para dar con la razón de la naturaleza o con la relación que tiene ésta con aquélla o con la sustancia infinita espinoziana. Pues como se puede observar hasta ahora junto con lo dicho en las anteriores secciones, la idea de historia de Foucault encaja dentro del conjunto de las categorías del holandés. Dado que, si se halla detrás del desarrollo arqueológico de la idea de hombre la continuidad de la historia, y, antes de ella la de la naturaleza y la unidad de ambas como consecuencia de la continuidad que a ambas define, se sigue que la realidad histórica espinoziana es un antecedente teórico de la realidad histórica foucaultiana, dada la consecuencia y similitud teóricas entre estos conceptos: “realidad social” y “realidad social e histórica”.

## Conclusión

El recorrido que hace Foucault en *Las palabras y las cosas* al pasado histórico, abre la posibilidad de crear otros estudios de tipo arqueológico por medio de vías de otro tipo; pero, bajo el camino de la negatividad, o sea, partiendo de la delimitación de sí de la arqueología, luego de ello, por analogía con aquéllas (o sea, con las vías posteriores o simultáneas que se generen de ésta) que se definirán no como consecuencia inmediata de la tradición, sino como sus análogas, no en términos de la relación causa–efecto, sino como su consecuente teórico en tanto que copartidarias de la obra foucaultiana, luego de ello, como consecuencia teórica de la obra espinoziana —como mostré arriba— y, finalmente, como copartidarias de la consumación del objetivo de esta —la obra espinoziana.

No obstante, como he mostrado a lo largo del texto, siendo consecuencia inmediata de la tradición a la que pertenece Espinoza, la arqueología de *Las palabras y las cosas* es una vía autónoma y válida frente a ésta, porque abre una nueva vía de acceso al pasado en el modo de la cuestión de la relación de la realidad histórica —en términos de paralelismo, identidad, analogía o adecuación, según los términos de Foucault— con la naturaleza o con la verdad que es norma de sí (Dios), de tal modo que se posibilita la realización del mapa completo de la realidad que permitiría leer —luego de mostrar que hay una unidad de la naturaleza— a la naturaleza y, a su vez, a nuestra naturaleza, en tanto que seres vivos, no en

◆ *El mapa de la historia*

términos de usos y costumbres (realidad social), sino bajo el conjunto de leyes que nos rigen junto con ella, como un todo regulado según *su* justa proporción.

Es, pues, la arqueología de *Las palabras y las cosas*, parte de la tradición filosófica de la modernidad, en términos de antecedente-consecuente teórico. Pero, la diferencia con el resto de las teorías —las racionalistas radicales— radicarán en que se trata de una teoría que, a pesar de ser un consecuente teórico de aquélla, cobra autonomía desde sí.

Así pues, con la lectura que he hecho de la arqueología a partir de las categorías “realidad” y “naturaleza” de Espinoza, no se cancela el propósito de liberar a la historia de las ciencias formales, porque funge como la apertura de un nuevo modo del saber, que tiene autonomía y validez frente a ésta y frente al resto de las teorías de la historia, según el lugar —hipotéticamente— céntrico que ocupa entre la sustancia infinita y la naturaleza, de acuerdo a la imagen tradicional de la estratificación o parcelación de la realidad.

Por lo que, cuando se tenga la red completa —como la suma del conjunto de vías explicativas de la totalidad de la naturaleza—, se muestre la identidad originaria entre cada uno de los ámbitos relacionados y sea posible —por ende— alcanzar, con su ayuda, la felicidad y la paz en el Estado, en la medida en que se conocerá por esta vía la unión que la mente tiene con la Naturaleza y con la mente, como lo anuncia el proyecto espinoziano.

## La verdad como crítica en el último trabajo de Michel Foucault

*Ramón Chaverry Soto*

En el presente trabajo se estudia la reflexión que Foucault elabora sobre la verdad como crítica haciendo un énfasis particular en el último periodo de su trabajo el cual, además, se relaciona con el debate sobre la modernidad.

Para el filósofo de Poitiers, el problema de la verdad (como el del poder y el sujeto) se encuentra imbricado en una misma trama de diagnóstico del presente. En principio a Foucault le interesa conocer la relación que mantiene la verdad con el discurso y, al mismo tiempo, busca hacer una historia de esta relación. El planteamiento foucaultiano pretende hacer una historia de los juegos de verdad y las prácticas de la misma con miras a elaborar lo que ha llamado un diagnóstico del presente.

Foucault se aleja de una tradición que concibe la verdad en términos tradicionales (de una verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación) y se acerca a una historia de la verdad desde sus efectos. Estudia las reglas de juego que hacen nacer en una sociedad determinada formas de subjetividad, determinados dominios de objetos, determinados tipos de saberes.

Foucault postula una voluntad de verdad y la concibe, en la lección inaugural para el Colegio de Francia, *El orden del discurso*, como uno de los tres grandes sistemas de exclusión que operan en la sociedad occidental y que afectan al discurso.<sup>1</sup> Este autor considera que los otros dos sistemas de exclusión (la palabra prohibida y la locura) han derivado hacia la voluntad de verdad, y que ésta los ha tomado a su cargo para modificarlos y fundamentarlos.

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*. Trad. de Alberto Gonzáles Troyano. Barcelona, TusQuets, 2005, p. 15.

◆ *La verdad como crítica*

La voluntad de verdad, parece tener, respecto a las otras dos formas de exclusión, ciertas características que en principio no parecen excluyentes, pero que analizado desde la mirada foucaultiana lo son.<sup>2</sup>

Para Foucault esta voluntad de verdad, al igual que pasa con los otros sistemas de exclusión, tiene una base institucional, se refuerza de prácticas múltiples como puede ser la pedagogía, la edición de libros, las bibliotecas, etcétera. Además es acompañada por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la cual es valorado, distribuido, repartido y atribuido.<sup>3</sup> Para el filósofo francés la voluntad de verdad tiene una tendencia a ejercer sobre los otros discursos algo parecido a una presión y “poder de coacción”.<sup>4</sup>

Esta reflexión sobre la verdad como un juego que se relaciona con el poder será tema de análisis para Foucault en los años posteriores en los que elaborará una analítica del poder.<sup>5</sup> Ahí la verdad será uno de los elementos centrales y junto con el poder y las formas de subjetividad consecuentes.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Dice Foucault: “Desde luego, si uno se sitúa en el nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación de lo verdadero y lo falso no es arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)” (*Ibid.*, p. 19).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>4</sup> Esto se hace patente, por ejemplo, en el sistema penal que ha buscado su justificación, inicialmente, en una teoría del derecho, para posteriormente apoyarse de un saber sociológico, psicológico, psiquiátrico, etc. “como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad más que por el discurso de la verdad” (*Idem*).

<sup>5</sup> *Grosso modo*, la analítica del poder rompe con la idea del poder tradicional que lo había pensado como una instancia netamente coercitiva. La “analítica del poder” se opone a toda la idea tradicional de poder y represión. No se trata más de atacar sólo las formaciones de los aparatos represivos del Estado. No se busca más denunciar el poder en su cara simplemente represora o negativa, sino en su cara positiva (la de generar saber y verdad). Estas relaciones de poder inciden, en la cotidianidad. El poder, muestra Foucault, es sutil y se filtra en los diferentes ámbitos de nuestra vida y precede cualquier tipo de relación por nimia que pueda parecer. Desde la “analítica del poder” es necesario tener presente que éste, no es algo dividido entre los que lo tienen de manera exclusiva y los que no lo tienen en lo absoluto, el poder cruza a todos. El poder no se posee, no es propiedad, por ejemplo, de la clase dominante, éste se ejerce, es una estrategia (que son el conjunto de los medios utilizados para hacer funcionar o mantener un dispositivo de poder). Además, para Foucault, el poder tiene que ser analizado como algo que circula, como algo que funciona en una red microfísica, que éste no es de ninguna manera un atributo material como puede serlo la riqueza o un bien que se puede atesorar. El poder funciona y se ejerce siempre mediando toda una organización reticular y se conforma en dispositivos. Esta analítica del poder aparece en diversos textos, particularmente en “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en M. Foucault, *La microfísica del poder*. Trad. de Julia Varela y Frenando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1992; *Genealogía del racismo*. Trad. de Alfredo Tzveibel. Buenos Aires,



Hay por parte de Foucault una necesidad por estudiar la verdad desde una perspectiva que rompe con la manera tradicional, esto se puede observar a lo largo de su obra y cobra particular importancia en su último trabajo.

A partir de 1981 se empieza a constatar un mayor interés por parte de Foucault por estudiar a los griegos. En esta última parte de su trabajo tampoco deja de lado la reflexión sobre la verdad, pero la explorará desde otro lugar, desde el acceso a la misma.

En 1982 Foucault dicta un seminario en el Colegio de Francia al que titula *Hermenéutica del sujeto*, ahí estudia el conjunto de prácticas que para los griegos, pero particularmente para los latinos, tuvieron gran importancia para la construcción del “sí mismo”. Con ello Foucault sigue el rastro de lo que llama “la cultura de sí” (una cultura basada en el uso de ciertas tecnologías que buscaban un cierto tipo de mejoramiento en los individuos), desde su aparición en la Grecia clásica hasta los latinos, siendo apenas esbozadas las prácticas del cristianismo.<sup>7</sup>

A lo largo de ese trabajo Foucault desarrolla un estudio de un dispositivo que calificó de “subjetividad”, en el cual se puede observar cómo los rasgos que han conformado

---

Altamira, 1996, p. 28; *Vigilar y castigar*. Trad. de Aurelio Garzón. México, Siglo XXI Editores, 1996, *passim*; entre otros.

<sup>6</sup> Dice Foucault, por ejemplo, en *Genealogía del racismo*: “Estas relaciones de poder no pueden dissociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos. No hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, a partir de y a través de esta cupla [sic.]: estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad”; y más adelante “estamos sometidos a la verdad también en el sentido de que la verdad hace ley, produce el discurso verdadero que al menos en parte decide, transmite, lleva adelante él mismo efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a deberes, destinados a cierto modo de vivir o de morir, en función de los discursos verdaderos que comportan efectos específicos de poder”. Estas citas, como otras a lo largo de toda la fase genealógica demuestran la relación que tiene el poder y la verdad en el trabajo de Foucault. (M. Foucault, *Genealogía del racismo*, p. 28.)

<sup>7</sup> En dicho curso desarrolla el estudio de una noción soslayada, el “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*), que había sido relegada en favor de la conocida máxima delfica *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo” que inauguraba una manera de concebir al sujeto en términos de autoconocimiento. Señala ahí las relaciones y distancias que tuvieron estas dos máximas griegas *gnothi seauton* y *epimeleia heautou* a lo largo de la cultura grecolatina. Explica cómo la máxima del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo”, forma parte de una cuestión con la que debe estar asociada, “¡ocúpate de ti mismo!”. Desde la preocupación de sí es dable para Foucault plantear la máxima delfica del conocimiento de uno mismo. Dicho estudio que pretende abarcar la “cultura de sí” se extiende del siglo V a. C. al siglo V d. C. El estudio del “conócete a ti mismo” lo hace Foucault desde el “cuidado de sí” pues desde este ángulo puede reconocer una serie de elementos que le permiten demostrar que, aun en la Grecia clásica, la cuestión se encuentra menos centrada en el conocer que en el transformarse por medio de una ocupación de sí. A lo largo del texto Foucault observa la relación que estos dos conceptos llegaron a tener y el lugar que ocuparon en las reflexiones de los antiguos, particularmente la *epimeleia heautou*. Las fuentes principales para este estudio se basan en textos de los sistemas conocidos, pitagóricos, estoicos, cínicos, epicúreos y neoplatónicos (Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*. Trad. de Horacio Pons, México, FCE, 2002, *passim*).

nuestra identidad se desprenden de esta concepción del sujeto como conocimiento.<sup>8</sup> Como muestra Foucault, el “conócete a ti mismo” griego se tradujo en la modernidad en el desarrollo de la identidad, pues, desde la mirada moderna, supone conocer lo que somos “realmente”.

Con este estudio Foucault inicia una crítica a la filosofía del sujeto que se ha legitimado bajo la frase “conócete a ti mismo”, y hace un trabajo paralelo que recalifica el “cuidado de sí”. Más que explorar cómo se dio el proceso del conocimiento de sí, desarrolla un trabajo en el cual el “cuidado de sí” es revalorado.

Observa que el “cuidado de sí” está en relación con ciertas “técnicas de sí” mediante las cuales los individuos encontrarían una forma para ser sujetos de sí mismos. De esta manera Foucault trata de demostrar que no hay un sujeto sino técnicas diversas de subjetivación, donde el sujeto se encuentra determinado por la tecnología en la que se constituye.

Foucault señala que la transformación concomitante a este cuidado trae aparejada una relación de este sujeto con la verdad. De esta manera, contra un estudio del origen de la verdad en términos epistemológicos, como un camino progresivo del conocimiento, desarrolla una genealogía de la verdad en relación con la espiritualidad, esto es, de la verdad pensada como coronamiento, como recompensa de un trabajo de sacrificio que conlleva una salvación del sujeto por medio de una transformación. Observa que la verdad, en este contexto, no tiene como meta principal el progreso del conocimiento sino la salvación.<sup>9</sup>

El sujeto tiene que ser objeto de sí con miras a una transformación espiritual que le dará acceso a la verdad. El sujeto del “cuidado de sí” se constituye a sí mismo a partir de su relación con la verdad. Se observa que en estos sujetos hay un mayor acercamiento del sí mismo a la verdad. Esto es, mientras que en la modernidad parece haber la necesidad de estudiar la verdad como externa a un trabajo sobre sí mismo, en la Grecia, según Foucault, el sujeto es uno con la verdad que le conforma.

---

<sup>8</sup> El dispositivo de subjetividad se encuentra apenas esbozado a lo largo de ese texto. En este primer momento, el que analiza Foucault, el dispositivo se encuentra en relación con la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad. Un segundo momento, debería de estar en relación con la cuestión de conocimiento del sujeto por sí mismo y su obediencia a la ley. Cf. *ibid.*, p. 305.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 37–38.

En un principio Foucault había hecho el análisis de las condiciones de aparición que posibilitaron que los sujetos se hicieran objeto de conocimiento (esto se había desarrollado a través de un estudio sobre los juegos de verdad en los cuales el sujeto había aparecido bajo la lupa de las ciencias y se había convertido en objeto de estudio) lo que resultaba en una ontología de nosotros mismos en relación con la verdad. Con ello estudiaba las condiciones que desde Descartes han señalado el acceso a la verdad (condiciones internas del acto de conocimiento; que obedecen al método, a la estructura y a las características propias de los objetos; condiciones extrínsecas que son dependientes del sujeto; como no estar loco, condiciones culturales; como inscribirse dentro de un consenso científico, etc.).

Ya en esta parte apunta cómo el acceso a la verdad en la “cultura de sí” está condicionado por la transformación del sujeto mismo que quiere acceder a ella. Aquí los juegos de verdad tienen dos relaciones muy peculiares con el sujeto, por un lado, a la verdad no se accede por la razón sino por la ascesis que impele a un trabajo sobre el alma como sujeto. Por otro, la verdad es encarnada por el sujeto mismo que la enuncia. Este aspecto se desarrolla en textos como *Discurso y verdad en la antigua Grecia* y *El coraje de la verdad*, que son una reflexión sobre la noción de *parresía*.

La *parresía*, dice Foucault, se caracteriza por ser una verdad que se dice con coraje y valentía. El que habla con *parresía* subraya el hecho de que él mismo es el sujeto de la enunciación, como un “Yo soy quien piensa esto y aquello”. Etimológicamente la *parresía* tiene dos connotaciones, una negativa que es el parloteo (mencionado por Platón), y otra positiva, que en los textos clásicos es “decir la verdad”. El *parresiastés* dice lo que es verdadero porque él, en tanto que es él y no cualquier otro, sabe lo que es verdadero; y sabe que esto es así porque la opinión del *parresiastés* es la verdad. De esta manera se da una coincidencia entre creencia y verdad.

La coincidencia entre lo que el individuo cree y la verdad no es una experiencia mental (como en Descartes), sino una experiencia verbal. La creencia para Descartes sólo se vuelve verdadera cuando obtiene la evidencia clara y distinta de que esto que cree es verdadero, es decir, no hay una correspondencia primordial entre creencia y verdad sino hasta que por el arduo recorrido de la duda se llega a la confirmación de la verdad de la creencia.

◆ *La verdad como crítica*

Para los griegos cualidades morales como la valentía o la prudencia son garantes de que el hablante lo hace con *parresía* y por tanto de poseer la verdad. Así el *parresiastés* posee la verdad porque tiene cualidades morales necesarias para acceder a ella, como son la valentía, la prudencia, la inteligencia, entre otras.<sup>10</sup>

Una de las principales características de la *parresía*, afirma Foucault, es que al esgrimirla se está en peligro, pues ésta puede irritar al interlocutor que generalmente resulta ser alguien con una posición de poder sobre los otros (aunque puede ser, por ejemplo, un amigo al que se puede ofender). Se corre un riesgo al hablar con *parresía* por ello un tirano nunca habla con *parresía* pues éste no corre peligro alguno con su decir.<sup>11</sup>

La *parresía*, además, es pensada como una crítica. El *parresiastés* elabora con su hablar una crítica al tirano. Como se verá más adelante, para Foucault, la *parresía* inaugura una actitud crítica en filosofía que es ya una forma de hacer filosofía.<sup>12</sup> La *parresía*, además, requiere que el *parresiastés* mismo conozca su propia genealogía, esto es, que sea legítimo que él hable con *parresía*.

Si justo él tiene que hablar lo hace ante todo porque es su deber, no por parlotear como era el significado negativo de la *parresía*. La *parresía* se encuentra en un juego entre el deber (que obliga al *parresiastés* a hablar con *parresía* aun cuando su vida misma corra peligro) y la libertad para hacerlo.<sup>13</sup>

El estudio sobre la *parresía* ocupa un lugar importante en el trabajo de Foucault pues ésta define su labor como filósofo y su proyecto entero, no es circunstancial o azaroso su

---

<sup>10</sup> M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Trad. de Fernando Fuentes Megías, Barcelona, Paidós, 2004, p. 40.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 43–46.

<sup>13</sup> Foucault rastrea la *parresía* en diferentes momentos en las tragedias de Eurípides, particularmente en *Orestes* (en las cuales ésta está limitada por el tirano, por la licencia que éste otorga y por la relación que se tiene con los dioses que, en general, mienten a los hombres). Posteriormente, aunque un tanto desprestigiada por Platón, aparecerá con mayor claridad en el personaje de Sócrates que se convierte en el emblema de la *parresía*, pues es quien pone su vida en riesgo por su decir. Posteriormente, uno de los personajes que más agrada a Foucault, y que pone el ejemplo más claro de la actitud *parresiástica* es el cínico Diógenes. Diógenes es uno de los mejores ejemplos de la actitud del *parresiastés* pues, como se recordará, enfrenta al más poderoso de su tiempo, Alejandro, al grado que éste reconoce su inferioridad frente al primero. En Filodemo, explica Foucault, la noción de *parresía* se ve asociada, como la medicina, a la navegación. La *parresía* para Filodemo requiere, además de un conocimiento teórico, de un conocimiento práctico. Para ejercerla no sólo se deben conocer las reglas del arte, también las particularidades de la situación, el *kairós*. Es así una técnica que se ocupa de casos individuales, de situaciones específicas y de la sabiduría para elegir el *kairós* (Cf. *ibid.*, pp. 159–172).

estudio, aparece justo al momento debatir sobre la modernidad y el criterio de racionalidad concomitante.

En el último curso que diera Foucault en el Colegio de Francia, “El coraje de la verdad”, aún sin publicar, abunda sobre esta preocupación en relación con la *parresía*. Señala ahí, haciendo alusión una vez más a su proyecto filosófico, que pretende hacer una historia de la filosofía que no se reduzca o se sume a dos esquemas prevalecientes en filosofía, a saber: el esquema de una historia de la filosofía que buscaría su origen dentro de algo como un olvido, o, el esquema que consiste en pensar la historia de la filosofía como progreso o fracaso de la racionalidad.

Nos encontramos con dos esquemas en filosofía de los que Foucault se quiere distinguir el de Heidegger, por un lado, y el de Hegel, por otro. Foucault quiere tomar un tercer camino, pensar la historia de la filosofía como movimiento de la *parresía*, como un juego diversificado de decir la verdad. Considerar a la filosofía moderna no como una serie de doctrinas, sino como una historia de la filosofía centrada en las prácticas de “veridicción”, como una historia de prácticas de *parresía*. Esto es, pensar la filosofía moderna como una empresa *parresiástica*. Dice Foucault:

En tout cas [...] c’était pour vous suggérer une histoire de la philosophie qui ne s’ordonnerait à aucun des deux schémas qui sont actuellement si souvent prévalent, celui d’une histoire de la philosophie qui en en chercherait l’origine radicale dans quelque chose comme un oubli, ou encore l’autre schéma qui consisterait à envisager l’histoire de la philosophie comme progrès ou avatar ou développement d’une rationalité. Je crois qu’on peut aussi faire l’histoire de la philosophie, ni comme oubli, ni comme mouvement de la rationalité, mais comme une série d’épisodes et de formes, de formes récurrentes, de formes qui se transforment de la veridiction, l’histoire de la philosophie en somme, comme mouvement de la *parrêsia*, comme redistribution de la *parrêsia*, comme jeu divers du dire-vrai, philosophie envisagée ainsi dans ce qu’on pourrait appeler sa forcé allocutaire. Voilà, si vous voulez, ce qu’était le thème général que je voulais développer ou suggérer dans le cours de cette année.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> El texto que aquí se cita corresponde a la introducción que el propio Foucault diera a su último curso en el Collège de France cuyo título fue *El coraje de la verdad*. Dicho curso inédito está siendo transcrito por el Dr. Frédéric Gros, quien ha tenido la amabilidad de facilitarnos, en su última visita a México, parte de esta transcripción. Más adelante se citan partes de las conferencias que Frédéric Gros diera en la Facultad de Filosofía y Letras, en la UNAM, el mes de Febrero del 2007, bajo el nombre “Foucault y *El coraje de la verdad*”, el registro magnetofónico de dichas conferencias debe encontrarse en manos de la misma institución. En este caso se ha hecho uso de cintas magnetofónicas propias por tal motivo se omite la

Para Foucault la filosofía ha tenido más efectos como *parresía*, como crítica, que como mera doctrina. Desde la perspectiva de Foucault es posible observar este desarrollo de la filosofía como actitud *parresiástica* ya desde el siglo XVI pues ésta se desprendió como crítica a las prácticas pastorales.

Para Foucault es muy claro que el proyecto moral presente en el principio de la empresa cartesiana no es un apéndice para fundar la ciencia, es antes que nada una empresa *parresiástica*.

Et après tout, les *Méditations* de Descartes, si elles sont bien en effet une entreprise pour fonder un discours scientifique en vérité, est aussi une entreprise de *parrêsia*, en ce sens que c'est bien le philosophe, comme tel, qui parle en disant "Je" et en affirmant se *parrêsia*, dans cette forme justement scientifiquement fondée qu'est l'évidence, et ceci afin premièrement de jouer, par rapport aux structures de pouvoir, qui sont celles de l'autorité ecclésiastique, scientifique, politique, un certain rôle au nom duquel il pourra conduire la conduite des hommes.<sup>15</sup>

De la misma manera, cuando Foucault reflexiona sobre Kant, muestra cómo entre las preocupaciones de éste, se encontraba una toma de conciencia por parte de la filosofía sobre los problemas que, para la antigüedad, eran los de la *parresía*, problemas que de nuevo se plantean a lo largo de los siglos XVI y XVII y que toman conciencia de sí mismo a través de la cuestión de la *Aufklärung*.

Se puede ver un hilo inteligible que une a la reflexión de la antigüedad con la modernidad en el trabajo de Foucault. La *parresía* es un problema que interesa a Foucault pues ésta se relaciona con el debate alrededor de la modernidad o de la actitud moderna que se presenta en forma de crítica.

Tres textos son importantes para establecer el lugar de la crítica como lo propio de la modernidad en Foucault. El primer texto es una conferencia de 1978, impartida en la sociedad Francesa de filosofía bajo el nombre de "¿Qué es la crítica?", un segundo texto es el titulado "Seminario sobre el texto de Kant: Was ist Aufklärung?"(1983) y finalmente un

---

clasificación que la propia videoteca o mediateca puedan tener para ésta. (F. Gros, "Segunda conferencia sobre *El coraje de la verdad*").

<sup>15</sup> Además de lo aquí mencionado Foucault señala que en Descartes puede ver aún, con su enunciación en primera persona de las meditaciones, una forma que era común en el pensamiento clásico de los filósofos respecto a los modos de vida (*Cf. idem*).

escrito aparecido en *The Foucault Readers* (1984) que lleva por nombre “¿Qué es la ilustración?”.<sup>16</sup> Estos escritos tienen como característica común estar dedicados a Kant.

Uno de los objetivos principales que guía estos trabajos es el de situar a Foucault dentro de la tradición filosófica. Con estos textos contesta Foucault a los que han situado su pensamiento en la postmodernidad (pensada ésta como una crítica total al criterio normativo de la racionalidad). Ese trabajo es una toma de posición frente a lo que él llama el “chantaje de la ilustración” que consiste en pensar a ésta de forma maniquea, esto es, como si ante ella sólo existieran dos opciones, sumarse a la razón que enarbola o negar a la misma (particularmente su criterio normativo).

Foucault señala que su posición no es negar la razón, aunque tampoco acepta que “pasteurizar” la razón sean las únicas dos opciones que se le ofrecen a la modernidad. Frente a la filosofía que ha visto un “lazo necesario” entre racionalidad y modernidad Foucault desarrolla una reflexión paralela.

Encuentra en la obra de Kant los argumentos para apuntar a una tercera opción. Esta opción, no contrapuesta, es la crítica. Al analizar la obra de Kant dedicada a la ilustración descubre Foucault a un otro Kant diferente del que conocemos a través de la *Crítica de la razón pura*.

Al explorar la *Aufklärung* encuentra que hay un Kant de la *Crítica de la razón pura*, que en 1781 piensa a la crítica como una labor que obliga a la razón a conocer sus límites, que nos invita a hacer del conocimiento una idea justa por medio de un tribunal que garantice nuestras pretensiones legítimas del conocimiento,<sup>17</sup> y otro, en 1784, que desde un texto llamado: *¿Qué es la ilustración?* establece la *Aufklärung* como una salida a la minoría de edad en la cual se encuentra “autoritariamente la humanidad”.<sup>18</sup>

Esta crítica se traduce como un rechazo frente a una autoridad exterior que impide pensar por sí mismo, la *Aufklärung* en Kant, dice Foucault, es una llamada al coraje, es una predicación.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Estos tres textos se encuentran en M. Foucault, *Sobre la ilustración*. Trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid, Tecnos, 2003.

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Bogotá, Alfaguara, 2002, AXII-AXIII.

<sup>18</sup> En este Kant podemos observar una especie de actitud crítica que es la salida de un estado de minoría de edad que es una incapacidad de servirse del propio entendimiento y la negativa a tener el coraje de salir de ese estado.

<sup>19</sup> Dice: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa

◆ *La verdad como crítica*

Sin embargo, pese a encontrar a este Kant que plantea la crítica como coraje, Foucault observa que esto queda acotado por él mismo pues traduce la llamada al coraje de saber en una autolimitación del uso de la razón (que deviene en una obediencia por parte del sujeto).<sup>20</sup>

Foucault quiere llevar la crítica más allá de esos límites, quiere entender la *Aufklärung* como una actitud crítica, allende un proyecto trascendental de la razón. El interés por la *Aufklärung* no se dirige a desarrollar un estudio de la filosofía trascendental sino, desde la crítica, hacer una historia política de la verdad.<sup>21</sup>

Específicamente en *¿Qué es la crítica?* afirmará Foucault su intención de explorar la crítica como virtud.<sup>22</sup> Para él esta virtud es una cierta manera de pensar, de actuar a la vez que una forma de relación con la sociedad, la cultura y los otros. Virtud que aparece en la filosofía misma, contra la filosofía misma y como “lugar de toda filosofía posible”.<sup>23</sup>

Regresando a Kant, Foucault toma a la crítica no como un límite de la razón que sobrevenga en una obediencia, sino como una virtud, que se contrapone a la obediencia de la autoridad. Para Foucault, el rasgo distintivo de la ilustración que es tener el coraje de hacer uso de nuestro propio entendimiento, se traduce en mantener una actitud crítica frente a la autoridad.

Frente a la autoridad y la política de la verdad, la crítica, que es una virtud, es una forma de relacionarse, no sumisa, con ellas. Mientras ser gobernados es suponer que a los individuos se les imponen formas de existencia determinada, límites en los cuales la

---

no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración” (I. Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 2002, p. 25).

<sup>20</sup> En un principio Foucault está de acuerdo con la prédica kantiana, sin embargo, a lo largo del texto de Kant se observa cómo éste va limitando la libertad del uso de la razón. Kant señala la necesidad de hacer un libre uso público de la razón, pero no un libre uso privado (con privado entiende Kant la labor propia de cada persona como funcionario). En lo privado, en calidad de funcionario, uno no ha de hacer un uso de la razón, simplemente tiene que obedecer. Al final de ese artículo Kant señala: “Pero sólo aquel que, esclarecido, no teme a las sombras, pero dispone de un numeroso y disciplinado ejército para garantizar la tranquilidad pública, puede decir lo que no osaría un Estado libre: *¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*” (*Ibid.*, p. 37).

<sup>21</sup> La política de la verdad son las relaciones de saber-poder que limitan y señalan lo que puede ser aceptado por verdadero.

<sup>22</sup> “Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles era la actitud crítica como virtud en general” (M. Foucault, *¿Qué es la crítica?*, en *Sobre la ilustración*, p. 5).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 4.



existencia es o no posible, la crítica consiste en adoptar un punto de vista que trata de romper con ese marco pero desde él.

La actitud crítica se dirige a conocer lo que el sujeto mismo es, en tanto que es sujeto de estas formas de gobierno que señalan sus límites. No se trata de plantear un sujeto “crítico” fuera de esa estructura, pues pensar lo que es y lo que se puede llegar a ser se encuentra dentro de los límites mismos de lo que puede ser y, sin embargo, tampoco es un pensamiento que nos remita y nos regrese a los límites “ideales” establecidos por la gubernamentalidad.<sup>24</sup> La crítica no busca plantear ni un sujeto originario, más allá de las estructuras, ni los límites a los que el sujeto tendría que remitirse. Es un decir no a la forma que ha adoptado el sujeto en el presente.

La crítica, es así, una práctica de decir verdad, que establece otra forma de relación con la verdad, la crítica es lo que ha quedado soterrado del discurso epistemológico de la verdad y lo que potenciaba el trabajo filosófico. Es así que, para Foucault el problema de la modernidad no se presenta como un sí o un no al criterio de racionalidad, sino como un rescate a las otras formas soterradas de la razón como la crítica.

Se observa que hay, a lo largo de toda la obra del filósofo francés, una preocupación por las formas que toma la verdad así como sus efectos. Al apuntar a la crítica Foucault no sólo trata de dar una solución al problema o chantaje de la modernidad, también nos prefigura otra forma de relacionarse con la verdad, y por tanto, nos vaticina el desarrollo de otra forma de subjetivación concomitante. De una subjetivación aún por construir que se desarrolla en las márgenes de los procesos gubernamentalidad estatales, esto es, en la técnicas de no gobierno, que como reacción a la primera han surgido a partir del siglo XVI.

Nos deja así Foucault una gran tarea, la de continuar haciendo un diagnóstico del presente que devenga en un diagnóstico de los modos de subjetivación resultantes de esta otra relación con la verdad.

---

<sup>24</sup> Este concepto es empleado por Foucault para señalar las técnicas de gobierno que aparecieron en el siglo XVI, cuyo principal objetivo era dominar diversos ámbitos de la vida como la educación, el cuerpo, etc. (*Ibid.*, p. 7).



# La imaginación y el diablo. Una arqueología de las meditaciones cartesianas

*Román G. Suárez Galicia*

Toda la historia de la filosofía no es más que un malentendido sobre el cuerpo.

F. Nietzsche

## Introducción

El presente ensayo se interroga, en última instancia, no sólo por la figura aislada del meditando Descartes, de su cabaña, de su bata y de su chimenea, sino por los derroteros que han llevado a la eclosión de la subjetividad contemporánea; la interrogante que lo anima es ¿cómo hacer un balance de nuestra actualidad, cómo elaborar la ontología de nuestro presente, sin ajustar cuentas con Descartes y su tiempo? ¿Cómo llegar al conocimiento no sólo de lo que somos, sino de lo que podemos ser, sin dar cuenta clara de lo que hemos sido? Deleuze, siguiendo a Foucault, distingue de manera lúcida entre lo que somos y lo que vamos siendo:

Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos sino que es más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: la parte de la historia y la parte de lo actual. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo. De modo que la historia o el archivo es lo que nos separa de nosotros mismos, en tanto que lo actual es eso otro con lo que ya coincidimos.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, en E. Balbier *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, pp. 159–160.

## ◆ *La imaginación y el diablo*

Así, en abierta coincidencia con el proyecto foucaultiano delineado por Deleuze, el presente ensayo pretende la exploración de aquello que con Descartes somos y, por lo mismo, ya no somos, e ir al encuentro de lo que, después de Descartes, vamos siendo. De tal forma, esta comprensión del presente no puede darse sin la comprensión de lo que Descartes es y, de alguna manera, ya no es para nosotros, es decir sin la arqueología de los discursos en los que se sitúa el pensamiento cartesiano, del análisis del archivo al que pertenece, y sin la genealogía de los movimientos claves de su pensamiento: el *meditar* o *cogitar* como la operación que consolida una subjetividad cerrada que encuentra en sí, y sólo en sí, el fundamento inamovible del conocimiento, y la invención y el tratamiento de las pasiones del alma fuera del terreno de lo moral y al interior de la máquina corpórea.

A dar cuenta del humus discursivo del que nacen las respuestas cartesianas y de la corporalidad que se juega en el conjunto de esas relaciones discursivas es, siguiendo el proyecto genealógico foucaultiano, a lo que apunta el presente escrito. A ir, no a la búsqueda del origen, sino de la *procedencia*<sup>2</sup> y la *emergencia*<sup>3</sup> de ambas operaciones cartesianas.

### **La imaginación y el diablo**

En el contexto europeo, después de la Edad Media, pero sobre todo después del siglo XV y hasta el XVII, con el auge de la imprenta, se produjeron y se difundieron prolíficas y harto largas discusiones con respecto, no sólo a la existencia del diablo, sino a su alcance y posibilidades de acción entre los humanos. Según Delumeau,

---

<sup>2</sup> El cuerpo es ante todo el lugar de la *procedencia* “sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto” (M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*. Ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Ed. Madrid, Ediciones de La piqueta, 1992, p. 14).

<sup>3</sup> “El análisis de la emergencia debe mostrar el juego de fuerzas, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aun más, la tentativa que hacen —dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento” (*Ibid.*, p. 15).

La imprenta difundió el miedo a Satán y a sus asechanzas al mismo tiempo por medio de pesados volúmenes que por publicaciones populares [...] Contrariamente a lo que se cree en general, el infierno y sus habitantes acapararon la imaginación de los hombres de Occidente al comienzo de los tiempos modernos y no en la Edad Media. La culminación del miedo al demonio en Europa se produjo a fines del siglo XVI y comienzos del XVII.<sup>4</sup>

Ejemplos de esas discusiones son las que se llevaron a cabo entre Molitor, Erastus y Weyer en lo concerniente a la indulgencia que habrían de tener los inquisidores para con las mujeres acusadas de brujería, o aquella que acontece entre Sprenger, Scribonius y Bodino en lo tocante a los “modos de manifestación [del demonio], la forma en que su acción se transmite y se oculta bajo las apariencias”.<sup>5</sup> En el artículo de Foucault anteriormente citado, éste elabora una breve reseña de las disputas más relevantes que se originaron a propósito del demonio y el alcance de sus poderes; dichas disputas tuvieron como protagonistas a algunos de los médicos más destacados de los siglos XVI y XVII en Europa, entre los cuales figuraban Johan Wier o Weyer, quien escribiera en 1563 un tratado titulado *Da praestigiis daemonum* y otro en 1579 titulado *Des illusions et impostures des diables* en los que, por defender la inocencia de las brujas, es, a su vez acusado, por Jean Bodin, de ser un brujo.<sup>6</sup> Foucault concluirá, en dicho artículo, que el problema central alrededor del cual se aglutinaban las acaloradas discusiones no era el de la indulgencia o el perdón, ni el del conflicto entre lo natural y lo sobrenatural como ámbitos de acción del demonio, sino que es, más bien, “una difícil polémica sobre las modalidades de verdad de la ilusión”.<sup>7</sup> En

---

<sup>4</sup> J. Delumeau, *apud* Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*. México, Universidad Iberoamericana, 1989, p. 97.

<sup>5</sup> M. Foucault, “Las desviaciones religiosas y el saber médico”, en *La vida de los hombres infames*. Ed., trad. y pról. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. La Plata, Editorial Altamira, [sin fecha], p. 14.

<sup>6</sup> “In 1563, Johan Weyer wrote a treatise *On Magic*, which argued that witches are really harmless old women suffering of mental disorders and that most alleged cases of witchcraft are really susceptible of natural explanations. But Jean Bodin and other intellectual leaders hastened to refute this voice of moderation, accusing Weyer himself of being a witch, and arguing that the similarity of the confessions prove the fact that the sabbat was always and everywhere identical” (Jeffrey B. Russell, *A History of witchcraft. Sorcerers, Heretics and Pagans*. London, Thames and Hudson, 1999, p. 84). Es importante señalar que se han hecho estudios sobre la obra de este luterano severo y dogmático. En dichas obras se ha demostrado que detrás de la supuesta tolerancia de Weyer radicaba un odio enconado hacia los católicos, a los que veía como practicantes de una magia diabólica similar a las de los hechiceros y magos a los que perseguía sin descanso. *Vid.* Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el Siglo de Oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, en H. Frey, coord., *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?* México, Conaculta, 1999, p. 245.

<sup>7</sup> M. Foucault, “Las desviaciones religiosas y el saber médico”, en *op. cit.*, p. 14.

dicho artículo Foucault ha dejado claras las opiniones generalizadas sobre los poderes del diablo y su modo de interacción con el orden natural y sobrenatural.

En primera instancia, de acuerdo con Erastus, el demonio “tiene poco poder sobre las cosas y sobre los cuerpos [...] pero tiene mucho poder sobre los espíritus a los que puede engañar y seducir y éstos son en la actualidad el terreno propio de sus maleficios, a menos que Dios, por una gracia especial, decida alejarlo de los corazones y de las almas”.<sup>8</sup>

Así mismo, según Weyer y en alguna medida el *Malleus* de Sprenger, Satán tomará como blanco preferido de sus ataques, a aquellos “cuya voluntad y piedad son menos fuertes”: las mujeres, los melancólicos y a los insensatos, es decir a aquellos que por desórdenes corporales naturales, como un exceso de atrabilis o un humedecimiento excesivo del cerebro, padecen de una debilidad o desorden del alma y sus pensamientos y pasiones. Es la enfermedad o el desorden corporal lo que hace las veces de puente entre el orden del mundo al que el Diablo está sometido y el alma a la que él somete.

El modo de acción propio del demonio es, según Sprenger, Andrés de Olmos, Castañega y otros, el engaño que es capaz de producir en la delgada superficie que separa o que une al cuerpo con el alma: la imaginación. El demonio, incapaz de trastocar el orden natural no engaña alterando las cosas, sino afectando el poder de representación del hombre, su capacidad de “suscitar a voluntad las imágenes de las cosas que ya no existen”. Así, la acción del demonio tiene lugar en el espacio leve que hay entre el mundo y el alma, en el espacio de la fantasía por ser ésta la facultad más material del alma, lo que no deja de conferirle, poco a poco, más poder sobre el cuerpo al que accede modificando y conmoviendo, con eficacia progresiva, los humores del cuerpo.

Sin embargo el poder de ilusión y de engaño del demonio no sólo entra en el cuerpo, sino que sale de él para trastocar la percepción colectiva sin alterar el orden natural:

cuando desenchaja los nervios muy cerca del cerebro, necesita excitar al mismo tiempo los órganos de los sentidos para que los fantasmas sean confundidos con la realidad misma [...] Pero este complicado mecanismo no es suficiente, ya que es necesario que lo que ven las brujas lo vean también los demás; los mismos fantasmas deben surgir en el espíritu de los espectadores [...] desde la imaginación a los nervios, y de aquí a los órganos de los sentidos, se propaga, alcanza los

---

<sup>8</sup> *Idem.*

cuerpos de los otros, sus sentidos, su cerebro y su imaginación, formando una abigarrada vegetación que no deja de ser real por excluir el mundo exterior.<sup>9</sup>

Finalmente, el círculo de la acción demoníaca se cierra con la imposibilidad de distinguir entre lo ficticio y lo real, entre la imaginación y la percepción. La capacidad de engaño colectiva confiere al demonio un poder inusitado: nadie, creyente en sus poderes o no, puede escapar a sus acciones: creer en la realidad de sus poderes es una forma de someterse a él y no creer en ellos es haber sucumbido a su ilusión. Así, la ya citada disputa que tiene lugar entre Weyer y Bodin es el ejemplo paradigmático de los poderes de inversión que comportó la presencia del diablo.

### **Meditaciones y melancolía**

Es evidente, no sólo por las fechas, sino por la temática misma, que las discusiones anteriormente reseñadas formaban parte del ambiente intelectual en el que nace la filosofía cartesiana. Después de dar cuenta del poder de ilusión del que el diablo era portador y de la forma en que podía ejercer ese poder, se puede comprender claramente el objeto de la *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, antes de que Descartes triunfe sobre el genio maligno y su capacidad de engaño, se da un movimiento de repliegue que encierra al diablo y su capacidad de acción en el cuerpo, dentro del cual finalmente morirá. Éste movimiento de interiorización del demonio está más ligado a la tradición de la melancolía que a la brujería.

Autores como Roger Bartra o Julio Caro Baroja han estudiado el complejo conjunto de discusiones a las que dio lugar el tema de la melancolía en la España del Siglo de Oro. En un precioso ensayo titulado “Melancolía y cristianismo en el Siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos” Bartra, lo mismo que Julio Caro Baroja en su célebre estudio *Las brujas y su mundo*,<sup>10</sup> demuestran que en la España del siglo de Oro también tuvieron lugar discusiones sobre el demonio, su rango de acción y su capacidad de provocar la melancolía entre los religiosos, los locos y las mujeres. Ambos

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>10</sup> Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza Editorial, 2003.

autores muestran que la presencia del demonio cobró gran importancia entre los religiosos y los místicos, hasta el punto de temer confundir el camino hacia Dios con una ilusión o engaño provocado por el diablo que obraba gracias a su poder de acción sobre las almas, de tal forma que la interioridad, es decir la actitud contemplativa y meditabunda fue también terreno de la acción demoníaca. Sabido era entre los místicos que el alma en busca de dios peligraba como una barquilla en alta mar, así, san Juan de la Cruz, en la *Subida al monte Carmelo*, recomienda abandonar la meditación para entrar en un estado de contemplación, no obstante, ese camino es incierto y peligroso ya que se puede confundir ese estado contemplativo con una condición que procede “de melancolía o de algún otro jugo de humos puesto en el cerebro o en el corazón, que suelen causar en el sentido cierto empapamiento y suspensión que le hacen no pensar en nada, ni querer ni tener gana de pensarlo sino de estarse en aquel embelesamiento sabroso”.

La idea general que circulaba entre los médicos y teólogos del Siglo de Oro español, consistía en admitir que el demonio debía conformarse con actuar fuera del ámbito natural y sus leyes, admitían que “los demonios se aprovechaban de los humores, y especialmente de la atrabilis, para provocar males y visiones en las personas”.<sup>11</sup> Otro médico español del siglo XVI, Francisco Vallés, afirmaba que el demonio se introducía en el cuerpo, desde el exterior, trayendo consigo fluidos atrabiliosos, excitando la melancolía y trasportando vapores negros. Pedro de Mercado, también médico español, en sus *Diálogos de filosofía*, —obra en la que hace discutir a un médico y a un teólogo sobre el tema de la melancolía—, tratando de aclarar el campo de estudio al que pertenece la melancolía plantea la siguiente disyuntiva:

para el médico —dice Bartra citando a Pedro de Mercado— “todos los efectos de nuestros cuerpos los ha de atribuir a los humores”, pero el teólogo dice que “los malos pensamientos e imaginaciones que tenemos, nos las mueve el demonio, para turbarnos y tentarnos con ellas”. El médico “pone la causa de esto dentro de nosotros, y los teólogos la ponen fuera”.<sup>12</sup>

De tal manera, aunque había un acuerdo generalizado con respecto a que el campo de acción del demonio se limitaba al ámbito sobrenatural de la realidad, es decir a las almas de

---

<sup>11</sup> R. Bartra, *op. cit.*, p. 245.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 246.



los hombres, la confusión crece si notamos que el interior psicossomático de los hombres no tiene, en absoluto la cualidad de ser un volumen homogéneo, sino más bien es un espacio en el que la individualidad se desdobra y reproduce el eco de las voces que manan desde el interior de su conciencia: las personas pueden ser presas del demonio y de sus susurros, pero también pueden serlo de su propia concupiscencia. Esto puebla el interior de la conciencia humana de un ejército de dudas y de posibles confusiones: ¿cómo podemos distinguir entre las tentaciones provocadas por el demonio y las provocadas por nuestra capacidad de tentarnos a nosotros mismos, es decir de nuestra propia libertad para oponernos o sucumbir ante la tentación? “Por el gran temor y escándalo que padece el ánimo cuando es afectada por el demonio”.<sup>13</sup> Hay un intercambio claro entre las acciones del alma sobre el cuerpo que se dan sobre una base material, y aunque esto parece claro, surge nuevamente otra cuestión: “¿cómo pueden las medicinas corporales que prescribe el médico curar lo que es espiritual?”<sup>14</sup> A esta pregunta, el personaje del doctor en los *Diálogos filosóficos* contestará que el alma, estando en el cuerpo, sólo puede funcionar sobre una base material: “Aunque el ánimo sea espiritual, mientras está encarcelada en nuestros cuerpos no obra sin instrumentos corporales”,<sup>15</sup> aunque termina reconociendo que hay una dimensión aparte de la somática que desborda el cuerpo ya que la melancolía puede curarse con consejos de sabios. Así, dotado de esa capacidad de ocultarse astutamente entre lo etéreo del alma y lo corporal de su cárcel, entre la capacidad de tentarnos y la concupiscencia, el diablo y su ámbito de acción han sido relegados a un campo en el interior del hombre al que éste sólo tiene acceso como espectador y no como actor. Esa cualidad de actuar, no sobre el orden natural, ya que éste es sólo de injerencia divina, sino sobre las almas de los humanos y su materialidad, dota al diablo de una capacidad de dominio sobre las mismas y, de alguna manera, sobre los cuerpos, que es la contraparte de su sometimiento al mundo de lo físico. Lo que realmente se ha producido a partir de este cúmulo de discursos es, pues, la apertura de todo un campo nuevo entre “el mundo y el hombre” que se localiza “en esa extensa superficie que es la de la ‘fantasía’ y de los sentidos, allí donde la naturaleza se transforma en imagen”.<sup>16</sup> Este nuevo campo está,

---

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>16</sup> M. Foucault, “Las desviaciones religiosas y el saber médico”, en *op. cit.*, p. 16.

◆ *La imaginación y el diablo*

desde su nacimiento como tal, dominado por la sospecha constante de ser presa de la influencia diabólica y se encuentra, con respecto a la acción humana, lejos de poder ser modificado y controlado completamente, aunque de él se puedan especular, decir y saber muchas cosas (las suficientes como para conformar con ellas todo un conjunto de instituciones y de discursos). En concordancia con lo anterior, podemos reconocer la empresa completa de la Inquisición en las concisas palabras de Andrés de Olmos: “Aquello que se llama Sancta Inquisición busca lo que anda oculto en la vida de las gentes”.<sup>17</sup> La imaginación es ese espacio abierto entre el cuerpo y el alma, ese puente en el que transita lo oculto. Es en esta potencia del alma en la que se efectúa el paso de las imágenes, en la que el diablo ha fincado su nuevo reino. Si el ejercicio constante de la memoria y de la imaginación ha sido una exigencia reiterada y formulada, es porque en ellas se filtra disimuladamente la posibilidad de una inversión de todo. La presencia demoníaca aparece, pues, no sólo como un elemento cualquiera del archivo que ve nacer el pensamiento cartesiano, sino como el reverso necesario de la planicie formada por el lenguaje, por la luz y por el poder que circula entre los hombres, el Diablo y Dios.

Así, la empresa emprendida por Descartes en sus *Meditaciones*, cumple dos funciones paralelas: en el momento en que armado con la duda racional ha combatido la duda demoníaca, ha encontrado en sí mismo, es decir en su cogitar, en su no corporalidad, el fundamento de la certeza. No ha derrotado al demonio, simplemente no ha jugado en su terreno: eso explica que sea indispensable para Descartes sustraer el alma a toda acción o pasión material del cuerpo y también explica la duda (ésta sí real) que lo atribula cuando enumera eso que es: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y *también*, imagina y siente”.<sup>18</sup> Elimina, pues, la sombra del escepticismo demoníaco, y con ello abre la posibilidad no sólo de dar cimiento firme al edificio del conocimiento, sino de hacer a un lado los peligros que implicaba entregarse al ejercicio de la meditación y de la introspección profundas. Para Descartes el terreno del pensamiento, desligado completamente de la corporalidad, ha quedado libre del error que el demonio era capaz de

---

<sup>17</sup> Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Paleografía del texto náhuatl, vers. esp. y notas de Georges Baudot. México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990, p. 11.

<sup>18</sup> René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Ed. y trad. de Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 2006, Meditación Segunda, p. 131. El subrayado es mío.

infundir en el que se entregaba al conocimiento tanto en su vía experimental como en la búsqueda interior, no obstante, ese movimiento ha arrastrado consigo la posibilidad de toda experiencia corporal como fiable.

Aunque Bartra ha demostrado que el discurso médico del siglo XVI no hizo más que reforzar las creencias que dieron pie al nacimiento de la demonología, y que si ésta decayó como ciencia no fue gracias a los embates que la medicina pudo emprender contra ella sino que dicha batalla le fue ganada en su propio terreno:

Reginald Scot, que no era médico, partió también de la idea [lo mismo que Bodino] de que la explicación natural excluye necesariamente la influencia sobrenatural. Puesto que la demonología había aceptado una base natural, la alternativa que encuentra Scot es la de negar toda capacidad al demonio de manipular las causas naturales para sus fines malignos. Scot redujo las influencias del diablo a un estatuto incorpóreo metafísico [...] y prácticamente declaró inexistentes a los seres extraterrenales, que serían visiones provocadas por desordenes mentales, efectos de enfermedades físicas o bien expresiones metafóricas de misterios que los hombres no pueden llegar a comprender plenamente.<sup>19</sup>

No hay que olvidar que la crisis que hace cambiar la mirada que se proyecta sobre los fenómenos que pasarán a ser parte del dominio de la medicina, no se da, como lo demuestra Foucault, en el encuentro del cristianismo con las costumbres paganas, es decir al exterior, sino en el fenómeno de la posesión y de su coreografía, que brota al interior de la institución cristiana como producto de las relaciones de poder entre los actores de esa espiritualidad y de los entramados discursivos que cierran cada vez más y con más fuerza el cuerpo sobre sí mismo que se ofrece convulso a la mirada de Dios y de los médicos.

### **La muerte del diablo**

El pensamiento cartesiano puede ser comparado con un vehículo de una sola rueda, tal vez una rueda perfecta, pero al fin y al cabo única, que por falta de apoyo o de contraparte no avanza, sino sólo *piensa* que avanza, y que sólo puede girar sobre sí misma. Sin embargo,

---

<sup>19</sup> R. Bartra, *op. cit.*, p. 250.

◆ *La imaginación y el diablo*

en un corte arqueológico, puede ser visto también como la primera pieza de un dispositivo más complejo: es, tal vez la primera pieza que se desprende cuando el mundo comienza a desacralizarse. El *cogito* cartesiano no es propiamente una invención, sino un resultado; y, consecuentemente, el movimiento que lo produce, la duda cartesiana no puede ser tampoco, desde esta perspectiva, un movimiento generativo —como lo quiso su autor— y las críticas de Hegel y Nietzsche al respecto son certeras: Descartes nunca duda realmente, o mejor dicho duda porque no puede dudar. De tal manera, el recorrido intelectual que es la duda cartesiana no es otra cosa que un giro del pensamiento sobre sí mismo, y no podía ser diferente porque a lo que asistimos con Descartes no es al ensamblaje o a la invención de un nuevo dispositivo, sino al colapso del antiguo. Así, la búsqueda de certeza en el interior de la subjetividad, por ejemplo, no es una invención cartesiana, sino un viejo recurso de cuño idealista dado a la luz por Agustín de Hipona que en Descartes, es decir ya fuera del naciente cristianismo y en pleno surgimiento de la subjetividad Moderna que arranca con Pico della Mirandola, se convierte en una máquina feroz que al desprenderse de su pasado se encarniza también contra sí misma; así la diferencia radical entre Agustín y Descartes no es sólo el cuerpo, ya que Descartes lo piensa como *res extensa*, sino la vida como soporte del pensamiento, ya que la certeza agustiniana es tripartita: si se duda no sólo se piensa y por lo tanto se existe, sino también se vive. Así pues, el pensamiento cartesiano no es sólo el comienzo de la subjetividad moderna ya que eso es sólo el resultado o el efecto de un movimiento profundo y paulatino de desacralización de la moral y del conocimiento que tiene en Descartes a uno o tal vez el primero de sus precursores. Así, si nuestro tiempo ha sido la cámara sonora en la que la muerte de Dios suena sin dejar de multiplicarse, el siglo XVII fue el escenario en que tuvo lugar, a manos de Descartes, el primer momento de la muerte de Dios: la de su antítesis el Diablo.

## Foucault y la genealogía nietzscheana: cuerpos, pasiones y azares

*Donovan Adrián Hernández Castellanos*

Ha de esclarecerse en público la razón total de las cosas junto con sus apreciaciones y aclaraciones todas. Todo lo que ha dado color a la existencia no ha tenido historia hasta el presente.

Friedrich Nietzsche

Y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjar.

Michel Foucault

En nuestros días hablar de Michel Foucault no puede dejar de significar hablar de *actos filosóficos*. Esta noción, al mismo tiempo descriptiva y heurística, fue acuñada por François Ewald y Alessandro Fontana para otorgarle su propio *status* teórico a los cursos dictados por Foucault en el Colegio de Francia durante la década de los setenta; los cuales, a decir de ambos autores, revestían una singular especificidad que los hacía susceptibles de ser individualizados como un régimen discursivo distinto dentro del conjunto de la obra foucaultiana.<sup>1</sup> No obstante, tal vez sería pertinente retomar esta noción y hacerla extensiva a la obra del pensador francés, al menos durante este período.

Los *actos filosóficos* comprenden la *problematización* de los sistemas de discursividad, el *diagnóstico* de estos sistemas, la *analítica* de las relaciones de poder que los enmarcan, y finalmente son coparticipes de la insurrección de los *saberes sometidos* inmersos en distintas luchas específicas o locales, que dan pie a la crítica de las relaciones de poder sustentada en la experiencia de estas luchas. Por ello tanto Ewald como Fontana consideraban que la noción de *acto filosófico* tenía la facultad de poner de manifiesto que el

---

<sup>1</sup> Cf. François Ewald y Alessandro Fontana, “Advertencia”, en Michel Foucault, *Defender la sociedad*. México, FCE, 2006, p. 9.

◆ *Foucault y la genealogía nietzscheana*

pensamiento foucaultiano realizaba una función sobre la actualidad; la cual consistía en el compromiso a la vez teórico y práctico de esclarecer el momento actual haciendo un trabajo sobre el acontecimiento; dicho trabajo precisaba tanto de la erudición del teórico como de su publicidad, es decir, de su afirmación en el espacio público, con la finalidad, siempre provisoria, de *contextualizar* y *(re)historizar* el presente. Tareas para las que, como sabemos, no sólo son necesarias la atención del hablante sobre los mecanismos de intercambio, en este caso lingüísticos, que hacen posible aquello que llamamos lo común, esto es, el ámbito de las cosas colectivas y sujetas a discusión, sino que al mismo tiempo es necesario contar con la desestabilización en la práctica de las relaciones de poder y del potencial crítico que esta desestabilización desprende.

Para Ewald y Fontana resultaba obvio que los *actos filosóficos* realizados por Foucault en este periodo, estaban claramente ubicados bajo la consigna de la genealogía nietzscheana, sobre la cual Foucault asumió la tarea de reflexionar en el breve texto titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*. A partir de 1971, Foucault comenzó a designar con la palabra *genealogía* este trabajo sobre el acontecimiento al que hemos hecho referencia, caracterizando de manera fuerte a los *actos filosóficos* al centrar su interés en las relaciones entre el saber y el poder; por lo cuál sería imposible pensar en los *actos filosóficos* sin llevar a cabo una reflexión sobre las relaciones de Foucault con el pensamiento de Nietzsche en general, y con la *genealogía* en particular.

Ya en *Las palabras y las cosas* de 1966 Foucault elaboró un diagnóstico muy preciso del pensamiento moderno, que nos muestra su manera de ubicar a Nietzsche en él. El cuadro de esta *episteme* era el siguiente:

La filosofía del siglo XIX se alojó en la distancia de la historia (como ciencia y relación de acontecimientos pasados) con respecto a la Historia (en tanto modo de ser de las nuevas empiricidades), de los acontecimientos al Origen, de la evolución al primer desgarramiento de la fuente, del olvido al Retorno. No será, pues, metafísica sino en la medida en que será Memoria y, necesariamente, volverá a llevar el pensamiento a la cuestión de saber qué significa para el pensamiento el tener ya historia. Esta cuestión insoslayable presionará la filosofía de Hegel a Nietzsche y más allá.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI Editores, 2005, p. 215.

Podemos preguntarnos si Foucault ha sido justo con Nietzsche colocándolo junto al esfuerzo hegeliano, en el fondo metafísico, por llevar el tiempo y el devenir a la filosofía y conformarse entonces como una *Memoria* que actualizaría constantemente la historicidad del pensamiento; pues nos parece que en la obra de Nietzsche habría elementos para poner en duda la pertinencia de esta lectura propuesta por Foucault, debido a que con sus consideraciones intempestivas, el filósofo del martillo nos ha enseñado que es posible pensar la historia y la filosofía de otra manera que la metafísica.

Lo cierto es que Foucault ha reconocido una dimensión fundamental del pensamiento nietzscheano que consiste en considerar que el pensamiento tiene historia. Es indudable que la reflexión foucaultiana parte desde sus comienzos de este descubrimiento moderno. Pues al menos desde *Las palabras y las cosas* Foucault había planteado la necesidad de considerar la historicidad de otra manera, elaborando una teoría de lo histórico que no recurriera al sujeto constituyente y a su vacía presencia en la marcha del devenir.<sup>3</sup> Esta teoría debía consistir en una formulación adecuada del enunciado y de las formaciones discursivas a las que da lugar; y al menos debía contar con las nociones de azar, contingencia y acontecimiento para pensar en la conformación de saberes en la historia; esto sería el proyecto de la arqueología del saber.<sup>4</sup>

Sin embargo, la genealogía nietzscheana le daba a Foucault una lectura de lo histórico distinta, que le permitía narrar la historicidad de otra manera, al otorgarle la posibilidad de pensar las relaciones de poder, que, de acuerdo con el propio Foucault, comenzaban a adquirir una visibilidad inédita tras el hundimiento del nazismo y el retroceso del stalinismo,<sup>5</sup> por medio de la *debelación* del cuerpo. Pues en Nietzsche, Foucault encuentra una reflexión sobre el cuerpo, sus pasiones y azares que le permiten problematizar el presente siguiendo una historicidad inscrita en lo sensible.

Ya el viejo filósofo alemán decía a quien deseaba oír: “¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipcismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa

---

<sup>3</sup> M. Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992, p. 191.

<sup>4</sup> Cf. M. Foucault, *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 2005, p. 58.

<sup>5</sup> Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 26.

cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno]”.<sup>6</sup> Gracias a esta ironía, somos capaces de ver que la metafísica había rechazado desde siempre el testimonio de los sentidos, y, con este rechazo, había exiliado al *cuerpo* —esa lamentable idea fija— del mundo de la verdad.

En el fondo, este ostracismo de lo sensible no era para el pensador alemán otra cosa que una desconfianza en la historia. Porque deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la mentira, es la manera para renunciar a la historia, la cual “no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira”.<sup>7</sup> Este descubrimiento o recuperación de la historicidad inherente a lo sensible, propia del cuerpo, es uno de los aportes de la genealogía nietzscheana y Foucault supo sacar provecho de él.

Ahora bien, habría que preguntarnos entonces qué es la genealogía y cuál es su proceder. Si recordamos un poco, a partir de 1887 la palabra *genealogía* fue presentada por Nietzsche como su método crítico-filológico para historizar los valores de la metafísica. Su finalidad, pues, era hacer una crítica de los valores para mostrar que no eran trascendentes, sino que eran el resultado de una serie de procesos históricos y de mecanismos sociales muy específicos. Pero la originalidad de Nietzsche no radicaba en esta crítica, por lo menos a los ojos de Foucault. Puesto que éste último veía en la genealogía un instrumento para problematizar e historizar el presente. Por ello resultaba más productivo para Foucault analizar cual era la mecánica descubierta por Nietzsche en los procesos históricos, que continuar con su ejercicio de transvaloración de los valores.

Así es como Foucault se da cuenta de que en toda la obra de Nietzsche podemos encontrar una preocupación muy específica, que es reiterada con insistencia debido a que afecta al modo de proceder del pensamiento filosófico. Podemos resumir esta preocupación de la siguiente manera: de acuerdo con Nietzsche habría que distinguir entre la *causa* del surgimiento de una cosa y su *utilidad*, es decir, su efectiva utilización e integración en un sistema de fines; pues en cada caso hablamos de cosas completamente distintas.<sup>8</sup> De tal forma que, para Foucault, Nietzsche muestra cómo en los procesos históricos algo que ha llegado a un término en su desarrollo (órganos, usos o costumbres, instituciones) es

---

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, “La ‘razón’ en la filosofía”, en *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 51.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>8</sup> Cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid, EDAF, 2000, p. 124.



interpretado aleatoriamente por un poder que le es superior, en referencia a nuevos puntos de vista y a nuevas *utilidades* (sentidos, finalidades), oscureciendo o borrando las anteriores.<sup>9</sup> De tal forma que ahí donde exista una utilidad o un sentido, necesariamente habrá que reconocer la acción de una voluntad de poder, una fuerza, que se ha *enseñoreado* de algo menos poderoso y lo ha confiscado, reformado y redirigido hacia una nueva utilidad y le ha impreso el sentido de una función en un proceso de *debelación*;<sup>10</sup> por lo cuál será más importante prestar atención al desarrollo de la lucha entre las fuerzas, que a la causa del surgimiento de una cosa.

Foucault descubre junto con Nietzsche que la larga cadena de signos de las interpretaciones nuevas de una cosa es, en lo fundamental, “la secuencia de procesos de *debelación* más o menos profundos, más o menos independientes unos de otros, que van teniendo lugar a lo largo (del desarrollo de esa cosa), a los que hay que añadir las resistencias ofrecidas cada vez en su contra, las metamorfosis intentadas con fines de defensa y reacción, y también los resultados de acciones contrarias exitosas”.<sup>11</sup> Después de todo si la forma es fluida, el “sentido” lo es todavía más. Esto es lo que le interesa a la genealogía, por ello la historicidad que pone de manifiesto es belicosa, no parlante; es del orden de la relación de poder, no de la relación de sentido.<sup>12</sup>

Tanto para Nietzsche como para Foucault, la genealogía es una historia agonal, meticulosa y pacientemente documental, y su modelo es la guerra. Así pues, la genealogía inventada por Nietzsche y retomada por Foucault, narra la historia desde la inteligibilidad de las luchas, de las tácticas y las estrategias;<sup>13</sup> y lejos de perseguir la sistematicidad de los saberes disciplinados y, por lo tanto, aspirar a la objetividad neutra y absoluta del conocimiento, se percibe a sí misma como un saber en perspectiva, que toma parte en las luchas del presente. Por ello en *Defender la sociedad*, Foucault define a la genealogía de la siguiente manera: es el “acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”.<sup>14</sup> Y en esta medida, la genealogía

<sup>9</sup> Cf. *idem*; y M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Madrid, Pre-Textos, 2001, pp. 11–12.

<sup>10</sup> Cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 124.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>12</sup> Cf. M. Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, p. 190.

<sup>13</sup> Cf. *idem*.

<sup>14</sup> M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 22.

nietzscheano-foucaultiana encontrará su raigambre en la *historia efectiva*, la historia del cuerpo y sus fuerzas, oponiéndose a la historia platónica, que busca continuidades ingénitas en el tiempo y pregunta por el “origen” absoluto que fundamenta lo que es.<sup>15</sup>

El instrumento propio de la genealogía será el *sentido histórico*, el mismo que ya le recomendara Nietzsche al filósofo. Este *sentido histórico*, según explica Foucault, será un elemento heurístico para hacer frente a tres modalidades de la historia platónica; por lo cual el sentido histórico también revestirá tres formas distintas: el uso paródico, uso disociativo y uso destructor de verdad; los cuales se opondrán a la historia-reminiscencia o del reconocimiento, a la historia-continuidad o de la tradición y a la historia-conocimiento que busca constantes transhistóricas y confunde resultados con causas.<sup>16</sup> Debido a esto, el sentido histórico del genealogista nos hace pensar que la genealogía es más una *contraciencia* que una ciencia histórica; pues procura escapar de los efectos centralizadores del conocimiento y de los totalitarismos que las disciplinas que producen verdad pueden generar.<sup>17</sup>

Finalmente, el *sentido histórico* enclavará a la genealogía en la historia efectiva, localizando los acontecimientos en su singularidad específica, fuera de las teleologías. Y en este enclave en el devenir, Nietzsche descubre el *cuerpo* atravesado por la historia y junto a él, de todo lo que ha dado color a la existencia hasta el presente y que había pasado hasta ahora por no tener su historia propia; hablamos de lo *sensible* (pasiones, instintos, afecciones y apetitos).<sup>18</sup> Con esta recuperación de lo sensible, Nietzsche, y junto a él Foucault, ha encontrado otra manera de trabajar el acontecimiento; que tendrá dos consecuencias en nuestra manera de pensar el cuerpo y su relación con la historicidad.

En primera instancia la genealogía nos permite ver que el cuerpo es el *lugar* donde los acontecimientos se inscriben y donde el sentido histórico bien adiestrado puede mostrar y reconstruir la *emergencia* (Entstehung) de un ejercicio de fuerzas determinado, que ha luchado por su dominio. En segunda instancia, la genealogía muestra que el cuerpo nos

---

<sup>15</sup> Cf. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp. 61–75.

<sup>16</sup> Cf. *Idem*.

<sup>17</sup> Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 22–26.

<sup>18</sup> Ya Nietzsche en *La gaya ciencia* se preguntaba: “¿Se ha investigado hasta el final todo lo que los hombres han tenido hasta ahora como “condiciones de existencia” y cuánta razón, cuánta pasión y cuánta superstición se da en esta consideración?” (p. 73). Tal vez su pregunta apenas comience a ser respondida en nuestros días.

conduce a la *procedencia* (Herkunft), la vieja pertenencia a un grupo que puede indicar nobleza o bajeza de las fuerzas en pugna.<sup>19</sup>

El sentido histórico, por otra parte, habrá de ubicar la *distancia* donde ocurren los acontecimientos, es decir, el *punto de emergencia* de la singularidad del acontecimiento, según la nomenclatura foucaultiana, sin que nadie pueda adjudicarse el derecho de su autoría; puesto que los acontecimientos “suceden” o en todo caso “nos suceden” en un campo de lucha entre distintas fuerzas, dejando marcas y huellas que el cuerpo testimonia fehacientemente.<sup>20</sup> El *punto de emergencia*, pues, será el ámbito de lo acaecido-pasado, pero también de lo por-venir, que ocurre en la arena donde las fuerzas se disputan el privilegio de la interpretación, la imposición de su sentido; pues los enfrentamientos son azarosos y en tanto que procesos de debelación, su resolución no tiene lugar en el aquí y ahora, sino que permanece abierta a lo por-venir; ya que la voluntad de poder siempre desea enseñorearse de otra voluntad de poder; esto es, siempre busca interpretar otra voluntad, redireccionando infinitamente el juego del azar, que es la vida misma.<sup>21</sup>

Me parece que es a partir del descubrimiento genealógico del cuerpo, que Foucault ha podido enfocar el problema del poder desde la racionalidad de las estrategias, de las redes y de las relaciones de dominación, que, en última instancia, le permitirán hacer una analítica del poder; pues Foucault comenzará a poner el énfasis en la idea de que el poder atraviesa a los cuerpos. Y a partir de 1976, Foucault desarrollará esta idea hasta proponer la necesidad de trazar una distinción metodológica entre el estudio del poder político a partir de una *anatomopolítica del cuerpo humano*, encargada de pensar el poder a partir de las *disciplinas* que se ejercen sobre el cuerpo y sus fuerzas, para modificarlo e integrarlo en sistemas de control eficaces y económicos; y la postulación del concepto de *biopolítica de la población*, que, de acuerdo con Foucault, se desarrolla a partir del siglo XVIII, centrandose sus mecanismos de regulación y gestión de las poblaciones en el cuerpo considerado genéricamente.<sup>22</sup>

En cualquiera de los dos casos, podemos ver la importancia de la genealogía nietzscheana para el desarrollo de esta *analítica* del poder que Foucault encara en la década

---

<sup>19</sup> Cf. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp. 25–38.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, pp. 34–35.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, pp. 41–42.

<sup>22</sup> Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI Editores, 2005 p. 168.

◆ *Foucault y la genealogía nietzscheana*

de los setenta; convirtiendo con ello a los *actos filosóficos* del francés en verdaderos puntos de referencia para la teoría contemporánea y sus saberes, sean o no académicos y disciplinados, que procuran buscar otra forma de pensar lo político y con ello acercarse a la actualidad. Pues en general se considera que en el pensamiento foucaultiano pueden encontrarse pistas suficientes para criticar la experiencia del presente, siguiendo para ello distintas vías, incluso si *zanjar* es una de ellas. Pues precisamente de zanjar se trata el saber para Foucault; y esta es su actividad propia: cavar extensiones largas y estrechas donde podamos establecer la discontinuidad que configura los *procesos de subjetivación* de los que somos resultado. Gracias a ello, hoy somos capaces de entender que lo político siempre está presente, y que no es sólo un momento en la construcción de lo social.<sup>23</sup>

Para concluir me gustaría dejar abierta una pregunta. ¿En nuestros días tendríamos razón en llamar *procesos de resistencia* a aquellas *luchas específicas* o *locales* de las que hablaba Foucault en los años setenta?

---

<sup>23</sup> Cf. Ana María Martínez de la Escalera, “Prólogo”, en *Estrategias de resistencia*. México, UNAM, 2007, pp. 7–9.

## La función infiltrante

Víctor Alejandro Polanco Frías

### Desde la penumbra

Son las cuatro de la mañana. Escribo esto un poco a ciegas, sentado en una tabla sobre el excusado. No quiero hacer ruido para que nadie se entere aquí adentro de lo que escribo, pero sí quiero que se enteren afuera. Es necesario.

“Vivir en Prisión”<sup>1</sup>

La cita con la cual damos inicio al presente ensayo, es un trémulo eco de la denuncia publicada en las páginas centrales de un diario de circulación nacional. En estas pocas frases, se advierte la voz de alguien que nos habla de las experiencias que marcan sus horas en la prisión. La voz de alguien que clama justicia ante las vejaciones y los rigores a los que cotidianamente se ve sometido. La voz de alguien, en fin, que muy bien podría ser calificado, empleando uno de los términos acuñados por Michel Foucault, como un *punto de resistencia*; porque su clamor se encamina a un “afuera”, donde ubica su pobre esperanza de ser, por lo menos, escuchado.

Así las cosas, el presente ensayo podría girar en torno a la forma particular que el dispositivo carcelario ha tomado en México durante los últimos tiempos. Podría abordar, decíamos, la manera en que la estrategia global que rige dicho dispositivo se ha modificado hasta posibilitar la emergencia de un sistema disciplinario mixto o compuesto. Un dispositivo que incorpora, en sus tramas relacionales, las punciones, las disciplinas, la ortopedia moral, y la eficacia definitiva y sin parangón de los mecanismos de control y sometimiento ejercidos por las mafias; donde la infracción a la norma, el código, el pacto, los gestos, y los rituales, se “paga” con la vida misma. Y donde el tráfico y consumo de

---

<sup>1</sup> “Vivir en prisión; primera de cinco partes”, escrito por uno de los 34 mil reos que subsisten en las cárceles del Distrito Federal, en *Reforma*. México, lunes 7 de enero de 2008, secc. Ciudad, p. 7.

◆ *La función infiltrante*

drogas funge como un mecanismo destinado a favorecer cierto tipo de docilidad y, definitivamente, fortísimas relaciones de sometimiento. “No hay compromisos más fuertes que los hechos en la cárcel. El encierro y las vejaciones te identifican y acercan. Tus experiencias y las mías y en medio de todos, la droga como un dios”.<sup>2</sup>

Pero este ensayo no puede detenerse en tales consideraciones. No puede dejarse arrastrar por el error de concebir un “afuera” y un “adentro” del dispositivo carcelario. Exploraremos, por lo tanto, las implicaciones de la hipótesis planteada por M. Foucault, con respecto a que la experiencia vital de aquellos que no nos encontramos encarcelados, no es diferente, en su mecánica profunda, a la de los miles de menores, mujeres y hombres que actualmente se encuentran reclusos. Porque, según lo establece el filósofo francés, a diferencia de lo que sucede con aquel hombre que, sentado sobre el inodoro, hace pender su vana esperanza en la creencia de que en realidad existe un “afuera”,<sup>3</sup> nosotros, los supuestos ciudadanos libres, desde hace más de dos siglos, no contamos con un “espacio” exterior al *archipiélago carcelario*, en el cual podamos depositar nuestra fe.

El sistema carcelario no rechaza lo inasimilable arrojándolo a un infierno confuso: *no tiene exterior*. Toma de un lado lo que parece excluir del otro. Lo economiza todo, incluido lo que sanciona. No consiente en perder siquiera lo que ha querido descalificar. *En esta sociedad panóptica de la que el encarcelamiento es la armadura omnipresente*, el delincuente no está fuera de la ley; está, y un desde el comienzo, en la ley, en el corazón mismo de la ley, o al menos *en el centro de esos mecanismos que hacen pasar insensiblemente de la disciplina a la ley, de la desviación a la infracción*.<sup>4</sup>

## La prisión de la libertad

Lo carcelario ‘naturaliza’ el poder legal de castigar, como ‘legaliza’ el poder técnico de disciplinar. Al homogeneizarlos así, borrando lo que puede haber de violento en el uno y de arbitrario en el otro, atenuando los efectos de rebelión que ambos pueden suscitar, haciendo por consiguiente inútiles su exasperación y su encarnizamiento, haciendo circular de uno a

---

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> Donde se puede ser libre, o donde, por lo menos, alguien, usted o yo, puede alcanzar a escuchar su punzante lamento, y en consecuencia, lograr intervenir a su favor.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. de Aurelio Garzón del Campo. México, Siglo XXI Editores, 2005, pp. 307–308. Las cursivas son nuestras.

otro los mismos métodos mecánicos y discretos, lo carcelario permite efectuar esta gran ‘economía’ de poder cuya fórmula había buscado el siglo XVIII cuando montaba el problema de la acumulación y la gestión útil de los hombres.

Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*

En obras como *Vigilar y castigar*, y *El poder psiquiátrico*,<sup>5</sup> M. Foucault lanza la tesis de que, a partir de la época clásica (siglos XVIII-XIX), los efectos disciplinarios y normalizadores del dispositivo carcelario se han extendido, en Occidente, a lo largo y ancho de los Estados-Nación. Estableciendo, fortaleciendo y perpetuando relaciones de dominación, que descienden “hondamente en el espesor de las sociedades”.<sup>6</sup> De la familia a la prisión, y de la escuela al batallón disciplinario, en la gran “trama carcelaria” (que toma cuerpo en nuestras ciudades), las instituciones, sus mecanismos y efectos, se remiten los unos a los otros, en una continuidad fincada tanto en la difusión de los dispositivos y tecnologías de vigilancia, disciplina y ortopedia, como en la convergencia y solapamiento de los discursos, los criterios y las punciones. Donde el problema reside, tal y como lo sugiere Foucault, en la extensión ilimitada de un poder que no se posee, sino que se ejerce, recibe o resiste. Un poder que puede ser puntualmente caracterizado como una situación estratégica compleja, ubicada en un momento histórico y en una sociedad particulares; que produce, es coproducida y depende de un particular tipo de organización: móvil, cambiante, con relevos, reforzamientos y enfrentamientos; cuenta con objetivos no siempre explícitos, que dibujan dispositivos de conjunto; se produce en toda relación de un punto con otro, por lo que su extensión es “poco menos que absoluta”;<sup>7</sup> y su blanco de aplicación es siempre, en última instancia, el cuerpo, donde desempeña un papel productor de sujeciones.

Más específicamente, el poder disciplinario: fija espacialmente a los individuos; extrae el tiempo y las fuerzas de su cuerpo; ejerce una vigilancia constante, ligada a un poder punitivo inmediato; organiza e implementa poderes reglamentarios; favorece que todas las personas sean utilizables en el mercado de trabajo, y las organiza para que representen una fuerza superior a la que tendrían mediante una adición simple.

---

<sup>5</sup> M. Foucault, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Trad. Horacio Pons. Edición establecida por Jaques Lagrange, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Buenos Aires, FCE, 2003.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 34.

<sup>7</sup> Cf. M. Foucault, “Clase del 21 de noviembre de 1973”, en *El poder psiquiátrico*, p. 74.

◆ *La función infiltrante*

Parafraseando a M. Foucault, podemos sintetizar lo anterior, al apuntar que el poder disciplinario fija la “función sujeto” al cuerpo, establece la norma como principio de segmentación, calificación y ubicación, y al proceso de normalización como prescripción universal.<sup>8</sup> Esto, con el fin de sustentar y perpetuar relaciones de sometimiento-docilidad-productividad,<sup>9</sup> en donde el individuo, aún con la capacidad que tiene ya para adherirse, ya para establecer *puntos de resistencia*, generalmente no toma parte activa ni voluntaria en el proceso mediante el cual es *sujetado*. El poder disciplinario es, entonces, un mecanismo complejo, omnipresente, *isotópico*, que estratégicamente produce sujetos dóciles y *normales*: nosotros.

En nuestra opinión, el carácter omnipresente y ubicuo del poder, y de la trama carcelaria que lo sustenta, derriba por tierra todos los intentos de disidencia abierta, revolución o rebelión colectiva; destinados a invertir definitivamente las relaciones de sometimiento que atenazan a los sujetos. Esto, porque, si bien es cierto que cualquier empeño por establecer puntos de resistencia, por combatir o reformar las instituciones y las formas de organización, ciertamente genera tensiones, produce desequilibrios, comporta riesgos de conflicto, lucha o inversión transitoria en las relaciones de fuerza,<sup>10</sup> también lo es que la gran trama carcelaria, mediante su *isotopía*, conforma, más temprano que tarde, nuevas tecnologías, mecanismos o dispositivos disciplinarios; ajustados para hacer frente al nuevo foco de desviación, criminalidad, anormalidad o locura.<sup>11</sup> Destinados, en última instancia, no tanto a sancionar la infracción, como a controlar a los individuos, a neutralizar su peligrosidad, a no detenerse hasta conseguir su normalización.<sup>12</sup>

En el mismo tenor, pensar en individuos o grupos capaces de formular puntos o estrategias destinadas a la resistencia efectiva, con la capacidad estratégica, táctica y los recursos necesarios para invertir definitivamente dichas relaciones de fuerza y sometimiento, palidece ante el hecho de que, ante todo, somos entidades somáticas, somos cuerpos, y en palabras de Foucault:

---

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 77.

<sup>9</sup> Cf. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 141.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 34.

<sup>11</sup> "El derrumbamiento de esos “micropoderes” no obedece, pues, a la ley de todo o nada; no se obtiene de una vez y para siempre por un nuevo control de aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una nueva distribución de las instituciones..." (*Ibid.*, p. 34).

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, p. 25.



el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones operan sobre él una prensa inmediata; lo crean, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y dominación...<sup>13</sup>

Además, cuando se habla de resistencia u oposición efectiva al poder, los que así lo hacen no tienen en cuenta que, si se sigue a pie juntillas la hipótesis de M. Foucault con respecto a que no existe un “afuera” de la trama carcelaria, entonces tampoco se puede pensar en individuos o sujetos que no sean, de una manera u otra, con mayor o menor intensidad, tocados o atenazados por el poder. Que no sean conductos o terminales capilares de ese mismo poder. En individuos, decíamos, por los cuales los mismos mecanismos, tecnologías, saberes y punciones del poder disciplinario no fluyan como por un canal, hacia sí mismos y hacia los demás.

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, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos.<sup>14</sup>

A lo anterior se puede añadir, en último término, lo que muy bien podríamos denominar como la doble ignorancia de las sociedades contemporáneas. Consistente en que no sólo ignoramos qué es la libertad, sino que también ignoramos que no la ejercemos. Durante la misma Época Clásica en la que se originaron, fortalecieron y entronizaron las tecnologías de vigilancia, disciplina y ortopedia, como fundamento y sustento para las actuales relaciones de fuerza y dominación, también se comenzó a generar la especie de que los individuos nacemos, todos, libres e iguales. La libertad dejó de ser una particular forma de ejercicio o empleo de las propias fuerzas y tiempo, para trocarse en un derecho universal e inalienable. Objetivación, entonces, de una práctica. Objetivación, por ende, de la relación del individuo con su cuerpo, energías y tiempo. Objetivación, tematización y problematización... irrupción de la libertad en el terreno de los discursos. Más aún, en el

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 32–33.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 33–34.

◆ *La función infiltrante*

terreno de las leyes. De un nuevo tipo de legalidad que trascendió las fronteras nacionales, y se extendió, reguero de pólvora, por todo Occidente. La libertad se convirtió, entonces, en el tema al que, con el paso de las décadas, se anudaron miles de discursos. Discursos, todos ellos, destinados a establecer una verdad de nuevo cuño: sin importar el origen, la nacionalidad, la raza, la etnia, la ocupación, el estatus económico, la pertenencia a una clase social, a una corriente política, a un territorio, o a una familia, todos los hombres nacen libres e iguales.

Arreglo táctico, entonces. Por una parte se difunde y generaliza la idea de que todos los individuos nacen libres. Por la otra, se despliegan toda una estirpe de tecnologías, normas, códigos y discursos que, tal y como lo establece M. Foucault, sustituirán el suplicio, por el encierro, como forma prioritaria de acción *legal* en contra de aquellos que quebrantan el código o transgreden la norma. Así, dicho arreglo táctico apuntala la creación y mantenimiento de la prisión, y la diseminación de su mecánica profunda al resto de las instituciones sociales, hasta favorecer la *emergencia* de lo que hoy muy bien podemos denominar como ciudades y sociedades disciplinarias: como ciudades y sociedades carcelarias.

El poder técnico de disciplinar, la vigilancia incesante y la ortopedia moral encuentran asiento y patria en la escuela, la fábrica, el taller, etcétera, porque, en el plano de los discursos, la productividad y el orden constituyen el único sustrato donde es viable el florecimiento de la planta libertad. Pero la planta libertad requiere de un abono específico para lograr arrojar sus mejores frutos. Requiere de seguridad. Es ahí donde el poder legal de castigar encuentra asidero para colonizar, también, las instituciones, escenarios y *cruces* donde un punto (sujeto) se relaciona con otro. De esta manera, además de *naturalizar* el poder técnico de disciplinar, y el poder legal de castigar, esta táctica cierra su doble pinza sobre los individuos al conducirlos a mantener la creencia de que si no están presos, por contraposición, son o están libres.

En síntesis, hablamos de una forma de sujeción en la que los individuos juegan un rol pasivo. Atenazados desde el momento mismo en que cuentan con un cuerpo transido por el poder; intervenidos recurrente y sistemáticamente, mediante “los ejercicios-ortopedias-normas-punciones-disciplinas”, su identidad, su conducta, sus actos, su apariencia, sus pensamientos, su cuerpo, y sus relaciones, se ven achatados o conformados, mecánica o automáticamente,

al “molde de lo normal”. Tres puntos a destacar, entonces, en torno a las sociedades disciplinarias. Primero: efectivamente, no hay “afuera” del poder. Segundo, el individuo es un ente pasivo que no participa voluntariamente del proceso mediante el cual le es fijada la función sujeto. Tercero: paradójicamente, el dispositivo carcelario es indispensable para la estrategia global de dominación de las sociedades disciplinarias. Esto, no sólo porque, como ya se mencionó, legaliza el poder técnico de disciplinar, naturaliza el poder legal de castigar, y funge a manera de “armadura omnipresente” de la *sociedad panóptica*; sino que, por sobre todo, genera un efecto que enquistaba un particular tipo de ignorancia, en la cual, todos aquellos que no se encuentran presos, estiman, automáticamente, y por oposición simple, que son o están libres. Jamás como ahora tuvo más sentido la sentencia que G. Orwell planteara alguna vez en su paradigmática obra, *1984*, a saber: la libertad es la esclavitud...

### Atisbando en el pasado

Me parece que la apuesta, el desafío que debe poner de relieve cualquier historia del pensamiento, es precisamente captar el momento en que un fenómeno cultural, de una amplitud determinada, puede constituir en efecto, en la historia del pensamiento, un momento decisivo en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser sujetos modernos.

Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*

Ante la crudeza del panorama esbozado en la sección anterior, hemos optado por hurgar en sitios como la *Historia de la sexualidad*,<sup>15</sup> y *La hermenéutica del sujeto*,<sup>16</sup> buscando<sup>17</sup> una alternativa o vía para revertir los aparentemente inexorables mecanismos que sujetan a los individuos en este, cada día más, nuestro orbe disciplinario. Una alternativa fincada en los

---

<sup>15</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler, México, Siglo XXI Editores, 2005.

<sup>16</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Trad. Horacio Pons. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. México, FCE, 2004.

<sup>17</sup> En el estudio que M. Foucault estructuró en torno a “formas distintas” de sujeción, cuyo verificativo tuvo lugar en la cultura griega y grecolatina.

◆ *La función infiltrante*

estudios que Foucault realizó en torno a la noción griega *epimeleia heoutou*, y su traducción latina, *cura sui*. Mismas que, en general, engloban la acción de preocuparse y ocuparse por sí mismo, y que llegaron a ser concebidas como el principio de agitación, movimiento o desasosiego, que debía impulsar y dirigir toda vida activa que buscara sujetarse a un principio de racionalidad moral;<sup>18</sup> partían de la relación que un individuo establecía con un maestro, mentor, amigo, comunidad o grupo, de los cuales recibía indicaciones, consejos y, sobre todo, cuestionamientos con respecto a su manera de comportarse.

Más específicamente, podemos referir que con el paso del tiempo esta noción se amplió hasta englobar: a) una actitud con respecto a sí mismo, a los demás y al mundo; b) una manera peculiar de atención cuya particularidad consistía en trasladar la mirada (atención) del exterior, donde generalmente se entretiene, al interior de uno mismo; c) una serie de acciones o ejercicios que el individuo realiza con el fin de cuidarse, modificarse, purificarse y transformarse a sí mismo; d) una tecnología de sí que estaba en relación con el saber, y, definitivamente, con el acceso a la verdad; e) un cierto tipo de actividades, denominadas como “artes de la existencia”, mediante las cuales los individuos buscaban hacer de su propia vida una “obra estética”.

Entonces, lo que podemos denominar como “modelo griego o grecolatino de sujeción”, se fundamenta en el ajuste racional, práctico y activo (en contraposición al proceso de sujeción propio de las sociedades disciplinarias) a prescripciones generales de conducta. El sujeto es activo porque de él depende la conformación de una cierta disposición para ajustar la satisfacción de sus deseos y placeres, con base en un examen racional y constante de las circunstancias en su actualidad. Es activo, también, porque de él depende la realización consuetudinaria de los ejercicios (espirituales) mediante los cuales operará una reforma o transformación de sí mismo; la cual le posibilitará, a su vez, acceder a la verdad de sí. Es activo, en fin, porque establece una relación guerrera consigo mismo, con miras a favorecer el dominio del *logos* sobre sí y, por ende, sobre las fuerzas, los deseos y los placeres que pueden someterlo a la esclavitud. El individuo se convierte en agente, así, de la conformación de la conducta que habrá de mantener, y se relaciona, por ende, consigo mismo, en términos de libertad. De una libertad que implica el dominio de sí,

---

<sup>18</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 25–26.

el reconocimiento ontológico de sí, el respeto a sí mismo y, por sobre todo, la posibilidad de hacer de su vida una “obra digna de ser recordada”.

Ahora bien, el problema que existe con esta noción, y con la serie de prácticas que se le asocian, emerge cuando se interroga por aquello que hay que cuidar. ¿Qué es, a fin de cuentas, ese sí mismo del que hay que ocuparse? Foucault establece, siguiendo a Platón en el *Alcibíades*, la *Apología* y el *Fedón*, que aquello de lo que hay que ocuparse es el alma (*psykhe*). Pero no de un alma concebida, como lo podríamos esperar nosotros, herederos de la tradición judeo-cristiana, en términos de sustancia; sino que “ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es “sujeto de” cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de relación consigo mismo”.<sup>19</sup> Entonces, la preocupación y el cuidado de sí recaerán en la enjambrazón que Foucault denomina “alma sujeto”,<sup>20</sup> la cual designa “no una relación instrumental determinada del alma con el resto del mundo o el cuerpo sino, sobre todo, la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo”.<sup>21</sup>

Si deseamos rescatar la noción de “alma sujeto” como un elemento proclive a sustentar formas alternativas de sujeción en el mundo contemporáneo, debemos comenzar por indagar en torno a los requisitos necesarios para hacer viable su funcionamiento, así como a las implicaciones procesales de su implementación en individuos que ya han sido conformados como sujetos dóciles y productivos. De acuerdo con lo antedicho, podemos mencionar que la posibilidad de favorecer el establecimiento de modos de sujeción distintos a los de las sociedades disciplinarias depende de que los individuos conciban que en ellos puede existir algo así como un “alma sujeto”. En otros términos, antes de que el individuo pueda conformar una *posición singular*, es menester que crea, considere o conciba como posible que en sí mismo puede existir una “zona”, “lugar” o “espacio” desconocido para él. Un hueco, ciertamente misterioso, que aún no ha sido conformado del todo por las redes de los discursos, por las mallas de las disciplinas, por los efectos de las punciones, y por los grillos de las ortopedias. Esta oquedad, que no “existía previamente”,

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>20</sup> *Cf. idem.*

<sup>21</sup> *Idem.*

◆ *La función infiltrante*

debe ser entendida como la generación de la posibilidad para la construcción de una *posición singular* del sujeto con respecto a su entorno, a los demás individuos, a su propio cuerpo y a sí mismo. Una posición, de la cual, el mismo individuo habrá de constituirse en artífice, y que habrá de conformarse como un “espacio” para lo diferente, lo nuevo, lo imprevisto.

Entonces, para que esa *posición* pueda existir, es menester que en la función sujeto se opere una abertura, desgarré, fisura... De lo cual se desprende, a su vez, que la construcción de dicha *posición singular* no consiste en levantar nuevas estructuras sobre la función sujeto; sino, en socavarla. En segundo término, se puede establecer que el hecho de ocuparse de sí, tiene por finalidad, precisamente, ampliar y conformar la oquedad aludida. Es decir, incrementar la amplitud de dicha *posición particular*, aumentar sistemática y recurrentemente su rango de ingerencia, y darle, activamente, una forma particular. Por último, el hecho de que el individuo se aplique diligentemente a conformar una *posición singular*, la fortalezca y estructure, implica, necesariamente, que dicha posición irá ganando fuerza e ingerencia en la relación del sujeto con los objetos que lo rodean, consigo mismo y con los demás. En otras palabras, aunque este sea un proceso que habrá de continuar durante toda la existencia del individuo, conforme éste avance en el cuidado de sí, la nueva *posición* irá ganándole terreno a la función sujeto.

De ser correctas las anteriores aseveraciones, la práctica constante del cuidado de sí abriría la posibilidad de remplazar la función sujeto, en un proceso que iniciaría, precisamente, con el establecimiento de una postura activa por parte del individuo. Postura, ésta, que necesariamente iría a contrapelo del rol pasivo que el individuo juega desde su nacimiento, y durante el resto de su vida, cuando es conformado, en las sociedades contemporáneas de Occidente, como un sujeto dócil y productivo.

No obstante lo antedicho, la implementación del cuidado de sí como alternativa de sujeción en las sociedades contemporáneas comporta problemas difíciles de superar, sobre todo en lo referente a su implementación práctica; puesto que, como ya lo mencionamos, en dichas sociedades las tecnologías, mecanismos o dispositivos disciplinarios están ajustados para controlar a los individuos, neutralizar su peligrosidad, y a no detenerse hasta conseguir su normalización. Podemos imaginar, entonces, la situación de un individuo que, superando la doble ignorancia anteriormente considerada, rescatando una parte de su fuerza y tiempo,

y aplicándose diligentemente al cuidado de sí, consigue reformarse, transformarse, o ajustarse a una manera alternativa de sujeción: ¿cómo sería definido, evaluado y situado por parte de los mecanismos del poder? El hecho que queremos destacar es que, en sociedades donde la normalización tiene “visos de universalidad”, cualquier individuo que no se ajuste a la función sujeto (para tornarse dócil y productivo), necesariamente entra en el reino de los ostentos, los delincuentes, los incorregibles y los onanistas: en el numinoso baldío de la anormalidad; donde todo aquel que se desvía de la norma es sometido a las disciplinas más severas, a las ortopedias más infames, a la marginación, a la estigmatización, al encierro, a la muerte. El asunto que queda por resolver es, pues, el siguiente: ¿cómo hacer para que alguien que intente reformarse a sí mismo, mediante el cuidado de sí, no termine por ser sometido a dispositivos, mecanismos e instituciones destinados específicamente y estratégicamente a re-normalizarlos? En tanto no consigamos resolver lo anterior, seguiremos, sentados sobre un inodoro, en la penumbra...

### La función infiltrante

Para el futuro o para el pasado, para la época en que se pueda pensar libremente, en que los hombres sean distintos los unos de los otros y no vivan solitarios... Para cuando la verdad exista y lo que se ha hecho no pueda ser desecho: Desde esta época de uniformidad, de este tiempo de soledad, la edad del Gran Hermano, la época del *doblepensar*... ¡Muchas felicidades!

George Orwell. 1984

Con base en lo mencionado a lo largo del presente ensayo, es que nos permitimos plantear, en este apartado, la hipótesis de que, para que la preocupación y el cuidado de sí puedan fungir como una contra-estrategia que paulatinamente sustraiga al los individuos contemporáneos de las relaciones de dominación a las que están sujetos,<sup>22</sup> es menester que desarrollen una *función infiltrante*.

La *función infiltrante* no es en sí misma una forma de cuidado de sí. Pero sí posibilita que los individuos realicen el ejercicio de distintas formas de cuidado de sí en el seno de

---

<sup>22</sup> No para colocarlos en un inexistente “afuera”, sino para darles los elementos necesarios para reformarse y hacer de su propia vida, si no una obra estética, si una obra individual y, sobre todo, voluntaria.

◆ *La función infiltrante*

las sociedades disciplinarias. No integra un canon de prescripciones generales de conducta, ni un código moral, porque no se inscribe en el terreno de la ética; sino en el de la táctica. Más puntualmente, la *función infiltrante* puede ser delineada como un arte marcial de nuevo cuño, que implica la disposición, el conocimiento, la habilidad y la pericia de los individuos para establecer relaciones marcadas por el combate perpetuo, tanto frente a los mecanismos y dispositivos disciplinario-normalizadores, como frente a las relaciones de dominación que producen. Una relación guerrera, fincada, antes que todo, en la lucha frente a sí mismo, en cuanto que sujeto dócil y productivo. No hablamos, entonces, de que la *función infiltrante* promueva la disidencia abierta o la revolución colectiva; sino un modo de actuar, clandestino y furtivo, que creando la apariencia de normalidad, le permita al individuo constituirse en secreto desviante. Y lo anterior es de la mayor importancia porque, precisamente, tal es el objetivo de dicha función: levantar una cortina de humo (signos, gestos, símbolos, actos, discursos) en torno a las acciones, conductas y posturas desviantes (en el sentido en que el cuidado de sí puede ser calificado en nuestros días como una desviación) de los individuos. Arte, también, del disimulo y la mascarada. De la apariencia y la simulación. Cuyo fin es fomentar la posibilidad de que los individuos, mediante el cuidado de sí, implementen, sobre sí mismos, formas alternativas de sujeción, sin que nadie a su alrededor lo note.

La *función infiltrante* implicaría, pues, no la voluntad de huir o sustraerse a los dispositivos disciplinarios; sino, por el contrario, la decisión, ahora sí voluntaria, de insertarse en ellos, u orbitar, vigilante, en torno a su periferia. Arte, pues, de la indagación secreta y el espionaje. Cuyo fin consiste en que el individuo, mientras los padece, pueda estudiar y conocer a cabalidad los mecanismos, tácticas y arreglos de cada dispositivo. Sus puntos débiles y los elementos en los cuales una limitada aplicación de energía o resistencia, puedan dar pie a una inversión de las relaciones de fuerza. Reversión, entonces, de las relaciones de vigilancia. La *función infiltrante* implica que el individuo observa, estudia, analiza y comprende a aquellos que pretenden observarlo, estudiarlo, analizarlo, calificarlo y situarlo.

Pero la *función infiltrante* no implica, necesariamente, que el individuo opere en secreto para destruir las instituciones. Aunque en ocasiones, y desde ciertos puntos de vista, semejante acción resulte necesaria, ventajosa o deseable; el *infiltrado* busca, más que



destruir, desviar; más que estallar, redirigir los mecanismos y los arreglos de dispositivo; más que acabar con las disciplinas, las punciones y las ortopedias, re-encausarlas. Actúa para desactivar la normalización que opera sobre sí mismo, y, a veces, para minar la que se cierne sobre los demás. Pero es claro que su primer objetivo es romper la fijación del individuo que la practica a la función sujeto. El *infiltrado* es un acechador, entonces, de las fuerzas y debilidades de los sistemas, los dispositivos y las instituciones. Busca dos cosas; no ser sujetado por sus redes; y sacar provecho de esas mismas redes. Él sabe, tal y como alguna vez lo planteara Zhang Yu, comentarista de *El arte de la guerra*, de Sun Tzu, que: “La regla general de las operaciones militares es alimentarse del enemigo todo lo posible...”<sup>23</sup>

Por último, la *función infiltrante* cuenta con una vertiente un tanto paradójica. Por una parte, es claro que el *infiltrado*, so pena de muerte, castigo o prisión, jamás debe ser descubierto. Por la otra, dicha función implica, también, que el individuo que la pone en práctica difunde o transmite, en mayor o menor escala,<sup>24</sup> parte de los conocimientos o de los “secretos” que ha logrado arrancarle a los sistemas, dispositivos e instituciones. El *infiltrante* sabe muy bien que en nuestros tiempos no existe un Sócrates que ande por la vida cuestionando, con la maestría y sustento con que él lo hizo, a las juventudes que se pasean por las avenidas de la *polis*. Sabe muy bien que para que los individuos fijados a la función sujeto sufran el desgarramiento inicial, que les posibilitará establecer una *posición singular*, inicio de todo cuidado de sí, es menester que alguien, o algo, los cuestione. Que alguien, o algo, los sacuda. Que alguien, o algo, los interpele. Que alguien, o algo, les haga ver su condición. Es por eso que el *infiltrante*, como el mítico Emmanuel Goldstein, personaje de *1984*, dejará tras de sí un libro, un ensayo, un cartel, un video o una imagen, creados, *ex profeso*, para desgarrarle a alguien la función sujeto. Quien encuentre tales huellas no sabrá nunca si la idea, imagen o documento que tiene en sus manos son legítimos, o si son otra de las extensiones de los discursos que dan soporte a la trama

---

<sup>23</sup> Sun Tzu, *El arte de la guerra*. Versión de Thomas Cleary. Madrid, EDAF, 2006, p. 155.

<sup>24</sup> Cuidando que ningún rastro lo involucre directamente con lo que a todas luces puede ser interpretado como un acto de “sabotaje”.

◆ *La función infiltrante*

carcelaria.<sup>25</sup> No obstante, el *infiltrado* que las produzca sabrá, como tal vez alguna vez lo intuyera el mismísimo Michel Foucault, que su empeño no es vano.

Amén al desarrollo de la *función Infiltrante*, el individuo cuya función sujeto ya cuente un desgarrón, podrá, ahora sí, conformar una *posición singular* (aquella alma que Foucault encontró en las obras de Platón). Misma que tendrá por finalidad la de constituirse en la grieta, hendidura, o penumbra capaz de alojar y fungir como matriz para aquello que más resulta problemático y “peligroso” en las modernas sociedades disciplinarias, a saber: “la ‘incomprensibilidad de la naturaleza humana’, el poder de esa energía que se yergue, incontrolable, inasimilable y, ciertamente impredecible. Energía que atemoriza y fascina,<sup>26</sup> y que le da al cuidado de sí, y a la *función infiltrante* que la posibilita, su carácter indudablemente monstruoso.

---

<sup>25</sup> Por la cualidad *isotópica* de los dispositivos disciplinarios, así como de la reversión que en los discursos puede operar la sociedad carcelaria, las ideas, imágenes y documentos que en su génesis pudieron contar con un carácter revolucionario, pueden ser (y son) adecuados, conformados o re-significados, para fungir como apoyo a los procesos de normalización.

<sup>26</sup> Cf. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 296.

## Terror y espectáculo en la *ciudad del sinsentido*: entre la *gubernamentalidad* y el *cuidado de sí*

Rafael Ángel Gómez Choreño

Progreso y barbarie están hoy tan enmarañados en la cultura de masas, que únicamente un bárbaro ascetismo opuesto a ésta y al progreso de los medios podrá restablecer la ausencia de barbarie.<sup>1</sup>

—Theodor W. Adorno—

### Introducción

En el resumen de su curso de 1980-1981 en el Collège de France, conocido ahora como « Subjectivité et vérité »,<sup>2</sup> Michel Foucault afirmó lo siguiente:

La serie de estudios que cabe proyectar a partir de ese momento podría conformar de este modo una historia del «cuidado de sí mismo», entendido como experiencia, y también como técnica que elabora y transforma esta experiencia. Un proyecto de tales características se encuentra en la intersección de dos temas anteriormente tratados: una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de «gubernamentalidad».<sup>3</sup>

Lo que resulta relevante porque nos permite establecer dos cosas con toda claridad. Primero, que para Foucault el «cuidado de sí mismo» era tanto un tipo de «experiencia» como la «técnica» con que podemos elaborar y transformar dicha experiencia. Luego, en segundo lugar, que existía el proyecto foucaultiano de construir una «historia del cuidado

---

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, *Obra Completa 4: Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Trad. correg. y aum. de Joaquín Chamorro Mielke. Ed. de Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz. Madrid, Ediciones Akal, 2004 (Akal Básica de Bolsillo, 64), pp. 55–56.

<sup>2</sup> Cf. Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », *Annuaire du Collège de France, 81<sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981*, 1981, pp. 385–389.

<sup>3</sup> M. Foucault, “Subjetividad y verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica (Paidós Básica, 102), p. 256.

◆ *Terror y espectáculo en la ciudad del sinsentido*

de sí mismo», que no debemos confundir con esa «historia de la subjetividad» que intentó definir tanto en *La hermenéutica del sujeto*, como en los tres tomos de su *Historia de la sexualidad*. De hecho, esta «historia del cuidado de sí mismo», según podemos ver en este pasaje, fue concebida como otro modo de llevar a cabo dicha «historia de la subjetividad», uno modo sin las divisiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes, que había utilizado en textos como la *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Vigilar y castigar*. Es evidente que tampoco quería hacerla a través del estudio de la constitución de los campos de objetividad científica que dieron lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, presente ya en *Las palabras y las cosas* y la *Arqueología del saber*, sino a través del emplazamiento y de las transformaciones de las «relaciones consigo mismo» en la cultura europea. Su intención, pues, era incluir en sus investigaciones las diversas cuestiones sobre la «gubernamentalidad»: el gobierno de sí efectuado por uno mismo, en su articulación con las relaciones con algún otro (*autrui*).<sup>4</sup> Pero antes de seguir adelante, permítanme leer las tres definiciones de «gubernamentalidad» que Foucault había dado tres años antes, en su Curso de 1977-1978:

Por «gubernamentalidad» entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad.

En segundo lugar, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes.

Por último, creo que por «gubernamentalidad» habría que entender el proceso o, más bien, el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco «gubernamentalizado».<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 257.

<sup>5</sup> M. Foucault, “La ‘gubernamentalidad’”, en *op. cit.*, p. 195.

Con la inclusión de este complejo tema, Foucault quería hacer evidente cómo es que la relación entre el «gobierno de sí» y el «gobierno de los demás» se había podido convertir en una doble vía de acceso a un tipo de «experiencia» donde están ligadas la relación consigo mismo y la relación con los demás?». <sup>6</sup> Su intención, sin embargo, no era establecer una distinción entre una relación en términos de autonomía y una en términos de heteronomía, sino reconstruir la formación y el desarrollo de una práctica de sí que tuviera, como principal objetivo, constituir a uno mismo como artífice de la belleza de la vida propia. <sup>7</sup>

### **Sobre el sentido crítico de la Ilustración y la ambigüedad ilustrada del presente**

La *ciudad del sinsentido* no es más que una forma de presentar metafóricamente un diagnóstico sobre el actual estado de la vida moral en las sociedades contemporáneas, el cual —según la hipótesis que trataré de defender en lo que sigue— se ha venido configurando a partir del despliegue de unas fuerzas políticas, basadas en complejos *mecanismos de normalización* que han rebasado los límites de eso que Michel Foucault llamó, en *Surveiller et punir*, el «poder disciplinario de la sociedad carcelaria». Justo cuando más hemos creído en la ilustración de los pueblos, resulta que un viejo gusto por los fantasmas resurge para cuestionar la ilustración de los hombres, para cuestionar nuestro gusto por la racionalidad y nuestras más grandes certezas sobre la libertad, la felicidad y la capacidad crítica del “hombre ilustrado”. Por eso me pregunto (sólo para comenzar): ¿Hasta dónde podemos seguir asumiendo nuestra filiación histórica con la Ilustración, cuando hemos permitido, con tanta facilidad, que una nueva política del terror y el espectáculo regresara a nuestras vidas, para controlar nuestra imaginación de la realidad, así como nuestros deseos y aspiraciones racionales a una vida feliz, acompañada de libertad de pensamiento y justicia entre los hombres?

---

<sup>6</sup> Cf. M. Foucault, “El cuidado de la verdad”, en *op. cit.*, p. 372.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 373.

La pura intención de capturar las ironías de la Ilustración despierta emociones encontradas. El ideario del pensamiento ilustrado sin duda posee una fuerza capaz de arrebatarnos las más grandes pasiones, los mejores deseos, las más hermosas utopías, pero también puede desatar las más grandes decepciones y los juicios más severos. Los datos históricos que dan constancia sobre la inhumanidad del mundo están presentes ahí, completamente desnudos ante la mirada de cualquier individuo con un poco de espíritu crítico. Y, aunque es cierto que la mayoría de estos datos aún están atrapados en los incomprensibles laberintos de la memoria —mitad presos del recuerdo, mitad presos del olvido—, todos ellos son realidades que se actualizan y re-actualizan constantemente en la violencia cotidiana de nuestras calles, en la hambruna de los países tercermundistas, en los conflictos étnicos que estallan por doquier, en la amenaza que hoy representan las enfermedades pandémicas y hasta en las últimas crisis ecológicas que anuncian ya la proximidad de una catástrofe planetaria. Pero lo que es más importante: todos estos síntomas ahora se nos presentan —que no se nos olvide— como una pequeña muestra de la paradójica ausencia del hombre en el mundo. Por un lado, sabemos que se trata de un mundo transformado permanentemente por acción de la humanidad entera; de acuerdo con esto, la presencia del hombre en el mundo es un hecho incuestionable que nos habla particularmente del poder y la conciencia que han desarrollado los sujetos modernos. Por otro lado, sabemos que se trata de un mundo transformado irresponsablemente, sin un compromiso con el destino de la humanidad; lo que nos habla de la inhumanidad del mundo creado por unos hombres que se han asumido “ilustrados”, abusando de una mera coincidencia histórica o, en el mejor de los casos, por haber hecho prevalecer, desde el siglo XVIII, una imagen del dominio humano sobre la Naturaleza sin necesidad de apelar a una voluntad divina.

¿Realmente somos ilustrados o sólo hemos querido aparentar que lo somos, o que podemos serlo, para garantizar retóricamente una posición de fuerza en una sociedad que, a pesar de sus grandes descabros morales, se sigue asumiendo, sin ningún reparo, como una inmensa sociedad de “hombres ilustrados”? No es importante responder a esta pregunta, sino entender que la idea de un *mundo ilustrado* puede resultar realmente poderosa y atractiva, debido, sobre todo, a nuestra actual necesidad de superar los grandes simulacros de una sociedad que se pretende “ilustrada”. Por eso, más que preocuparnos por la *realidad*

*del mundo*, parece indispensable que empecemos a preocuparnos por lo que ha sucedido con nuestra “imaginación ilustrada” sobre la *realidad* y el *mundo*. La diferencia es muy simple: *lo real* —lo sabemos desde hace mucho tiempo— no es la única fuente de nuestra *experiencia de la realidad*, ni mucho menos de nuestra *experiencia del mundo*. Nuestras imágenes del *mundo*, de hecho, son las de una *realidad teatralizada*, que hemos venido montando o produciendo, no sin grandes esfuerzos colectivos, cultivando el complicado *arte de la verosimilitud y el simulacro*. Así que estas imágenes, trabajadas con tanto esmero, se han convertido en la única fuente para pensar la *realidad* y el *mundo* en las sociedades contemporáneas; a las cuales, sólo por eso, hoy deberíamos reconocerlas sin ningún reparo como *sociedades del espectáculo*. La relación, pues, entre realidad, imaginación y experiencia, no es, en nuestra frágil *cultura del espectáculo*, la de una “experiencia total de la realidad”, como la pretendieron los filósofos ilustrados, ni la de la pretendida “unidad empírica” de los científicos, sino la de una compleja serie de *identificaciones imaginarias*, que se han convertido en una ingenua, burda y peligrosa *relación de simulacro*. Nuestras actuales experiencias de *lo real* se agotan, pues, en los simulacros tecnológicos que los *mass media* nos han ofertado, desde su emergencia, como los grandes espectáculos de un supuesto “mundo objetivo”;<sup>8</sup> los cuales, por cierto, ya no son los *signos* de ese gran drama teológico-político donde un Dios misterioso se mantenía oculto (o ausente), sólo para que el verdadero sentido de su poder creador fuera descubierto a través de una compleja hermenéutica de sus obras; por el contrario, son los *signos* de un drama nuevo en el que los seres humanos —modestos artífices de la inhumanidad del mundo— han cedido convenientemente el crédito de su actuación cotidiana a esa *abstracta naturaleza* que hemos buscado someter, sin conseguirlo, desde hace ya bastantes siglos de peligrosa Ilustración.

En el actual *teatro del mundo*, pues, persisten la ausencia del *autor* y la pasiva espectación de unos *contempladores del mundo*. Persiste, en esa medida, el *drama del abandono* como un espectáculo continuo. Sólo ha cambiado la máscara del protagonista. La génesis, los límites, la constitución y la organización de *todo lo real* han quedado sujetos, en este sentido, a las reglas de la compleja dinámica imaginaria de nuestras sociedades,

---

<sup>8</sup> Sobre como el mito se disolvió en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad, cf. Max Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. 6ª ed. Trad. de Juan José Sánchez. Madrid, Editorial Trotta, 2004 (Estructuras y Procesos. Filosofía), pp. 64 y ss.

donde la función de la ausencia, en tanto que *máscara* o *realidad espectacular*, sigue siendo la misma que en la visión escatológica de esos hombres antiguos (hombres no-ilustrados) que creían en la *realidad del misterio*.<sup>9</sup> La dimensión de la realidad, por lo tanto, no puede ser otra que la profundidad no-ilustrada de una personal y demasiado existencial *experiencia de la realidad*, la cual, por otro lado, no hay manera de que resulte ajena a los procesos, aparentemente ilustrados, de democratización político-cultural de nuestras *fuerzas imaginarias*. Dicha democratización, además, representa un nuevo tipo de reto teórico, pues no ha repercutido —como pudo haberse esperado— en la liberación de la humanidad o en la emergencia de una pequeña promesa de justicia o felicidad para todos los seres humanos. Democratización, aquí, no significa más que el reconocimiento de la participación de todas las *fuerzas imaginarias* de una sociedad, en la escena donde han de reorganizarse como *fuerzas políticas*. Su fuerte presencia en el mundo contemporáneo, por lo tanto, nos habla únicamente de la pertenencia de todas las *fuerzas imaginarias* de nuestras sociedades a la escena donde se verifican, de manera permanente, todo tipo de disputas y enfrentamientos políticos, mas nunca del sueño ilustrado de igualdad, justicia y libertad para todos hombres.

Entre los espectáculos y los espejismos del mundo moderno, existe un *nexo imaginario* que ha sido aprovechado en la disputa tecnológico-cultural por la hegemonía política en nuestras ciudades transfiguradas en esos espacios míticos o imaginarios que he llamado, genéricamente, “*ciudad del sinsentido*”. Así que no queda más remedio que hacer evidente la *teatralidad de la cultura* y el *dramatismo* de los diversos actores que participan en nuestras actuales *escenas políticas*; lo cual sólo se puede lograr, precisamente, haciendo un poco de “maroma y teatro”, de crítica y comedia, de tragedia y utopía, ya que se trata, en todo caso, de una *cultura del espectáculo*, de la *puesta en escena*, del montaje teatral de la realidad, del despliegue fantástico y tecnológico del poder de la imaginación y la retórica de los hombres modernos. Así, pues, al proponerme hacer evidente el *espíritu del terror* y *el espectáculo* en las sociedades contemporáneas, mi intención no es sujetar esta reflexión

---

<sup>9</sup> Sobre la visión del hombre ilustrado como lo opuesto a estos hombres no-ilustrados, cf. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *op. cit.*, pp. 60–64. Como parte de su crítica negativa, Adorno y Horkheimer sostenían que, de acuerdo con las aspiraciones ilustradas del mundo moderno, “no debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación”. Este mundo, por lo tanto, es un mundo donde el paulatino desencantamiento de la naturaleza se convirtió en liquidación de todo animismo y de todo misterio, y donde Dios y el hombre se hicieron semejantes, efectivamente, en tanto que unos hombres concretos, gracias a su deseo de ilustración, pudieron declarar su soberanía sobre todo lo existente.



—que apenas se encuentra en un estado larvario— a una visión definitiva sobre el tema de la Ilustración, sino tratar de enriquecerla ensayando algunas hipótesis que me han permitido plantearme, recientemente, la cuestión sobre la ausencia del espíritu *crítico y libertador de la Ilustración* en el mundo contemporáneo. Estoy convencido de que no sólo el *político totalitario* puede hacer uso de las ambigüedades imaginarias y discursivas de nuestra *cultura del espectáculo*. Todos podemos pasar en cualquier momento de la *puesta en escena* a la *puesta en juego*, mediante un giro dramático hacia nuestra constitución como *sujetos éticos*. Pero, ¿ya sabemos cómo y para qué? En este sentido, todas las ideas contenidas en la presente ponencia no pretenden más que poner en evidencia algunos aspectos paradójicos de la Ilustración en nuestra actual *cultura del espectáculo*, los cuales, al ser analizados desde su inesperada y desconcertante *persistencia histórica*, podrán ayudarnos a comprender la complejidad socio-política de nuestra *formación cultural* y las múltiples posibilidades de nuestro *destino histórico*, a partir de lo que aún podemos exigirle a nuestro *presente*.

He reparado en esto último gracias a la lectura que Kant y Foucault hicieron de la Ilustración,<sup>10</sup> ya que para ambos filósofos, pese la gran distancia que los separa, hay coincidencia en que el más auténtico *espíritu de la Ilustración*, exige al filósofo hacer prevalecer, mediante la crítica, una actitud teórica completamente encaminada hacia la *libertad de conciencia*. Esta extraña *libertad de conciencia*, sin embargo, no debe entenderse como un mero *libertinaje de la razón* ni como *recta conciencia*, sino más bien como *autonomía del pensamiento*. Diderot y Rousseau, en *Le nouveau de Rameau* y en *Rêveries du promeneur solitaire*, respectivamente,<sup>11</sup> pueden ofrecernos excelentes ejemplos sobre esta “*libertad de pensamiento*” y su relación con un tipo específico de organización de la experiencia filosófica en situaciones concretas (no-metafísicas ni trascendentales), es decir, como experiencia de autonomía.

---

<sup>10</sup> Cf. Immanuel Kant, «Was ist Aufklärung?», en *Berlinische Monatsschrift*, IV, no. 6, diciembre de 1784, pp. 481–491 [trad. cast.: «¿Qué es la ilustración?», en *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1999 (Colección Popular, 147), pp. 25–37]; y M. Foucault, «What is Enlightenment?» («Qu’est-ce que les Lumières? »), en P. Rabinow, comp., *The Foucault Reader*. Nueva York, Pantheon Books, 1984, pp. 32–50 [trad. cast.: “¿Qué es la ilustración?”, en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 335–352].

<sup>11</sup> Cf. Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*. Préface et commentaires de Maurice Mourier. Paris, Pocket, 2005 («Pocket Classiques», 6180.) [trad. cast.: *El sobrino de Rameau*. 3ª ed. Trad. de Dolores Grimau. Ed. de Carmen Roig. Madrid, Ediciones Cátedra, 2003 (Letras Universales, 25)]; y Jean-Jacques Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*. 4ª reimp. de la 1ª ed. (2001). Édition présentée et annotée par Michèle Crogiez. Paris, Librairie Générale Française, 2006 (Le Livre de Poche, «Classiques de Poche», 16099).

Quizá por eso, para Kant, el lema de la Ilustración no podía ser otro que el expresado por la máxima: «¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!».<sup>12</sup> Lo que lo llevó a relacionar la figura del *filósofo ilustrado* con dos compromisos del mayor interés para las sociedades contemporáneas: el compromiso de liberar a los hombres de su imposibilidad de servirse de su propia inteligencia (para prescindir así de la guía de otro) y el compromiso de ejercer uno mismo dicha libertad públicamente.<sup>13</sup> Ambas cosas, por otro lado, no hacen más que iluminar el profundo carácter ético que Kant le concedía a la *Aufklärung*, tanto en lo que tiene que ver con la relación del filósofo con los otros, como en lo que tiene que ver con su relación consigo mismo. La relación, en ambos casos, supone un uso racional de la razón y de la libertad individual, un uso crítico, que de ninguna forma debe quedar vinculado con la sujeción del sujeto a la opinión pública ni a la razón política del Estado, la Iglesia o alguna otra institución política. Lo público, en Kant, está perfectamente diferenciado de la *heteronomía de lo político*. Representa, en todo caso, una esfera de acción de los individuos desde la *autonomía ética* de la razón.<sup>14</sup> En este sentido, la piedra de toque de la filosofía kantiana, sobre todo en lo que se refiere al carácter crítico de la Ilustración, es su distinción entre estar viviendo en «época ilustrada» o en una «época de ilustración»,<sup>15</sup> pues con ella se ilumina la importancia del sentido ético que el pensamiento filosófico podría adquirir y debía mantener, a través del ejercicio permanente de la libertad crítica de la razón, frente a la sujeciones políticas del individuo (religiosas, militares o sociales).

Tampoco hay que confundir la invitación a este *ejercicio de ilustración* mediante el uso cotidiano de la libertad de pensamiento, con una invitación francamente revolucionaria. Kant mismo, así como todos los célebres representantes de la *Ilustración francesa*, pertenecía a un régimen monárquico que no era fácil derrumbar. De hecho, sus explícitas simpatías hacia toda forma de *Despotismo Ilustrado* era una medida táctica perteneciente a

---

<sup>12</sup> I. Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en *op. cit.*, p. 25.

<sup>13</sup> *Cf. ibid.*, pp. 25–28.

<sup>14</sup> Sobre la distinción kantiana entre el carácter autonómico y heteronómico de la razón, *cf.*, por ejemplo, I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, primera parte, cap. I, § 1, pp. 42-50 [trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*. Ed. bil. Trad. de Dulce María Granja Castro. México, FCE/UAM-Iztapalapa/UNAM, 2005 (Biblioteca Immanuel Kant), pp. 49–59.

<sup>15</sup> *Cf.* I. Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en *op. cit.*, pp. 34–35.

una gran estrategia de libertad moral y obediencia política.<sup>16</sup> Quizá el único filósofo de la *Ilustración francesa*, que hizo manifiesto un instinto más radical de *libertad política*, en su concepción sobre la *libertad de pensamiento*, fue Rousseau, quien conservó a lo largo de su vida algo del aliento radical mostrado en su *Discours sur les arts et les sciences*, en pasajes como éste:

Mientras que el gobierno y las leyes persiguen la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y quizá más poderosas, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que aquellos hombres están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad originaria para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y forman lo que se llama pueblos civilizados.<sup>17</sup>

Pero incluso, en esta radicalidad, podemos ver ya su conciencia sobre el valor de eso que después él mismo llamará «libertad convencional» (*liberté conventionnelle*), cuya importancia radica en ser una solución ética, tras la pérdida de esa hipotética «libertad originaria», que más tarde llamará «libertad natural» (*liberté naturelle*), frente a las fuerzas de sujeción del Estado y la sociedad civil. En esta cita podemos ver, de hecho, los dos extremos entre los que se configura dicha «libertad convencional»: por un lado, se encuentran el gobierno y las leyes, que pertenecerían al ámbito donde podría desarrollarse más explícitamente una *libertad política*; por el otro, tenemos a las ciencias, las letras y las artes que, en tanto que nos permiten encontrar una forma de amar nuestra esclavitud dentro de la «libertad convencional», son los artificios de una libertad más personal, una *libertad ética*, desde la cual puede garantizarse la conservación o la búsqueda de esa «libertad común», inspirada en la misma naturaleza humana, dentro de una vida civilizada que no ofrece ninguna garantía.

Michel Foucault, por su parte, subraya el doble aspecto ético-político de las pretensiones críticas del *espíritu de la Ilustración*, recordando que lo importante en el texto

---

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 35; donde Kant, pese a la gran admiración que sentía por el ejemplo de libertad de conciencia mostrado por Voltaire en sus escritos, crítica la idea de tolerancia manejada por éste en su *Traité sur la tolérance* [trad. cast.: *Tratado de la tolerancia*. Trad. de Ricardo Zelarayán. Buenos Aires, Editorial Losada, 2003 (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, 34)].

<sup>17</sup> J.-J. Rousseau, *Discursos sobre las artes y las ciencias*, en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid, Editorial Tecnos, 2001 (Clásicos del Pensamiento, 27), p. 7.

kantiano es el tipo de relación que el pensamiento filosófico pudo establecer con el presente, durante la Ilustración, y, desde ahí, con las representaciones activas que toda sociedad puede montar sobre el pasado y el futuro. Foucault insiste en afirmar que Kant, en su texto sobre la *Aufklärung*, no buscaba comprender el presente a partir de una totalidad o de un acabamiento futuro, sino que buscaba una diferencia que *el hoy* puede introducir en relación con *el ayer*. Esta diferencia —según el mismo Foucault— es la que puede elaborar la razón mediante una crítica racional de nuestras ficciones históricas, liberándonos así de la sujeción histórica de la vida presente.<sup>18</sup> Es mediante este procedimiento como Foucault llegó a imaginar que, independientemente de las paradojas de la evolución histórica de la *Ilustración francesa*, todos los sujetos inmersos realmente en un *proceso de ilustración* —incluso en nuestros días— pueden liberarse del peso de la historia para inmiscuirse directamente en el desarrollo de eso que él llamó «ontología crítica de nosotros mismos».<sup>19</sup>

### **Sobre el terror y el espectáculo en la «sociedad carcelaria»**

Para Michel Foucault, el poder «no se da, no se intercambia, ni se toma, sino que se ejerce y sólo existe en acto»; tampoco es «mantenimiento y reproducción de las relaciones económicas, sino, ante todo, una relación de fuerzas».<sup>20</sup> Por eso, para él, toda investigación genealógica debe implicar el «redescubrimiento meticuloso de las luchas», la «memoria bruta de los enfrentamientos».<sup>21</sup> Así que tomando en consideración todo esto, me parece pertinente plantear el *problema de la imaginación de la realidad*, antes mencionado, como la crisis cultural de un conjunto de sociedades que adquirieron su actual configuración político-cultural, a partir del constante enfrentamiento de las fuerzas imaginario-discursivas de diversos actores, que sólo han buscado sostener su hegemonía frente a los otros. A este conjunto de fuerzas, por otro lado, resultará conveniente concebirlas como un poder que se despliega espectacularmente, como una *puesta en escena*, con sus propios mecanismos y procedimientos, y extendiendo sus propias valoraciones estéticas y morales.

---

<sup>18</sup> Cf. M. Foucault, «¿Qué es la ilustración?», en *op. cit.*, pp. 336–338.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, pp. 351–352.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Genealogía del racismo*. Trad. de Alfredo Tzveibel. Pról. de Tomás Abraham. La Plata, Editorial Altamira, [1996] (Caronte Ensayos), pp. 23–24.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 18.

Esta *voluntad de espectáculo* ha predominado, con todo y su voluntad de sangre y aniquilación, gracias al predominio de la *cultura del terror*, como única fuente de realidad y de mundo. Así que resaltar su existencia en el mundo contemporáneo es una forma de mostrar la necesidad de cuestionar su emergencia, en tanto que fenómeno político-cultural, subrayando la importancia de la escena y los escenarios, mediante los cuales un cierto tipo de poder suele desplegar sus fuerzas alegóricamente. Esta *voluntad de espectáculo*, tal y como la estoy concibiendo, suele hacer su *entrada en escena* desde el momento mismo de la construcción de sus escenarios. No hay espectáculo sin escenario, es cierto; sin embargo, tampoco es posible ninguna *puesta en escena* sin fijar el lugar y la función de los espectadores. No hay espectáculo sin espectación, sin necesidad de espectáculo, sin *mirada deseante*. Con la emergencia de la *voluntad de espectáculo*, por lo tanto, se ha hecho posible la síntesis de la *cultura del terror* y la *cultura del espectáculo*, ya que la voluntad del espectador, al hacer posible la construcción de los escenarios donde se despliegan las «relaciones de poder», con su pura presencia, con la pura presencia de su *corporalidad deseante*, llama a escena a todo espectáculo que pueda montarse sobre semejante escenario (el de su propia corporalidad) en tanto que «espacio de poder». De cualquier forma, sólo hay espectáculo hasta que todos ocupan su lugar en el gran teatro del mundo para juzgar moralmente la *puesta en escena*.

El mismo teatro transforma, por otro lado, la sensibilidad de los espectadores. Pero lo hace sin que sea necesario transformar de manera definitiva el escenario (el mundo o la realidad), lo que se transforma violentamente es su percepción del escenario a partir de la *puesta en escena*, a partir del espectáculo ofrecido. Cualquier escenario es un espacio vacío e insignificante hasta que no es intervenido por la acción dramática, por el acontecimiento —como diría Foucault. En este sentido, la acción dramática es lo que le da un contenido significativo al espacio vacío, llenándolo mediante imágenes pletóricas de sentido que lo configuran y lo desbordan para poder modificarlo de manera permanente.

El *espectáculo terrorífico* tiene, además, por encima de otros códigos de organización espectacular, la ventaja de poder poner en escena imágenes de extrema violencia que despiertan, en seguida, una necesidad insaciable de *espectáculos de violencia*, porque ésta es el elemento que satisface, en principio, toda posible necesidad o pretensión de espectacularidad. Así es como todos terminan participando en la construcción de la *puesta*

◆ *Terror y espectáculo en la ciudad del sinsentido*

*en escena en la cultura del terror*, que satisface y agota, por lo mismo, toda *cultura del espectáculo*. Por eso no hay espectáculo verdadero, hasta que la sangre sacrificial hace su aparición para fundar y completar el principio de realidad que exige toda puesta en escena: *la verosimilitud de la sangre*.

Las transformaciones de la sensibilidad del espectador, sin embargo, no dependen de la realidad de la sangre puesta sobre la arena, sino de la verosimilitud del *suceso de sangre* en la imaginación del espectador. Es por eso que se ha hecho necesaria la posproducción de las imágenes cinematográficas y televisivas relacionadas con los *sucesos sangrientos*, pues no basta con presentar la fotografía o el video de unos cuerpos ensangrentados, ya que, para asegurar la *verosimilitud imaginaria*, es necesario convertirlos en acontecimientos verdaderamente espectaculares. Es necesario llevar la imagen sangrienta, de la *superficialidad* de unos simples cuerpos ensangrentados, a la *espectacularidad sanginaria* de las mismas imágenes. Los romanos imperiales resolvieron esto de una manera muy semejante a los nazis, pues lograron la *espectacularidad sanginaria* a través de la multiplicación reiterada de todas las imágenes relacionadas con *sucesos de sangre*. Como no era suficiente con la escena de un asesinato-espectáculo, se permitieron reproducir los asesinatos-espectáculo hasta alcanzar una imagen magnificada por simple reiteración. Séneca ilustra muy bien, en su *Carta VII* a Lucilo, como los espectáculos del circo romano tuvieron que multiplicarse, e incluso diversificarse, para satisfacer la exigencia de verosimilitud del espectador romano, la cual había llegado, por supuesto, a la perversa exageración del espectador insaciable, que curiosamente sólo puede encontrar sosiego a su necesidad de *verosimilitud sanginaria* en el «sentir de la mayoría», en la comunidad de la experiencia de lo sanginario.<sup>22</sup>

El espectáculo, en este sentido, guarda una perversa relación con lo multitudinario. No puede realizarse sin la complicidad simbólico-imaginaria de todos los espectadores. El terror primitivo frente al espectáculo de sangre es, paradójicamente, lo que lleva a cualquier comunidad a la complicidad totalitaria. El terror-pánico es el signo común a la *cultura de masas*, la *cultura del espectáculo* y a la *cultura del circo*: el «bello horror» benjaminiano que explica la configuración política de las sociedades urbanas, mediante la puesta en

---

<sup>22</sup> Cf. Séneca, *Cartas morales a Lucilo I*. Madrid, Editorial Gredos, 2002 (Biblioteca Básica de Gredos, 70), pp. 21–23.

escena de un sacrificio fundacional. El circo es, en este sentido, la pieza clave para entender la estética de las ciudades del espectáculo y de sus artífices, sean visibles o no. Pues se trata de una *voluntad de muerte* que establece los límites de toda sensibilidad del cuerpo social a través de un espectáculo que excede por completo los límites de lo tolerable.<sup>23</sup> Esta capacidad para exceder dichos límites, este poder de transgresión, cancela la posibilidad de transgresiones fuera del circo: el espectáculo ritual siempre es un espectáculo terrorífico y comunitario. Por eso la percepción directa de la muerte no puede fincarse como principio de realidad, ya que sólo el cuidado puesto en la elaboración imaginaria de lo espectacular, es capaz de atender las necesidades de magnificación de un acontecimiento ritual, con la suficiente fuerza para fundar y mantener fundada el tipo de complicidad totalitaria que puede mantener unidas a las sociedades.

El *miedo colectivo* ante una *amenaza común* es lo que nos somete, lo que nos oprime, es lo que nos hace sentir que hemos perdido nuestras libertades e incluso nuestros libertinajes, y eso nos ha conducido tradicionalmente —como bien pudo verlo Hobbes— a buscar refugio y protección en la *sociedad civil*. Por un lado, se trata de un *afán de comodidad*; pero, por el otro, se trata de sentir amenazada nuestra vida y querer obtener algunas seguridades a través del dominio ejercido sobre otros (cabría decir que se trata de falsas seguridades, aunque, de todas formas, se trata de un *afán de seguridad*).

El *poder del Estado* radica, pues, en su capacidad para montar *espectáculos terroríficos*, lo cual implica la recreación ficticia de *amenazas de muerte* o *amenazas de opresión*. Pero como la finalidad de este *poder* siempre ha sido generar la más absoluta *obediencia civil*, el Estado tiene que ser capaz de superar el *terror* que él mismo genera, haciendo múltiples *promesas de felicidad* basadas en la esperanza de que un día pueda imperar la paz entre los hombres y condicionadas al *sometimiento voluntario* de todos los hombres. Un Estado sin amenaza, carece de fundamento; así que todo Estado necesita construirse uno inventando a sus *enemigos terroríficos*, lo cual no puede si no es generando un *estado de terror general*: la única manera de someter, efectivamente, a sus amigos y sus enemigos. Se trata, por tanto, de un tipo de técnica normalizadora bastante diferente a la disciplinaria, mas no por ello deja de representar la condición de posibilidad de un poder normalizador profundamente efectivo.

---

<sup>23</sup> Cf., por ejemplo, Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, cap. IV, pp. 45–51.

## Conclusión

El objetivo de esta ponencia ha sido mostrar que un cierto *espíritu crítico de Ilustración*, relacionado por completo con lo que Foucault llamó *técnicas del cuidado de sí*, particularmente las vinculadas con la imaginación, la memoria y el silencio, pueden ser la condición de posibilidad para la construcción de una *solución ética* frente al actual despliegue de las tecnologías disciplinarias y de normalización de nuestra compleja «sociedad carcelaria»; las cuales se han hecho más complejas —sobre todo recientemente— al haber adoptado la forma de unas «prácticas de dominación» relacionadas con el tratamiento mediático (espectacular) de unos supuestos “actos terroristas”, es decir, con la magnificación de su violencia, y las cuales han exigido y justificado la emergencia de unas nuevas y más sofisticadas formas de vigilancia y castigo, que podemos reconocer perfectamente bajo el nombre de “terrorismo de Estado”.

Sabemos que Michel Foucault no abordó directamente el problema del “terrorismo contemporáneo”. Por el contrario, parece que en *Surveiller et punir* él buscaba dar cuenta de la emergencia de un complejo y sofisticado «poder disciplinario» (*pouvoir disciplinaire*), cuyo despliegue y paulatino perfeccionamiento se fue haciendo posible, precisamente, gracias a la oposición general que empezó a surgir entre los europeos, en pleno siglo XVIII, contra todo lo que había de terrorífico y teatral en la «economía general de los suplicios» (*l'économie générale des supplices*).<sup>24</sup> Sin embargo, vale la pena destacar que es este mismo rechazo al «terror de los suplicios» (*l'épouvante des supplices*) lo que activa —según el propio Foucault— el poder normalizador de una disciplina generalizada, de una «anatomía política del detalle» (*anatomie politique du détail*), pues es el puro miedo ilustrado frente a la espectacularidad de la política del terror, del drama que funda la legitimidad del poder soberano, ya sea por parte del rey o por parte del pueblo, lo único que necesitaban compartir unos individuos en la búsqueda de un régimen de absoluta disciplina.

La parte oculta de una sociedad integrada a partir de la fabricación de «cuerpos dóciles» es la fabricación estratégica de todo tipo de *ilegalismos controlables*, los cuales, en su momento, siempre han podido funcionar como las *figuras controladas* de una nueva

---

<sup>24</sup> Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Éditions Gallimard, 1975 (Collection TEL, 225), pp. 69–78 [trad. cast.: *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. 27ª ed. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI Editores, 1998 (Nueva Criminología y Derecho), pp. 62–70.



política del terror, que ha reformulado el ejercicio de un poder soberano para hacer posible una mejor administración de unos *cuerpos dóciles* y unas *imaginaciones temerosas*. Y es esto precisamente lo que aquí debe importarnos, ya que la mera posibilidad del uso estratégico de los supuestos “actos terroristas”, en tanto que pueden ser proyectados tecnológicamente como espectáculos masivos, lo que me permite sospechar que lo que Foucault llamaba «sociedad carcelaria» ha cobrado un giro hacia la profesionalización del terrorismo y el nacimiento de una sociedad organizada por complejos «dispositivos de seguridad», que han implantado unas nuevas técnicas de normalización y disciplina, basadas en la generalización de una vigilancia más constante y cotidiana, con la que se busca identificar, aislar, castigar o excluir —incluso exterminar— a todo posible “terrorista”. El miedo generalizado y la eficacia espectacular de los medios tecnológicos de comunicación masiva han hecho posible, en las últimas décadas, el mayor despliegue de ese apabullante «biopoder» del que empezaba a hablar Foucault, a finales de los años setenta. Además, lejos de contradecir sus ideas más básicas, el actual despliegue de esta nueva política del terror y el espectáculo ha venido a confirmar lo más desolador e inquietante de su diagnóstico: «Le réseau carcéral ne rejette pas l’inassimilable dans un enfer confus, il n’a pas de dehors, Il reprend d’un côté ce qu’il semble exclure de l’autre».<sup>25</sup>

El problema del terrorismo en el mundo contemporáneo, expuesto de esta manera, no contradice, por lo tanto, la idea foucaultiana de que las sociedades europeas se fueron conformando, hasta alcanzar su actual configuración político-cultural, mediante la emergencia y el despliegue de un «poder disciplinario» (*pouvoir disciplinaire*) que buscaba un paulatino abandono de la espectacularidad de los actos violentos y los suplicios públicos, para imponer unas formas de castigo mucho más sutiles, mucho más humanas, mucho más civilizadas y, sobre todo, mucho más eficientes.<sup>26</sup> El poder disciplinario del que hablaba Foucault supone el uso de nuevas formas de espectacularidad de los suplicios y de las políticas del terror, que lo mismo pueden ser producidos como *políticas de Estado* que como *políticas de Empresa*. Mediante el uso de los recursos tecnológicos de comunicación masiva y de producción de la información, el «poder de normalización» (*pouvoir de normalisation*) usado en la configuración de una «sociedad panóptica» (*société panoptique*)

<sup>25</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 352 [*Vigilar y Castigar*, p. 307].

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, pp. 159–166 [*ibid.*, pp. 139–145].

se ha hecho, además de eficiente en el ámbito político, una manera sumamente eficaz para integrar en el ámbito de la economía política, como negocio y como parte de las nuevas técnicas de sujeción de la «ciudad carcelaria» (*ville carcérale*), los viejos rituales de poder desplegados en el «país de los suplicios» (*pays des supplices*), esas viejas técnicas usadas para la «*représentation multicolore de la justice*» en la «ciudad de los castigos» (*cité des punitions*). En la actualidad, el poder de normalización que se ha estado desplegando en nuestras “*ciudades del sinsentido*” busca, como en la «ciudad carcelaria» descrita por Foucault, la fabricación de cuerpos dóciles. Pero su método es la producción simultánea de *espectáculos de violencia extrema* y de *sujetos-consumidores* de estos espectáculos. Se trata, pues, de la creación misma de *mercados de consumo de violencia extrema*.

En este contexto, los trabajos de Michel Foucault sobre el «cuidado de sí»<sup>27</sup> se han convertido en un excelente pretexto para reflexionar y discutir sobre el sentido crítico de la filosofía moral desarrollada en el mundo antiguo —como lo hicieron constantemente casi todos los filósofos ilustados—, para introducir así, sin muchos preámbulos, un nuevo y renovado interés por el valor de la filosofía moral y su posible utilidad en el mundo contemporáneo. El objetivo de estos trabajos, por otro lado, ya no parece ser únicamente el de elaborar una historia crítica sobre la *sujeción de los sujetos*, sino el de llevar a cabo un registro histórico de los pequeños vestigios de una posible *subjetividad subversiva*: la de un *sujeto soberano* o *sujeto libre*. En mi opinión, no cabe duda de que Foucault estaba interesado en los últimos años de su vida en la posibilidad de hallar algunos elementos críticos para alentar o construir nuevas «formas de subjetividad» a través de su ambiciosa «ontología del presente»;<sup>28</sup> unas que pudieran hacerle frente, en última instancia, a las

---

<sup>27</sup> Cf., sobre todo, M. Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris, Éditions Gallimard, 1984 (Collection TEL, 279) [trad. cast.: *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. 14ª ed. Trad. de Martí Soler. México, Siglo XXI Editores, 2001 (Teoría)]; *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris, Éditions Gallimard, 1984 (Collection TEL, 280) [trad. cast.: *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. 12ª ed. Trad. de Tomás Segovia. México, Siglo XXI Editores, 2001 (Teoría)]; *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. 2ª ed. esp. (2002), 1ª reimp. Trad. de Horacio Pons. Ed. estab. por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. México, FCE, 2004 (Obras de Sociología); *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad. de Mercedes Allendesalazar. Introd. de Miguel Morey. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica / I.C.E. de la UAB, 1990 (Pensamiento Contemporáneo, 7); y las conferencias reunidas y editadas por Joseph Pearson, en 1985, bajo el título *Discourse and Truth*, publicadas en «<http://foucault.info/documents/parrhesia>» y trad. al cast. por Fernando Fuentes Megías en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Introd. de Ángel Gabilondo y F. Fuentes Megías, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica / I.C.E. de la UAB, 2004 (Pensamiento Contemporáneo, 74).

<sup>28</sup> Sobre la intención de construir o propiciar la construcción de nuevas formas de subjetividad, cf. Oscar Martiarena, *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*. México, El Equilibrista / ITSM-CEM, 1995, pp.

diversas formas de sujeción política, que él ya había diagnosticado con total precisión, como podemos verlo en el siguiente pasaje:

Si insisto en estos textos antiguos es porque nos muestran que este problema —o más bien esta serie de problemas— se plantearon desde muy pronto. Abarcan la historia occidental en su totalidad, y son de la mayor importancia para la sociedad contemporánea. Tienen que ver con las relaciones entre el poder político que actúa en el seno del Estado, en cuanto marco jurídico de la unidad, y un poder, que podríamos llamar «pastoral», cuya función es la de cuidar permanentemente de todos y cada uno, ayudarles, y mejorar su vida.<sup>29</sup>

A Foucault le faltó tiempo para terminar su proyecto, pero la misma formulación de los problemas y sus hipótesis de trabajo pueden darnos una idea de cuando menos dos aspectos conclusivos de sus investigaciones: por un lado, que la historia de la subjetividad que se proponía tenía como objeto desocultar el complejo entramado histórico de la sujeción contemporánea, lo que mostraría la articulación de un doble tipo de sujeción, la de un «poder individualizante» y la de un «poder totalizante»; y por otro lado, que la exposición de dicho entramado histórico haría emerger la importancia de las *prácticas de sí* desarrolladas por griegos y latinos, como modelos efectivos de formas de resistencia o de franca liberación, de crítica actuante, contra la diversas técnicas de sujeción política desarrolladas durante la Modernidad.

La hipótesis que he utilizado es muy simple: en una época que se ha caracterizado por el predominio del uso de la tecnología en la formación cultural de unas sociedades que son, a la vez, disciplinarias y de normalización, parece que lo único que nos queda es adoptar una visión estratégica basada en una *ética del cuidado de sí*, que a su vez exigiría el desarrollo más amplio de una *ética de Ilustración*, que nos permita aprender, sobre la marcha, cómo debe darse una aproximación al pasado —incluso al futuro— desde la más profunda pasión por la *vida presente*. En este sentido, la misma desesperanza que produce la imagen de una *sociedad del terror y el espectáculo* se ha convertido en el punto de partida para empezar un nuevo tipo de meditaciones filosóficas: las meditaciones críticas

---

12–14, 94–100 y, particularmente, 349–353; “Michel Foucault o la inquietud por el sujeto”, en *Estudios sobre Foucault y otras historias de culpas y confesiones de indios*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2005, pp. 104–106; y Á. Gabilondo y F. Fuentes Megías, “Introducción”, en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, pp. 16–21.

<sup>29</sup> M. Foucault, “Omnes et singulatim”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, pp. 112–113.

◆ *Terror y espectáculo en la ciudad del sinsentido*

sobre la virtualidad del hombre y la inhumanidad del mundo. Dos aspectos de un mismo problema: la teatralización de la vida en el mundo contemporáneo.

Pensar que la noción foucaultiana de «cuidado de sí» puede ser útil para la elaboración de una *solución ética*, de una solución de resistencia y liberación frente a al uso de las técnicas disciplinarias de una sociedad carcelaria que sigue insistiendo en la normalización de los individuos, implica la activación de un tipo reflexión filosófica que pasa, necesariamente, por el reconocimiento de una situación problemática en la que también es preciso empezar a reconocer las nuevas formas de vigilancia y castigo que se han podido configurar a partir de un juego donde el terror y el espectáculo se han convertido en la clave para comprender nuestros actuales escenarios políticos y las nuevas formas de subjetividad. El enfrentamiento estratégico de unas fuerzas disciplinarias que lo mismo nos exigen una actuación política liberadora y conservadora, revolucionaria y reaccionaria, criminal y legal, no puede sino ser el escenario de una constante desarticulación del sujeto en tanto que soberano. A esto es a lo que se opone la idea de Adorno acerca de que sólo un «bárbaro ascetismo» podrá alejarnos de la barbarie: *el ascetismo ético de la cultura de sí mismo*.<sup>30</sup>

La imagen que Adorno utilizó hace medio siglo, en su *Minima moralia*, para hablarnos de los prolegómenos de una vida dañada, hoy debemos extenderla a los más amplios dominios de la imaginación y la palabra para descifrar lo que el uso de la tecnología en los dramáticos juegos de poder han hecho con toda experiencia posible del mundo, el hombre y el presente, pues sólo así se puede entender la diferencia que media entre los hombres que callan y los que guardan silencio, y se pueden reconocer los momentos en que es indispensable activar el recuerdo o el olvido oportuno, o fracturar el olvido y la memoria de un pueblo con la palabra o el oportuno silencio. Pero todo ello sería imposible sin una auténtica constitución ética de la subjetividad, de nuestra experiencia u horizonte de vida desde el que activamos y configuramos todas nuestras actuaciones políticas. Pero al plantearlo así no he querido desarticular el ámbito de la *constitución ética* de los individuos del ámbito de su *constitución política*. Por el contrario, he pretendido que ambos ámbitos deben pensarse conjuntamente para poder observar, mediante un nuevo tipo de meditación filosófica, la impostergable necesidad de una *autonomía ética*. De nada sirve tomar una decisión política si no hay un trasfondo ético que la soporte.

---

<sup>30</sup> Cf. Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, pp. 55–56.

## **Princesas de cristal:**

### **¿excedente de la normalización o prácticas de sí?**

*Miriam Hernández Reyna*

“nadie dijo nunca que fuera fácil llegar a ser una princesa”

Para comenzar, quisiera retomar un texto. Se trata de un fragmento verídico del diario de una joven:

Hoy amanecí hinchada, con mi panzota de vaca, con los cachetes de globo gigantesco...me siento tan mal, me gusta la Mariel de rasgos afilados, de silueta esbelta. Odio que esto suceda, ya me lo esperaba... esos malditos momentos de debilidad siempre tiene consecuencias. No debo olvidarlo... SIEMPRE.

Pero ¿qué pasó? Debo hacer un recuento.

Ayer me levanté tarde, desayuné un “vitalínea” solamente (vamos bien), después, a la hora de la comida, pues, lo de casi todos los días, espinacas con una rebanada de queso panela. He estado tratando de poner menos queso cada día, o de cambiar las espinacas por verduras precocidas. Ema dice que los paquetitos de verduras tienen menos calorías.

Lo peor vino en la noche, fui al Starbucks por un café y me comí un maldito croissant, maldito pan, lo detesto, siempre lo mismo, me hace mucho daño.

Ya. Debo purificar mi organismo, debo ayunar y trabajar mis chakras. Además, en una semana veo a mi “adorado”, y debo estar flaca para él. Si no soy bonita, por lo menos tengo que ser flaca. Me ha dicho “hay quien me quita el sueño”...sé que soy yo, sí, el universo lo está preparando para mí y yo debo purificarme también para él, ya hasta me hice un calendario de ayunos. No puedo amanecer hinchada el día que lo vea, ni debo caer en esas tentaciones. Además, tengo que ir a la Volkswagen y no me voy a subir a probar los coches hecha un marrano, no, no va conmigo, yo no fui hecha para parecer un sapo asqueroso. Tengo que decírmelo una y otra vez, muchas veces, ya hasta hice los letreros en mi cuarto de flaca y le puse a la báscula la foto en donde me veo más delgada.

Mariel flaca, 1.65, 45 kilos, talla 3.

◆ *Princesas de cristal*

Mariel flaca, 1.65, 45 kilos, talla 3.

Mariel flaca, 1.65, 45 kilos, talla 3...<sup>1</sup>

El nombre común de este fenómeno es “anorexia”. En artículos especializados: “anorexia nerviosa”. A la categoría de “anoréxicas” se une una serie de términos, más o menos descriptivos, pero con una fuerte carga valorativa: “personas con trastornos alimenticios”, “sujetos del mercado del adelgazamiento”, “individuos con trastornos en la conducta”, entre algunos otros. Asimismo, a la anorexia se asocian directamente términos como “adelgazamiento obsesivo”, “paciente anoréxico”, “paciente con ideas de muerte y suicidio”, “pacientes con alteraciones nerviosas y alimenticias”, entre otros que hoy en día circulan en torno a la temática.

Por otro lado, la anorexia es calificada como enfermedad, dentro del discurso clínico, y al realizar el diagnóstico se le atribuyen síntomas tales como:

- Significativa pérdida de peso producida normalmente por una decisión voluntaria de adelgazar.
- Temor a aumentar de peso o engordar.
- Uso de diuréticos y laxantes
- Asociada a episodios de inducción del vómito (episodios de bulimia)
- Ansiedad, depresión, irritabilidad, aislamiento.
- Percepción distorsionada del propio cuerpo y periodos de ejercicio físico excesivo.
- Fuertes cambios físicos, como suspensión de la menstruación, caída de pelo (en casos avanzados), crecimiento de un fino vello en el cuerpo, empaldecimiento, casos de tonalidad azulada en la piel.
- Cansancio, corazón debilitado, indigestión, osteoporosis, anemia, problemas del sueño (insomnio), anormalidades hormonales, etcétera.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Los nombres reales han sido cambiados.

<sup>2</sup> Esta serie de rasgos los he compilado de varios artículos de tendencia médica en la web, como los siguientes: <<http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/ency/article/000362.htm>>. [Consulta: 15 de mayo de 2008.]; <<http://www.dmedicina.com/salud/psiquiátricas/anorexia.html>>. [Consulta: 15 de mayo de 2008.]; <<http://www.clevelandclinic.org/health/sHIC/html/s9794.asp>>. [Consulta: 15 de mayo de 2008.]

Más o menos es la descripción general que podemos encontrar en cualquier texto dedicado a la anorexia, textos que van desde artículos de nutrición hasta páginas de asociaciones para ayuda de las personas con trastornos alimenticios.<sup>3</sup> Incluso se ha comenzado a hablar de la “guerra mundial contra la anorexia”.<sup>4</sup>

En contrapartida al diagnóstico médico-social, encontramos un fenómeno en cierto modo novedoso. Abundan en la red numerosísimos foros sobre anorexia (y bulimia también), y más aún, espacios *pro anorexia y bulimia*. Los hay de todos los tipos y con una gran variedad de nombres: *Foro pro Ana y Mia*<sup>5</sup>, *Comunidad de anoréxicas*, *La cofradía de Ana y Mía*, *Blog de Mía*. Pero hay uno que en particular me llamo la atención por su nombre y por varios de sus contenidos: *Princesas de cristal*.

A continuación, mostraré algunas de las descripciones y los consejos que se dan en estas páginas, pero sobre todo, quisiera resaltar que se oponen, en muchas ocasiones, al diagnóstico medicalizado del “llamado trastorno alimenticio”. Ya no sólo se trata de una negación de la enfermedad, lo que nos mantendría dentro de la clave médica; son, por cierto, descripciones y consejos en los que vale la pena detenerse. He encontrado, particularmente, un párrafo muy ilustrador:

Chicas, hay que unirnos, yo sé que la mayoría no lo entiende (la mayoría de la gente de fuera), pero esto es un estilo de vida. Yo la verdad no quisiera dejar de serlo. No quiero ir por ahí como esas vacas cerdas que no se cuidan. Me gusta ser flaca. Por eso, debemos apoyarnos las unas a las otras, defender nuestros derechos y que se nos reconozca. Y chicas, ya saben que este es un espacio para dejar toda clase de consejos, ya saben, para ayudarnos, para intercambiar dietas, truquitos de belleza, truquitos para engañar a los padres, y todos los que vienen con ese cuento de que la comida es buena, estar gordito es más sano. Bola de gordos frustrados.<sup>6</sup>

Resulta sugerente que en este foro,<sup>7</sup> y en varios otros, se ha comenzado a defender que la anorexia es un estilo de vida, dando lugar a una clase de militancia, dado que no es

---

<sup>3</sup> Tal es el caso de ALUBA (Asociación de Lucha contra la Bulimia y la Anorexia) [en línea]. <[www.aluba.org](http://www.aluba.org)> [Consulta: 15 de mayo de 2008.]

<sup>4</sup> <<http://www.eluniversal.com.mx/estilos/51914.html>> [Consulta: 15 de mayo de 2008.]

<sup>5</sup> Los nombres abreviados de “anorexia” y “bulimia”.

<sup>6</sup> <[www.princessdeporcelana.blogspot.com](http://www.princessdeporcelana.blogspot.com)> [Consulta: 15 de mayo de 2008.]

<sup>7</sup> Los foros, blogs y demás páginas en línea de anoréxicas y bulímicas tienen una duración efímera, dado que son cancelados debido a que su contenido se considera nocivo y ofensivo.

casual el nombre “*pro Ana y Mia*”. Asimismo, y dado que muchos atacan a los foros<sup>8</sup> de este tipo, las anoréxicas han comenzado a defenderse con toda clase de argumentos: no sólo se habla de un estilo de vida, sino de una solución contra la discriminación que sufren los “gordos”, o como un modo de “estar muy bien consigo misma”, y cuidarse como no lo hace esa gente que ellas llaman “adictos a la comida”.

Como grupo, se animan a abrir espacios de debate en donde se compartan las experiencias que cada una ha tenido e información, tal como: dónde conseguir laxantes, pastillas para adelgazar (en venta por Internet y sin necesidad de receta médica), entre otros consejos.

Quisiera también referir una serie de temas recurrentes de las princesas de cristal.<sup>9</sup>

- cómo engañar
- la ropa adecuada
- 10 claves para un ayuno exitoso
- frases que motivan
- métodos para engañar al hambre
- escritura de la rutina sobre la comida (muy importante)
- comida fácil de vomitar
- comida que baja de peso
- ejercicios
- indispensable conteo de gasto e ingesta calórica.

Entre la comunidad de anoréxicas es usual compartir los regímenes que van desarrollando para ir perdiendo peso. Es común que aparezcan pasos a seguir, normas que respetar, tips, decálogos: especialmente y de manera recurrente “Los diez mandamientos de

---

<sup>8</sup> Al surgimiento de los foros “*pro ana y mia*” lo ha acompañado la apertura de foros en donde se critica a la anorexia y la bulimia. Algunos de estos foros en contra de “*ana y mia*” son incluso de tipo médico.

<sup>9</sup> He hecho una selección de estos temas, que aparecen en diversos foros y páginas en la red, particularmente en las siguientes: <[www.princesasdecristal.blogspot.com](http://www.princesasdecristal.blogspot.com)> [Consulta: 15 de mayo de 2008.]; <[www.princessdeporcelana.blogspot.com](http://www.princessdeporcelana.blogspot.com)> [Consulta: 15 de mayo de 2008.]; <<http://foros.hispavista.com/nuevo-foro-por-ana-y-mia/31141/>> [Consulta: 15 de mayo de 2008.]; y <<http://princesitadeanaymia.blogdiario.com>> [Consulta: 15 de mayo de 2008.]



Ana y Mía”.<sup>10</sup> De igual modo se llevan a cabo “carreras” o “competencias” para bajar de peso en el menor tiempo posible y utilizando todos los medios posibles. Las series de pasos y consejos, tanto como las competencias, se inscriben dentro de un esquema general de autodefensa de las anoréxicas.

Como dato interesante, son contadas las anoréxicas que hablan de sí como enfermas o como personas con trastornos alimenticios, aunque paradójicamente hay algunas que afirman estar viviendo “un infierno”, sin embargo, aseguran que no desean dejar de ser “Ana” o “Mía”. La anorexia genera una condición paradójica, dado que no hay un sentimiento de bienestar o satisfacción que no esté unido a su contrario. Por ejemplo, experimentan felicidad por la pérdida de peso, pero inmediatamente después comienzan a sentirse obesas nuevamente.

En una encuesta realizada dentro de los foros “pro Ana y Mía”, una pregunta recurrente era: “¿te sientes bonita?”, y la respuesta de la mayoría respondía que “no”; y a la pregunta: “¿dejarías de ser Ana o Mía?”, en casi todos los casos se respondía también “no”. Es decir, a pesar de llevar algún tiempo siendo anoréxicas o bulímicas y no conseguir sentirse bellas, de cualquier manera seguirán siéndolo.

Sin embargo, en el discurso de las anoréxicas el sufrimiento en el sentimiento de fealdad y el sentimiento de culpa, o la identificación como seres atormentados, no se relaciona normalmente con una idea de enfermedad, sino que, de algún modo, son abarcados dentro de la concepción de ese “estilo de vida”.

En *Princesas de cristal* algunas opinan que “debemos luchar contra la cultura de la gordura”, “hay que hacer todo para ser bonitas, princesitas”, “es muy válido y respetable enflacar”, “es un modo de conocer gente como tú y de promover el respeto y la unidad entre personas que te comprenden”, “es un modo de ser diferente fuera de los estereotipos tontos”.

Con esto último quisiera finalizar con respecto a esas dos descripciones de la anorexia: la social-médica y la cultivada por las anoréxicas. En lo que sigue, presentaré una tematización foucaultiana de la anorexia, principalmente en torno a tres conceptos: el cuerpo, la normalización y las prácticas de sí.

---

<sup>10</sup> Puede consultarse en: <<http://princesitadeanaymia.blogdiario.com/>> [Consulta: 15 de mayo de 2008.]

## **La anorexia como excedente de la normalización**

En la anorexia está puesto en juego el cuerpo. El cuerpo fue para Foucault el lugar donde se instala el poder, “el poder penetra los cuerpos” diría éste. El cuerpo se vigila, se regimenta, se pone al descubierto, se señala, se estigmatiza y se moraliza. El cuerpo, y esto es crucial, también se medicaliza, con una pretensión de neutralidad.

En las descripciones sobre la anorexia que presenté, vemos que éstas se centran en una dimensión física (dado que el cuerpo es el que delata el “transtorno alimenticio”) y en la psicologización del tema: la anorexia es el sujeto anoréxico, que por lo demás debe ser atendido médicamente y psiquiátricamente para ser reconducido. Pero, más allá de la medicalización o de la psicologización de la anorexia, podemos plantear el problema estructural sobre la constitución de un sujeto anoréxico, no como individuo aislado, sino como el elemento de la red que hace posible el fenómeno de la anorexia.

La cuestión puede indagarse a partir de una frase de Foucault que viene al caso perfectamente:

El cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre en niño y las instancias de control. La sublevación del cuerpo sexual es el contraefecto de esta avanzada. ¿Cómo responde el poder? Por medio de una explotación económica (y quizás ideológica) de la erotización. En respuesta también a la sublevación del cuerpo, encontraréis una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma control-represión sino bajo la de control-estimulación: «ponte desnudo [...] pero sé delgado, hermoso, bronceado». A cada momento de un movimiento de los adversarios responde el movimiento del otro...<sup>11</sup>

Considero que el problema de la anorexia encuentra una veta profundamente explicativa a partir de esta reflexión de Foucault. Hay un control sobre el cuerpo que se muestra, que se exhibe. Y esto entra en relación con el discurso de la delgadez que no es sino la normalización y la regimentación de los cuerpos. La delgadez, asociada a la belleza y la salud es el código bajo el que los sujetos deben inscribirse si desean mostrarse. La estimulación a la delgadez se relaciona con la posibilidad de ser visto y atractivo. Basta

---

<sup>11</sup> M. Foucault, *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1992, p. 105.

señalar ahora que el mercado se encuentra saturado de invitaciones y persuasiones para la delgadez. Sólo hace falta ver las pasarelas, el incremento de promociones de artículos para bajar de peso,<sup>12</sup> la difusión y el abastecimiento en los almacenes de las tallas cero y doble cero, y el cambio de tallas en los maniqués y los juguetes.

Es justo aquí en donde puede discutirse una dimensión fundamental de la constitución del sujeto anoréxico. La anorexia no puede pensarse como el producto más perfectamente acabado del discurso de la delgadez, es más bien: el excedente. La promoción de la delgadez no es la promoción de la flacura, al menos no como intención explícita; ser delgado, en el mercado, no quiere decir morir de hambre.

Resulta destacable que para las anoréxicas la categoría de “delgadez” suele no existir, *o se es flaca o se es una vaca*. Esto es paradójico, porque buscan seguir al pie de la letra la delgadez comercial, sin embargo, al mismo tiempo, transgreden el límite. No buscan la salud y el bienestar en el control de la dieta y en el cultivo del ejercicio físico, sino que priorizan la imagen del cuerpo. No importa el cuidado asociado a la salud sino a la imagen.

En cuanto al discurso de la delgadez, éste desde luego es normalizador, crea sujetos dentro de un estándar corporal y estético, sin embargo, la anorexia no puede inscribirse únicamente dentro de esta normalización, pues al transgredir el límite se encuadra dentro de la categoría de la patología. Las anoréxicas son diagnosticadas como enfermas, como personas con trastornos, y en tal sentido, podríamos afirmar que se trata de “productos fallidos de la normalización”, y en este caso preferiría introducir una idea: son la *excrecencia* de los discursos de la delgadez como vía de normalización.

Las anoréxicas llevan al extremo la delgadez, y uno podría inclinarse a pensar que se trata de sujetos que han introyectado totalmente el discurso del mercado, por usar (más de manera metafórica que teórica) una idea marxista, podrían ser “sujetos enajenados”, sujetos en donde el poder ha actuado totalmente. Pero, en términos de normalización, hay que aclarar también que no se trata de sujetos anormales, en el sentido de sujetos que se oponen a ciertos regímenes (como la sexualidad, el alimento, la salud, las alianzas, etc) y que han decidido encontrar un modo de existencia en los márgenes. Más bien, podríamos asegurar que se trata de un sujeto anormal por exceso, no por un ataque de contrapoder.

---

<sup>12</sup> Sin duda en los últimos años (y debido tanto a la anorexia como al fisicoculturismo, entre dos de sus factores más importantes) los productos *quemagrasa* cuya sustancia base es el picolinato de cromo han logrado un éxito creciente y consolidado en el mercado.

En el siguiente punto abordaré el fenómeno de la anorexia desde la categoría foucaultiana de las “prácticas de sí”.

### **La anorexia como *práctica de sí***

En el caso de la anorexia no sólo podemos mostrar una ejemplaridad de la normalización y la penetración del poder en el cuerpo. No es sólo una respuesta al par “control-estímulo”. Si recordamos los elementos que señalaba al principio en torno a los modos en que han comenzado a describirse las anoréxicas actualmente, podemos encontrar ciertas vetas de lo que Foucault ha llamado la “práctica de sí”. Cabe recordar que, para Foucault, la práctica de sí significa ante todo un modo de subjetivación que lleve al autogobierno de sí por sí mismo,<sup>13</sup> a una relación plena con sí que implique reflexividad del sujeto y un trabajo (un ejercicio) sobre sí. Parafraseando un artículo de Paul Vayne,<sup>14</sup> podríamos decir que el yo es la nueva posibilidad estratégica, el lugar donde se juega el encrucijado tema de la autonomía. La cuestión del autogobierno es fundamental en las prácticas de sí.

Pero la práctica de sí exige un *ejercicio de sí*. Foucault es muy claro en ello, y, como señala el editor de *La hermenéutica del sujeto*, Foucault, vira de una lectura en términos de dispositivos de poder a una lectura ética en términos de las prácticas de sí. Asimismo, señala que Foucault busca plantear la liberación del individuo de Estado y de la individualización que se asocia a él... hay que oponer al estado en sus miras gestionarias y normalizadoras, individualizantes e identificadoras.

La vuelta a sí mismo, el autogobierno de sí es el punto en donde Foucault encuentra una vía de resistencia y de escape. Un punto de subjetivación desde sí y para sí, una posibilidad y una grieta de autonomía.

Pero Foucault nos ofrece la investigación de las prácticas de sí del pasado, centrándose específicamente en los dos primeros siglos de nuestra era. Estas prácticas que describe a partir del estudio de la Antigüedad implican ejercicios específicos, la presencia de un

---

<sup>13</sup> Baste señalar que ese es el eje que articula el conjunto de obras del que forman parte *Historia de la sexualidad* (t. I, II y III) y *La Hermenéutica del sujeto*, textos que aquí he retomado para la consideración de las “prácticas de sí”.

<sup>14</sup> Paul Vayne, “El último Foucault y su moral”, en *Estudios. Filosofía-Historia-Letras*, Publicación trimestral del Departamento Académico de Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México, núm. 9. México, ITAM, 1987.

director de conciencia, una relación con la verdad (*parrhesia*), la conversión hacia sí, la posibilidad de no dejarse invadir por las representaciones que nos vienen del exterior y, en general, la posibilidad de tomarse a sí mismo como objeto. La búsqueda de los rasgos de la práctica de sí, es el motivo del viaje a la Antigüedad que realizó Foucault. Sin embargo, nuestros tiempos son lejanos a la época en que Séneca escribe cartas de dirección a Sereno o a Lucilo, o en que Epicteto presenta una serie de ejercicios y consejos. Nuestra época no es la época del Alcibíades de Platón; y Foucault lo sabía.

Este viaje a la Antigüedad no tiene por objeto el pasado, sino el presente, el presente en que el dispositivo de la sexualidad se ha generalizado y en que la normalización individualiza de modos específicos para crear sujetos útiles. No en balde Foucault creía que era poco deseable como también imposible resucitar la moral griega sustentada en la práctica de sí mismo. Sin embargo, la pregunta por las prácticas de sí actuales (de ser posibles) es latente. Y la pregunta que planteo ahora es si la anorexia podría considerarse como una.

Con los antecedentes que he ido mostrando a lo largo de este texto, propongo que la anorexia es un fenómeno que puede estar en el límite entre la normalización y la práctica de sí. No podríamos reducir a la anorexia a ser solamente un producto fallido o a una excreción de la normalización. Hay elementos que nos sugieren que se trata de algo que no es simple patología.

Es interesante en este punto, considerar que en los foros de las *princesas de cristal*, las anoréxicas han alcanzado un punto de reflexividad: no se dicen simplemente flacas. Se llaman a sí mismas anoréxicas, pero no le dan el sentido de una enfermedad o de un trastorno. Incluso desde la condición anoréxica comienzan a realizar algunas críticas y a poner en cuestión al modo en que socialmente se las considera. Las anoréxicas han desarrollado nuevos niveles discursivos. Incluso el estilo de la confesión en el diario se ha volcado en un *diario público* a partir de la creación de los blogs en que día a día relatan el resultado de sus regímenes o las técnicas que han ido desarrollando para perder peso. El modo de confesión que se muestra en los diarios en Internet ha transgredido la confesión médica del enfermo que se reconoce como tal. Este tipo de relatos dentro de los foros “pro Ana y Mía” constituye más que un diario personal, un diario en comunidad, y es por ello que considero que la anorexia no puede pensarse sólo como el individuo anoréxico, sino

como la comunidad anoréxica. Ser “Ana o Mía” sólo cobra sentido dentro del grupo en que se es reconocida como tal.

Por otro lado, la defensa que las anoréxicas hacen de su estilo de vida hecha mano incluso de argumentos feministas o históricos. Argumentan que es un modo de liberación femenina, pues está en contra del mandato masculino de ser madre o estar al cuidado de los otros. La anorexia se considera la vía para cultivar el cuidado de sí misma. Así, las anoréxicas han comenzado a defender un “estilo de vida”, “un modo de ser diferente” y, me parece fundamental, han creado un extraño adversario: “hay que luchar contra la cultura de la gordura”. En términos generales se asumen como anoréxicas, aunque no por ello tienen sentimiento de satisfacción o de orgullo de formar parte del grupo.

Asimismo, en muchos de los casos, incluso señalado en artículos nutricionales al respecto, las anoréxicas desarrollan regímenes complejos y muy elaborados. Se da una atención omnipresente en torno al propio cuerpo, que implica vigilancia, tipos de ejercicios y relato de detalles en diarios.

Bien podríamos decir, que se trata de una nueva modalidad de las prácticas de sí. Sin embargo, paradójicamente, esto parece difícil. A diferencia de las prácticas de sí, en la anorexia no se encuentra una finalidad específica: quieren la delgadez pero nunca es suficiente. No hay una resistencia explícita o dirigida hacia algo. No podríamos decir que se toman a sí mismas como objeto de sus regímenes, de su cuidado. Sin embargo, tampoco podemos asegurar que se hayan quedado simplemente en la búsqueda de la delgadez como producto de un modelo estético actual. Creo que se ha dado una transformación, que no sólo ha sido la transformación de la práctica de la anorexia, si no del contexto en que cobra sentido.

## **Conclusiones**

Finalmente, y a partir de las reflexiones anteriores, me gustaría proponer que se trata de algo que pudiese ser nombrado una *postpráctica de sí*. Y esto puede explicarse de la siguiente manera: hay una búsqueda de estilos de vida que puedan ser considerados diferentes, sin embargo, la diferencia se incluye en una estandarización de la

individualización. Hay una búsqueda de autonomías de margen que, paradójicamente, también quedan absorbidas por esa estandarización. Es decir, los elementos que ahora se toman para realizar el cuidado de sí están ahora invadidos por el poder y por la normalización. Las opciones para ser sí mismo, para crearse a sí, son opciones estandarizadas y difundidas, opciones que se toman para ser uno mismo como cualquier otro, reproduciendo así la uniformidad de individuos.

En este panorama, podríamos asegurar que permanecen algunas técnicas del trabajo sobre sí, aunque, eso no quiere decir en modo alguno que tengamos prácticas de sí. De algún modo hay una búsqueda sí, pero no para el autogobierno.

En la anorexia encontramos una radicalización del régimen y de la normalización, una puesta en extremo de éste, que se ha convertido en un camino de vida para muchas personas. Lo que tendríamos que preguntar es si tenemos algún criterio moral efectivo para emitir un juicio que no se apoye en categorías tales como “autodestrucción”, en el derecho sobre la vida y la muerte y en la salud (que en sí mismos son también regímenes de normalización).

La anorexia se muestra a la vez como uno de los productos mejor acabados del ejercicio del poder y la penetración de éste en los cuerpos sin embargo, al mismo tiempo muestra un espacio de contrapoder y resistencia. Foucault señalaba puntualmente que ahí donde el poder se ejercía, habría resistencia. En el caso de la anorexia, en el mismo punto en donde se produce el efecto del poder, se produce la resistencia, es decir, lo mismo que es poder es resistencia.

Finalmente, y en otro aspecto, creo que en la cuestión de la anorexia, como en muchos otros fenómenos actuales, lo que está en juego (y creo firmemente que también está en juego en la apuesta foucaultiana de las prácticas de sí) es el resquicio de libertad que pueda o no asomar en estilos de vida que buscan el pliegue bajo el proceso autopoietico de la normalización, el control y la vigilancia a la que hoy seguimos asistiendo.





## **Volver a plantear una cuestión.**

### **La transformación de la sensibilidad como política**

*José Francisco Barrón Tovar*

Es un deber de ciudadanía internacional hacer valer siempre a los ojos y a los oídos de los gobiernos (tomados en el sentido general de todo detentador de poder) las infelicidades de los hombres, puesto que no es verdad que no son responsables. La infelicidad de los hombres nunca debe ser un resto mudo de la política. Funda un derecho absoluto de levantarse y dirigirse a aquellos que detentan el poder.

Michel Foucault. *Dits et Ecrits*, t. IV, p. 708.

#### **Exordio: dejar de lado toda sospecha desatenta**

Hay que negar, eliminar de nuestro discurso toda aquella sospecha que trate de despolitizar el pensamiento de Foucault. Esa “*política de la lectura*”<sup>1</sup> —la que sospecha antes de leer— tiene tres problemas: es baladí, es injusta y corre el riesgo “de entregarse como instrumento de la clase dominante”.<sup>2</sup> Es por ello que Daniel Bensaïd se equivoca cuando caracteriza la labor foucaultiana como un “consuelo” “estético sin ambición política” que hace la “apología del movimiento sin objetivos”. La acusación es grave, pero sin efecto. No llega a puesta en cuestión.

Nuestro pensador trotskista sospecha que por el hecho de que se gesta al interior de la circunstancia histórica del “derrumbamiento del paradigma político de la modernidad”,<sup>3</sup> la labor especulativa foucaultiana estaría desilusionada y desencantada de toda afirmación

---

<sup>1</sup> Ana María Martínez de la Escalera, “Memoria e historia”, en Bolívar Echeverría, comp., *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México, Era-UNAM, 2005, p. 177.

<sup>2</sup> Walter Benjamin, “Tesis sobre la historia”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. de Bolívar Echeverría. México, Contrahistorias, 2005, Tesis IV, p. 20.

<sup>3</sup> Bensaïd habla de una triple crisis: “crisis de la historicidad moderna, crisis de las estrategias de emancipación, crisis de las teorías críticas”.

política. La sospecha es una acusación sin miramientos. Para sostenerla, Bensaïd trata de mostrar dos efectos que a su parecer la circunstancia histórica en la que se ejerce produciría en el trabajo de Foucault: por una parte, le exigiría llevar a cabo un pensamiento en el que predomina el “momento necesario de lo negativo” —de allí, según Bensaïd, que todas las categorías políticas modernas como pueblo, revolución, ciudadanía, territorio, etcétera, sean criticadas por Foucault—; y, por otra parte, este ejercicio de lo negativo obligaría a Foucault a “desencantarse” y “desilusionarse” del sentido de una acción política. Así, en lugar de una afirmación y una reformulación de la “revolución permanente”, Bensaïd encuentra, en la apuesta política que Foucault realiza cuando elabora la genealogía de la relación de la subjetividad con la verdad, la reducción de la revolución a una cuestión de estilo de vida. Y la sospecha se convierte en una acusación sin comedimiento: “La revolución se reduce [en Foucault] —sentencia Bensaïd— a un asunto de subjetividad deseante”.<sup>4</sup>

Es como si Bensaïd creyera que el acontecimiento histórico de derrumbamiento del concepto moderno de política exigiera a Foucault llevar a cabo un pensamiento crítico, pero al realizar esta necesaria labor estratégica, Foucault —por algún tipo de confinamiento histórico—<sup>5</sup> no hubiera podido sino responder con tristeza e impotencia política. Repito: la acusación es grave, pero descuidada.

Una sola cosa desatiende: la estrategia foucaultiana de diagnóstico del presente tiene como cometido generar una política de la resistencia que confunda la conformación de una subjetividad con un “proceso revolucionario”.<sup>6</sup> La problematización de los campos de

---

<sup>4</sup> Daniel Bensaïd, « (Im)politiques de Foucault » [en línea]. <[http://www.europesolidaire.org/spip.php?article1657&var\\_recherche=Deleuze](http://www.europesolidaire.org/spip.php?article1657&var_recherche=Deleuze)>. [Consulta: 28 de mayo, 2008.] Esta crítica se halla extendida entre quienes tratan de polemizar con Foucault. Pierre Hadot, podría resumir bastante bien el meollo de la discusión. Así, al tratar lo que llama la “opción filosófica” a partir de la cual Foucault interpreta el cultivo de sí, Hadot afirmará que la encuentra “demasiado concentrada en el ‘sí-mismo’ o, por lo menos, en cierta concepción del sí-mismo” (P. Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, en VVAA. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1990, p. 219). Así, dirá que el cultivo de sí mismo en Foucault es “demasiado puramente estético, es decir, temo que se trate de una nueva forma de ‘dandysmo’ en su versión del siglo XX” (p. 224).

<sup>5</sup> Jacques Rancière ha puesto en cuestión la afirmación —de resabio historicista— de que “la verdad de lo que un tiempo hace posible, de aquello cuya existencia autoriza” (J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva visión, 1996, p. 163). Esta afirmación sostendría que “un acontecimiento sólo se produce en un tiempo si ese tiempo hace posible su posibilidad” (p. 162). El problema es la “absorción de toda realidad y toda verdad en la categoría de lo único posible” (p. 165). El problema es, por ello, la manera de “situar la relación del pensamiento con el acontecimiento” (p. 166).

<sup>6</sup> Cf. Michel Foucault, “Un diálogo sobre el poder”, en Gilles Deleuze y M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 18.

experiencia en los que se hace dable decir, ver y llevar a cabo cualquier proceso de subjetivación sólo opera confundiendo la subjetividad con una resistencia singular. Para Foucault toda lucha política constituye un proceso de subjetivación. Esta afirmación se halla por doquier en sus textos. En “La vida de los hombres infames” escribe: “el punto más intenso de las vidas, aquel en el que se concentra su energía, se sitúa allí donde éstas se enfrentan al poder, forcejean con él, intentan utilizar sus fuerzas o escapar a sus trampas”.<sup>7</sup> En un texto donde discute con marxistas, “Lo que digo y lo que dicen que digo”, Foucault repite: “me gustaría producir efectos de verdad que pudieran utilizarse en determinadas luchas, por quien quiera, bajo formas que están por descubrir y organizaciones que están por definir”.<sup>8</sup> Y sobre todo los pasajes de “El sujeto y el poder” en los que Foucault afirma que su pensamiento “toma como punto de partida [...] las formas de resistencia contra las diferentes formas de poder. [Y estas formas de resistencia] Son luchas que cuestionan el status del individuo: por un lado, afirman el derecho a ser diferentes y subrayan todo lo que hace a los individuos verdaderamente individuos”.<sup>9</sup>

### **Primer tiempo: la resistencia o “civilizar la revolución”**

La decisión filosófica foucaultiana de interpretar la subjetividad como un proceso de resistencia es una apuesta mayor en el pensamiento político contemporáneo, ya que trata de concebir lo que Etienne Balibar ha denominado, siguiendo cierta tradición marxista, la “civilización de la revolución”.<sup>10</sup> Por ello, es dable cuestionarla cuidadosamente, hacerle preguntas atentas y plantearle problemas comedidos. Todo ello en consideración a la labor

---

<sup>7</sup> M. Foucault, “La vie des hommes infâmes”, p. 16, *apud* G. Deleuze, *Foucault*. Trad. de José Vázquez Pérez. Barcelona, Paidós, 1987, p. 125.

<sup>8</sup> M. Foucault, “Lo que digo y lo que dicen que digo”, en VVAA. *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El Cielo por asalto, 1993, p. 253. Este texto es tomado de “Foucault” en *Dits et Écrits*, t. IV, pp. 631-636; disponible en línea en: <[www.saber.ula.ve/.../db/ssaber/Edocs/centros\\_investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-foucault.pdf](http://www.saber.ula.ve/.../db/ssaber/Edocs/centros_investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-foucault.pdf)>. [Consulta: 28 de mayo, 2008.]

<sup>9</sup> M. Foucault, “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México, UNAM, 1998; disponible en línea en: <[http://www.catedras.fsoc.uba.ar/fanlo/foucault\\_sujetoy poder.pdf](http://www.catedras.fsoc.uba.ar/fanlo/foucault_sujetoy poder.pdf)>. [Consulta: 28 de mayo, 2008.]

<sup>10</sup> Etienne Balibar, “Gewalt” [en línea]. <[http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id\\_article=49](http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=49)>. [Consulta: 28 de mayo, 2008.]

◆ *Volver a plantear una cuestión*

del pensador y, a la vez, como estrategia de política del pensamiento al interior de un campo filosófico.

Una puesta en cuestión de la decisión filosófica que Foucault pone en operación para caracterizar los procesos de subjetivación como resistencia, la escenificaron Gilles Deleuze y Foucault mismo en la década de los setenta y quedó abierta a la muerte del segundo. El primer acto público de esta escenificación se da en 1972 y tiene como testimonio el texto llamado “Un diálogo sobre el poder”, el segundo en 1977 y sucedió cuando Deleuze envió a Foucault el texto “Deseo y placer” que buscaba continuar aquella conversación pública pero determinar las cuestiones de manera más teórica.

Ambos pensadores, aunque con estrategias de pensamiento distintas —Deleuze buscaba producir conceptos y Foucault trataba de diagnosticar el presente— comparten un mismo campo problemático. En los textos de la discusión este campo problemático se halla señalado por determinadas afirmaciones que ambos pensadores aceptan como axiomas de sus ejercicios especulativos:

1) la labor político-especulativa debe dejar de operar de manera totalizante y devenir una cuestión singular; es decir, el pensamiento debe elaborarse circunstancialmente, apegado a las situaciones puntuales y elaborando discursos para ellas;

2) la labor político-especulativa debe poner en cuestión el concepto y la práctica de la representación; es decir, el discurso político-filosófico no debe ser un saber que hable por los otros, sino que debe producir un saber político de las subjetividades en resistencia;

3) la práctica político-filosófica debe centrarse en la cuestión de un poder que no es ni ideológico ni represivo, sino que “es productivo [...] en el sentido en que vuelve visible algo de manera fenómeno-técnica, es decir, que produce los fenómenos”<sup>11</sup> de lo que hay que ver, hacer, decir y poder ser indeterminadas circunstancias;

---

<sup>11</sup> Remo Bodei, « Foucault : pouvoir, politique et maîtrise de soi », en VVAA, *Michel Foucault. Critical assessments*, vol. VI, p. 99.

4) y sobre todo se hallan de acuerdo en que “el poder no tiene por objetivo la vida, sin suscitar una vida que le resista”;<sup>12</sup> es decir, ambos pensadores conciben los procesos de subjetivación como maneras de resistencia.

Acuerdos de lado, Deleuze tratará de elaborar problemas que calen en ciertas reticencias que Foucault tiene al formular los procesos de resistencia subjetiva y su relación con las prácticas del poder. Los dos textos, testimonios de tales reparos, centran la discusión en tres cuestiones que al final se reducen a un solo problema:

1) la primera cuestión es la del “estatuto del intelectual”.<sup>13</sup> Y es que Foucault ha decidido, en su crítica de la representación política —revolucionaria o liberal— elaborar el problema en términos de un quien que sabría la verdad de la acción política. De este modo la cuestión que Deleuze le plantea a Foucault es la de la determinación del *quién-sujeto* del saber de la acción política. A la pregunta que Deleuze le formula en “Un diálogo sobre el poder” —“¿Quién habla y quién actúa?”—, Foucault responderá allí que “las masas [los sujetos resistentes] no necesitan [a los intelectuales] para saber”<sup>14</sup> actuar políticamente. Años después, cuando Foucault plantee el problema de las prácticas de sí lo hará de acuerdo a una genealogía de la relación entre la subjetividad y su verdad;

2) la segunda cuestión podría plantearse de la siguiente manera: ¿cómo debe caracterizarse el ejercicio de la resistencia política para diferenciarse del ejercicio del poder? Deleuze lo dice con todas sus letras en el texto “Deseo y placer”: “si los dispositivos de poder son de alguna forma constituyentes, sólo puede haber contra ellos fenómenos de ‘resistencia’, y la cuestión nos lleva al estatuto de estos fenómenos. [...] ¿qué estatuto les confiere [Foucault]?”;<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 125. Isabelle Stengers lo ha formulado de manera clara: “La resistencia, si deviene poder de la vida, poder vital [...] puede ser resistencia al poder, pero no puede dejarse definir por un objeto que sería el poder. [...] ¿Quién es capaz de resistir?”. (I. Stengers, « Si la vie devient résistance... » [en línea]. <<http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article283>>. [Consulta: 28 de mayo, 2008.])

<sup>13</sup> Cf. G. Deleuze, “Deseo y placer”, en VVAA, *Archipiélago*, 23. *Al borde del sujeto*, p. 17.

<sup>14</sup> M. Foucault, “Un diálogo sobre el poder”, en *op. cit.*, pp. 8–9.

<sup>15</sup> G. Deleuze. *op. cit.*, p. 16. Deleuze Allí afirma su postura: “Para mí, no hay problema en el estatuto de los fenómenos de resistencia: dado que las líneas de fuga son las determinaciones primeras, dado que el deseo dispone el campo social, son más bien los dispositivos de poder los que, al mismo tiempo, son producidos por

◆ *Volver a plantear una cuestión*

3) por último, Deleuze le plantea la cuestión de las pasiones del cuerpo —lo que llama micropolíticas— en relación con el ejercicio del poder. Ya Foucault había tomado nota de este problema en su texto “El Antiedipo: una introducción a la vida no fascista”, que servía de prólogo a la edición inglesa del libro de Deleuze y Guattari. Allí escribe: “¿cómo el deseo puede y debe —pregunta Foucault— desplegar sus fuerzas en la esfera de lo político e intensificarse en el proceso de inversión del orden establecido?”<sup>16</sup>

### **Segundo tiempo: a modo de una decisión político-filosófica**

Estas tres cuestiones planteadas por Deleuze —el estatuto del cuerpo en relación al poder, de la verdad de la resistencia política y del estatuto de la acción resistente—, apuntan a poner en cuestión la decisión foucaultiana de determinar los procesos de resistencia subjetiva mediante el concepto de práctica. El problema que Deleuze le plantea a Foucault, y que éste acepta, es el de la manera de determinar el sentido inmanente de las prácticas de resistencia.

Foucault decidió desde sus primeros trabajos utilizar un rasgo espacial<sup>17</sup> para elaborar un concepto político de la subjetividad. Remo Bodei nos alerta del hecho de que este “pathos foucaultiano del espacio es un síntoma de la oposición a la cultura espiritualista y bergsoniana aún presente hoy en la tradición académica francesa”.<sup>18</sup> Y al igual que su antecesor Althusser, Foucault decidió utilizar el concepto de práctica puesto que su carácter

---

estas articulaciones, y los aplastan o los taponan. [...] no tengo necesidad de un estatuto para los fenómenos de resistencia, dado que el primer dato de una sociedad es que todo fuga, todo se desterritorializa” (p. 17).

<sup>16</sup> M. Foucault, “El Antiedipo: una introducción a la vida no fascista”, en VVAA, *Archipiélago*, 17, p. 89.

<sup>17</sup> Desde sus primeros trabajos Foucault elige este carácter espacial sobre el temporal como rasgo del acontecimiento de nuestra actualidad y de su pensamiento. Así en una conferencia de 1967 escribe: “La época actual sería acaso más bien la época del espacio [...] Es del espacio del afuera del que quisiera hablar ahora [...] un espacio que está completamente cargado de cualidades, un espacio, que acaso está también acosado por fantasmas; el espacio de nuestra percepción primera, el de nuestras ensoñaciones, el de nuestras pasiones que detienen en ellas cualidades que son como intrínsecas [...] nosotros habitamos al interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles los unos a los otros y absolutamente no superponibles” (M. Foucault, « Des espaces autres » [conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967], en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octubre 1984, pp. 46–49; aparecido posteriormente en *Dits et écrits* 1984 y disponible en línea en: <<http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>>. [Consultado: 28 de mayo, 2008.]

<sup>18</sup> R. Bodei. *op. cit.*, p. 97.

espacial echaba a un lado todo rastro de humanismo espiritualista. Así, Foucault utilizará el concepto de práctica para determinar el discurso, la ciencia, el gobierno, etcétera. El concepto de poder será uno de los puntos culminantes de esta forma de pensar. Sólo habría que leer la caracterización de poder que Foucault da en “El sujeto y el poder” como “[...] una acción sobre otra acción, [sobre] aquellas acciones existentes o aquellas que pueden generarse en el presente o en el futuro”.<sup>19</sup>

Igualmente, el concepto de práctica será la punta de lanza de Foucault para determinar los procesos de subjetivación. Una subjetivación para Foucault debe confundirse con lo que un individuo o un conjunto de individuos hacen y son capaces de hacer en un momento determinado. Pura práctica. El concepto de práctica de sí es la llegada de esa decisión especulativa. Lo problemático es que en este concepto de práctica de sí se halla ya ensamblada el concepto de práctica al de resistencia.

Al interior del trabajo de Foucault, la genealogía del concepto de práctica de sí tiene como comienzo el de biopoder. Foucault había mostrado en *Vigilar y castigar* que la manera en que el poder moderno se ejercía exigía la apertura de un nuevo régimen de verdad en el que más que martirizar los cuerpos de los individuos se les modelaba y educaba. Así el poder moderno echaba a funcionar dispositivos que se hacían cargo del sentido de las prácticas de los individuos. Los dispositivos de gobierno modernos no reprimen violentamente las prácticas de los individuos, sino que se las producen, generando, a un tiempo, a los individuos mismos. “El estado moderno, escribe Remo Bodei, occidental no ignora la individualidad. Al contrario: no nunca deja de producirla. Este estado representa, al mismo tiempo, la forma más individualizante y totalizante de poder”.<sup>20</sup> De allí que Foucault le interesara tanto la institución sacerdotal donde las prácticas vitales de unos individuos son regidas por otros.

El cometido de las prácticas de sí es generar un ámbito de las prácticas en las que el sentido no venga dado por dispositivos de poder, sino por la práctica singular del individuo. A la resistencia es a lo que Foucault llama la relación del sujeto con la verdad. La verdad de una práctica de subjetivación es la resistencia, esa práctica singular que permite generar un

---

<sup>19</sup> M. Foucault, “El sujeto y el poder” [en línea]. <[http://www.catedras.fsoc.uba.ar/fanlo/foucault\\_sujetoy poder.pdf](http://www.catedras.fsoc.uba.ar/fanlo/foucault_sujetoy poder.pdf)>. [Consulta: 28 de mayo, 2008.]

<sup>20</sup> R. Bodei. *op. cit.*, p. 103.

◆ *Volver a plantear una cuestión*

sentido o una relación no determinada por el ejercicio del poder. Aquí aparece el cuestionamiento deleuziano de la decisión foucaultiana.

**Tercer tiempo: a modo de resistencia de otro modo**

Claramente, la única cuestión que Deleuze elabora para Foucault es la siguiente: ¿por qué ser reticente a una caracterización de los procesos de subjetivación, y por ende de resistencia, en términos de pasiones corporales? Es decir, ¿para determinar la resistencia política no se podría utilizar el concepto de sensibilidad como correlato al de práctica? ¿Por qué sólo determinar la subjetividad mediante el concepto de práctica y no también con el de sensibilidad o el de pasión?

Foucault había mostrado que el poder se ejerce produciendo efectos sobre el cuerpo de los individuos y de las colectividades. Así, el biopoder, el poder que toma el sentido de la vida como asunto propio, “actúa sobre el placer más que sobre la punición, actúa más sobre el hecho de decir ‘sí’ que sobre el de decir ‘no’”. Es por esta razón que en el día de hoy con las nuevas técnicas disciplinarias, los cuerpos tienden a devenir extremadamente sensibles, atados más por las seducciones del placer que por las amenazas del dolor”.<sup>21</sup>

Desde la primera conversación pública en 1972, Deleuze ya había percibido que el problema del ejercicio del poder sobre el cuerpo permitía no sólo una formulación en términos de prácticas, sino también en términos de sensibilidad pasional. Así, le plantea abiertamente la cuestión a Foucault en relación con el fascismo:

A causa de ello chocamos con la cuestión: ¿cómo es posible que la gente que no tiene tal interés, abraza estrechamente al poder, pida una parcela de él? [...] Es preciso aceptar y entender el grito de Reich: ¡no, las masas o fueron engañadas, en determinado momento desearon el fascismo! Hay catexis de deseo que modelan el poder y lo difunden<sup>22</sup>

Respecto con este ejemplo, en primera instancia, Foucault parece ceder y aceptar el problema. De este modo escribe:

---

<sup>21</sup> *Ibid*, pp. 99 y 101.

<sup>22</sup> G. Deleuze, “Un diálogo sobre el poder”, en *op. cit.*, pp. 16–17.



las relaciones entre deseo, poder e interés son más complejas de lo que por lo general se cree [...]. Ocurre que las masas, en el momento del fascismo, desean que algunos ejerzan el poder, algunos que no se confunden sin embargo con ellas, puesto que el poder se ejercerá sobre ellas y a sus expensas, hasta su muerte, su sacrificio, su *masacre*, y, sin embargo, ellas desean ese poder, desean que ese poder sea ejercido<sup>23</sup>

Pero, inmediatamente después, ante este embate de Deleuze, Foucault no recula, no toma en cuenta ese componente corporal de deseo que su formulación ha hecho visible. De allí, que en el texto de 1977 de Deleuze se encontrará con todas sus letras una formulación sobre el poder que es una provocación al vocabulario de Foucault: el poder, afirma Deleuze, es una “una afección del deseo”;<sup>24</sup> es decir, el poder sólo se ejerce allí donde una pasión lo coloca y su sentido sólo debería determinarse por ese componente pasional.

Pero en lugar de complicar la formulación del ejercicio del poder ampliando su concepto de cuerpo y permitiendo formulaciones que tomen en cuenta el ejercicio de las pasiones, Foucault se torna reticente y vuelve a afirmar su decisión político-filosófica de determinar los procesos de resistencia en términos de prácticas. “Esta dificultad —escribe en “Un diálogo sobre el poder”—, nuestro embarazo para encontrar las formas de lucha adecuadas [frente al ejercicio de los dispositivos de poder modernos], ¿no proviene de que aún ignoramos lo que es el poder?”;<sup>25</sup> y en lugar de elaborar una teoría de la sensibilidad que permitiera tomar en cuenta los efectos corporales del poder, ante ello sólo puede proponer una vez más que la cuestión se trata de “descubrir el modo en que se ejerce el poder”.<sup>26</sup>

De allí que sea una reelaboración de esta decisión político-filosófica la caracterización más amplia de las prácticas de sí en *La hermenéutica del sujeto*. Allí se dice que una práctica de sí es “una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo”.<sup>27</sup> Foucault contesta con ello a Deleuze y

<sup>23</sup> M. Foucault, “Un diálogo sobre el poder”, en *op. cit.*, p. 17.

<sup>24</sup> G. Deleuze, “Deseo y placer”, en *op. cit.*, p. 15.

<sup>25</sup> M. Foucault, “Un diálogo sobre el poder”, en *op. cit.*, p. 14.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>27</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2006, p. 28. Esta definición remeda la de tecnología del yo: “prácticas meditadas y voluntarias mediante las cuales los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que procuran transformarse a sí mismos, modificarse en su ser

◆ *Volver a plantear una cuestión*

nos deja un tanto sorprendidos. Aquello que le da el sentido de resistencia a una práctica es, no el efecto sobre el sentir y el sentido de un cuerpo,<sup>28</sup> sino una “actitud para determinar bien y conducir la propia vida”,<sup>29</sup> pero a condición de “convertir esta actitud en un fenómeno político”.<sup>30</sup> O mejor, sería la misma transformación de las relaciones de las prácticas la que determinaría el sentido de lo que sería una resistencia. Es decir, la verdad de la práctica.

**Conclusión: a modo de otra vez...**

Con el concepto de práctica de sí Foucault ha elaborado hasta el final su decisión político-especulativa de elaborar en términos de prácticas los procesos de resistencia subjetiva, manteniendo su reticencia a un lenguaje que le parecería peligrosamente espiritualista y proclive a confundirse con el discurso del poder. Pero se podría seguir manteniendo la puesta en cuestión deleuziana: ¿cómo “hacer valer” frente a los dispositivos de poder la “infelicidad de los hombres” —como Foucault escribe en el epígrafe con el que hemos comenzado este texto—, si no se toman en cuenta las pasiones y la sensibilidad corporal? ¿Qué se pierde en la lucha política cuando se deja de lado un vocabulario que tomaría en cuenta los efectos pasionales que el poder provoca en los cuerpos? ¿Acaso determinar el sentido de una práctica de resistencia por el índice de la transformación que introduce en sus relaciones con otras prácticas no excluye todo un ámbito que está en juego en la lucha política contemporánea operando los poderes modernos como lo hacen, como productores de cuerpos? ¿Acaso no la microfísica de las prácticas de los cuerpos exigiría una micropolítica de las pasiones corporales?

---

singular y hacer de su vida una obra”. (M. Foucault, *Dits et écrits* IV, num. 344, p. 627, *apud ibid.*, p. 59, nota 5.)

<sup>28</sup> Hay señales de un coqueteo con esta caracterización de la resistencia en términos pasionales en M. Foucault, “Un diálogo sobre el poder”, en *op. cit.*, p. 13: “Pienso que, por debajo del odio que el pueblo tiene a la justicia, a los jueces, tribunales y prisiones, no hay que ver tan sólo la idea de otra justicia mejor y más justa, sino, en primer lugar y ante todo, la percepción de un punto singular en el que el poder se ejerce a expensas del pueblo”.

<sup>29</sup> R. Bodei, *op. cit.*, p. 104.

<sup>30</sup> M. Foucault, “Política y ética”, en VVAA, *Archipiélago*, 22, p. 124.

Pero quizás no habría que tomar las reticencias político-filosóficas de Foucault como negación de un problema, y conjeturar que éstas se emparentan con esa figura retórica que consiste en dejar incompleta una frase dando a entender, sin embargo, el sentido de lo que no se dice. Quizás el cuestionamiento debería ser más cuidadoso y preguntar en términos afirmativos: ¿acaso no lo que afirma Foucault, con su decisión de tomar a las prácticas como concepto para determinar los procesos de subjetivación, es un carácter productivo y maquínico de lo que se experimenta? ¿No señala más bien una operación técnica de nuestro cuerpo y su sensibilidad? ¿Acaso no la mayor apuesta foucaultiana es hacer visible el funcionamiento del cuerpo? ¿Qué otro cometido tendría la expresión “uso de los placeres” si no el de afirmar que la misma sensibilidad, nuestras mismas pasiones, aquello que creemos espontáneo e inmutable, es efecto de una producción<sup>31</sup> política?

---

<sup>31</sup> Balibar tiene razón cuando afirma en el texto “Tres conceptos de política: Emancipación, transformación, civilidad” que en el pensamiento de lo político de Foucault ‘hay un movimiento de inspiración estoica’ que reformula la “línea demarcatoria entre lo que depende y lo que no depende de nosotros”, mostrando que, “en cierto modo, la modalidad de cuanto no depende de nosotros (por ejemplo, la dominación) está determinada por aquello que depende de nosotros” (É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona, Gedisa, 2005, p. 31.) Balibar no escudriña lo que urge a Foucault ese desplazamiento al pensamiento helenista. Quizás se podría aventurar que un componente técnico-productivo moderno apropiado en el pensamiento foucaultiano le permite pensar modificaciones y producciones de cuerpos en otro sentido que en los griegos y romanos.



## **Dimensión política del «cuidado de sí».**

### **El sujeto como un espacio estratégico para pensar la resistencia**

*Alicia Hopkins Moreno*

Luego de años de diagnóstico del mundo actual con base en las formas de sujeción cuya matriz es el Estado moderno, Foucault hace una historia de los distintos modos en que los seres humanos se han transformado a sí mismos en sujetos, es decir, una historia de aquellas prácticas que tienen origen en el propio individuo y que son dadas a partir de la constitución ética y estética de la relación del sí consigo mismo a lo largo de su vida.

Brevemente, diremos que la historia se concibe del siguiente modo: después de que la filosofía platónica hiciera hincapié en el imperativo moral de un conocerse a sí mismo que tenía como objetivo la salvación de la ciudad, aparece la filosofía moral de los cínicos, los estoicos y los epicúreos que hizo, del conocerse a uno mismo, un imperativo del cuidado y de la vigilancia, ya no con miras a la salvación de la ciudad sino con la finalidad meditada de la salvación de uno mismo. El cristianismo, por su parte, establece prácticas de salvación caracterizadas por un poder pastoral que guía por el camino de una verdad que ha sido revelada en un texto sagrado.

Sobre estos tres modelos: el platónico, el helenístico y el cristiano, Foucault señalará que las formas de subjetivación de la cultura occidental fueron dominadas por el cristianismo, que adoptó formas platónicas del cuidado del alma y que, en cierto modo, recubrió y ocultó los modos de transformación del sujeto presentes en la cultura helenística y romana. Cultura que presenta Foucault como un “acontecimiento en el pensamiento”;<sup>1</sup> como un momento en que el cuidado de sí “se convierte en un arte autónomo, autofinalizado”,<sup>2</sup> un momento privilegiado para “presenciar la formación y la formulación

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2004, p. 26.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 249.

◆ *La dimensión política del «cuidado de sí»*

de la cuestión de la verdad del sujeto”.<sup>3</sup> Es, incluso, un “momento decisivo en el cual se compromete nuestro modo de ser sujetos modernos”,<sup>4</sup> porque su gran tema era “constituir una especie de moral que fuera una estética de la existencia”, y actualmente —señala Foucault— nuestro problema es el mismo “puesto que la mayor parte de nosotros no cree que una moral pueda fundarse en la religión y no quiere un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima”.<sup>5</sup> El pensamiento de Foucault —que no cesa de diagnosticar la actualidad—, recupera de la filosofía moral ocupada en una estética de la existencia un objetivo: “la creación de libertad”:

Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de “doble coerción” política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos *nosotros* del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.<sup>6</sup>

En este sentido, las técnicas para el trabajo sobre uno mismo que fueron desarrolladas en el período helenístico y romano, descubren algo hoy: la posibilidad de fundar la moral en una estética de la existencia que permite formas de subjetivación fuera del control de las relaciones de dominación. Sin embargo, no podemos engañarnos, no es posible interpretar la finalidad de este trayecto histórico que hace Foucault, como un afán de encontrar alguna solución<sup>7</sup> a los problemas contemporáneos en una especie de resurrección de la moral griega. Mejor interpretaremos, si consideramos que la intención de Foucault radica —como bien lo señala Paul Veyne, en *El último Foucault y su moral*— sólo en rescatar un detalle.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>5</sup> M. Foucault, *apud* Rainer Rochlitz, “Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault”, en *Michel Foucault. Filósofo*, p. 251, nota 4.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Sujeto y poder*, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México, UNAM, 1998, p. 26.

<sup>7</sup> “L’analyse de cette forme de souci de soi peut contribuer à une problématisation plus claire de notre conduite et de sa généalogie, mais ne procure aucune solution” (Remo Bodei, “Foucault: pouvoir, politique et maîtrise de soi”, en VVAA, *Michel Foucault. Critical Assessments*, vol. VI, p. 104).

<sup>8</sup> Paul Veyne señala en “Le dernier Foucault et sa morale” que: “la morale grecque est bien morte et

Un detalle que hace visible<sup>9</sup> la posibilidad de otra forma de ser contemporáneos<sup>10</sup>: el autogobierno moral de nuestros actos.

Cuál es la razón de este viraje en la mirada crítica foucaultiana. Cómo explicarnos este recurrir al espacio del yo y del individuo para pensar las posibilidades ético-políticas de la actualidad. La razón es una apuesta y a la vez una estrategia teórica que busca espacios para la resistencia y la lucha política. Una apuesta, digo, porque

nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto de que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo. Nos inclinamos más bien a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación. También somos herederos de una tradición secular que respeta la ley externa como fundamento de la moralidad. ¿Cómo puede entonces el respeto de sí ser la base de la moralidad?<sup>11</sup>

No sólo por los resabios platónicos y cristianos la propuesta de una ética del yo resulta casi inmoral. Además de esto, pareciera que elegir como espacio de lucha la propia constitución del individuo redundaría en el individualismo antisocial y apolítico, denominador común del capitalismo de nuestros días. De cualquier modo, cuidar de uno mismo parece corresponder, en este sentido, a un olvido y un alejarse de los otros: concentrar la atención y volcarla hacia uno mismo. Sin embargo, está claro que no es esto lo que Foucault está viendo.

Si bien esta forma de subjetivarse a partir del “cuidado de sí” tiene como núcleo central una serie de imágenes que evocan el trabajo sobre uno mismo: “volver sobre sí mismo”, “replegarse sobre sí”, “desviarnos a nosotros mismos” y evocan la impresión de

---

Foucault estimait aussi peu souhaitable qu'impossible de la ressusciter; mais un détail de cette moral, à savoir l'idée d'un travail de soi sur soi, lui parut susceptible de reprendre un sens actuel, à la manière d'une de ces colonnes de temples païens qu'on voit parfois remplies dans des édifices plus récents” (p. 274).

<sup>9</sup> Michel de Certeau en su artículo “La risa de Michel Foucault” hace referencia, precisamente, al carácter visual de la obra de Foucault.

<sup>10</sup> “El intento de retomar el mundo griego no consiste hoy en valorar la moral griega como el campo de la moral *par excellence*, imprescindible a la hora de ser pensado, sino en posibilitar el retroceso del pensamiento europeo sobre el pensamiento griego como experiencia ya realizada una vez y a la luz de la cual pueda seguir su camino siendo totalmente libre” (Apud Schmid, “En busca de un nuevo arte de vivir”, en *La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia, Pre-textos, 2002, p. 229).

<sup>11</sup> M. Foucault, *Tecnologías del yo*, en *Tecnologías del yo y tres textos afines*. Trad. de Mercedes Allendesalazar. Introd. de Miguel Morey. Barcelona, Paidós, 1990, p. 54.

◆ *La dimensión política del «cuidado de sí»*

un distanciarse de los otros, esta imagen no ha de engañarnos, puesto que hay un lazo que Foucault llama “efectivo” y “necesario” entre “el cuidado de uno mismo” y “el cuidado de los otros” y que va a defender en las prácticas de sí.

Las prácticas del cuidado de sí son prácticas colectivas, no pueden entenderse como un repliegue del mundo social y de la actividad política en vistas de un nihilismo sin salida — provocado por el tenaz estado de vigilancia y de control de las sociedades contemporáneas— sino, que, han de considerarse como una nueva experiencia en la formación de los sujetos políticos, porque esa relación del sí consigo mismo está atravesada siempre por el Otro y se ejercita, inevitablemente, como una práctica dentro de un colectivo. Es esta forma de hacerse sujetos la que le interesa cuando acude a los estoicos e incluso a los epicúreos.<sup>12</sup> Y es ésta misma la que va a oponer a una concepción platónica y cristiana de la formación normalizadora de las subjetividades. Detengámonos para analizar con mayor detenimiento esta historicidad que Foucault encuentra en el lazo entre el “cuidado de sí” y el “cuidado de los otros”.

**Disociación entre el «cuidado de sí» y «el cuidado de los otros» en Platón.**

En el diálogo platónico *Alcibíades*, el imperativo “conócete a ti mismo” funciona con base en una finalidad que está fuera del mismo acto de conocerse: Alcibíades debe conocerse primero a sí mismo, gobernarse a sí mismo porque su objetivo es ocupar un cargo en el gobierno de la ciudad ateniense. En esta forma de subjetivación platónica tiene lugar un imperativo de carácter instrumental: el “cuidado de sí” es un medio para llegar al cuidado de la ciudad. Es preciso salvarse para salvar la ciudad.

Ante esta forma de subjetivación, que se acerca, de algún modo, a la actual sujeción normalizadora de las individualidades, Foucault va a responder con una inversión de la relación entre “el cuidado de sí” y “el cuidado de los otros” constituida en la afirmación de

---

<sup>12</sup> Digo “incluso” porque se ha discutido en varias ocasiones por qué Foucault toma a los estoicos como su objeto de reflexión en mucha mayor medida que a los epicúreos. Sabemos que el acercamiento a ambos es estratégico y sabemos que es una estrategia formulada por un filósofo que está haciendo un diagnóstico sobre la actualidad, que está haciendo visible sus peligros (*Vid.* Paul Veyne, “Le dernier Foucault en sa morale”). En este sentido, como dice Hadot, “la ética epicúrea es una ética sin normas, una ética autónoma, que no puede fundarse en la naturaleza, una ética que es producto del azar, una ética que parecería convenir perfectamente a la mentalidad moderna”, por eso había que acercarse a ella de modo cauteloso.



una “estética de la existencia” que se opone —como su límite— a una sujeción ordenada de los cuerpos. “Me parece —señala— que ahora la relación es inversa<sup>13</sup>: hay que preocuparse por sí mismo porque uno es uno mismo y simplemente para sí”.<sup>14</sup>

En este sentido, el “cuidado por los otros” es un “beneficio complementario” que “se deriva en calidad de efecto conexo”, “es algo así como una recompensa complementaria a la operación y a la actividad de salvación que uno ejerce obstinadamente sobre uno mismo”.<sup>15</sup> Esta inversión le da a Foucault la posibilidad de pensar una nueva dimensión ético-política del yo, orientada por un modo de saber estético. Es decir, la posibilidad de pensar una nueva experiencia ética del sujeto moderno como sujeto político que esté mediada por una relación de sabiduría respecto de sí mismo y no por una relación de poder que lo sujeta y lo normaliza. Justo esta relación de sabiduría es la que invierte la relación.

### **La relación entre el “cuidado de sí” y el “cuidado de los otros” como una relación de sabiduría.**

Foucault decide tomar como ejemplo a Epicteto y señala que en sus textos es posible encontrar dos niveles de la relación entre el “cuidado de sí” y el “cuidado de los otros”: uno natural, providencial y, el otro, reflexivo. El primero supone que el orden del mundo “está organizado de tal manera que todos los seres vivos buscan su propio bien. Cada vez que uno de esos seres vivos busca su propio bien, hace al mismo tiempo y por eso mismo, sin quererlo ni buscarlo, el bien de los otros”.<sup>16</sup> El segundo, por su parte, hace referencia a este ser racional del ser humano, a este quedar confiados a sí mismos y tener que ocuparse de sí. “Zeus dispuso la naturaleza del animal racional de tal suerte que no pudiese obtener ningún

<sup>13</sup> Está hablando de los siglos I y II.

<sup>14</sup> Esta inversión se presenta porque hay condiciones de posibilidad que la permiten. Puede suponerse, dice Foucault, “que a partir del momento en que las nuevas condiciones de la vida política modificaban las relaciones entre estatuto, cargos, poderes y deberes, pudieron producirse dos fenómenos opuestos”. Por una parte, “una acentuación de todo lo que permite al individuo fijar su identidad del lado de su estatuto y de los elementos que lo manifiestan de la manera más visible”. Pero, afirma, también es posible otro fenómeno que se ubica en el extremo opuesto: fijar lo que se es en una pura relación con uno mismo, “no a través de un sistema de signos que marque el poder sobre los demás, sino a través de una relación tan independiente como sea posible del estatuto y de sus formas exteriores” (M. Foucault, *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*. Trad. de Tomás de Segovia. México, Siglo XXI Editores, 2001, p. 86).

<sup>15</sup> M. Foucault, *Hermenéutica de sujeto*, p. 192.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 195.

◆ *La dimensión política del «cuidado de sí»*

bien particular sin ocasionar la utilidad común”.<sup>17</sup> Y este bien particular que el hombre estoico ha de buscar es esta actitud constante en la que se interroga sobre qué es y qué no es, qué depende y qué no depende de él, qué le conviene y qué no le conviene hacer. Saber qué hacer y qué no, es, para los estoicos, un saber cumplir los deberes,<sup>18</sup> pero, precisamente, en la medida en que se forma parte de la comunidad humana. El estoico se ocupa de sí mismo y al hacerlo, cumple los deberes que le corresponden. Foucault trae a colación una conversación de Epicteto que se encuentra en el libro I y que hace referencia a un padre que, presa del dolor al ver a su hija enferma, huye y la abandona. Esto que parecería una acción egoísta, es concebido, por el contrario, por Epicteto, como un descuido de sí mismo a causa de una “preocupación irregular por el otro”. Este descuido de sí por el cuidado de los otros tiene como efecto que el sujeto se perturbe y se aleje del cumplimiento de sus deberes. “De este modo —nos dice Foucault— vemos, en un ejemplo muy concreto, que sin duda es el cuidado de sí el que, en nosotros mismos y a título de consecuencia, debe producir, inducir las conductas mediante las cuales podremos preocuparnos efectivamente por los otros.<sup>19</sup> Pero si comenzamos por preocuparnos por ellos, todo está perdido”.<sup>20</sup>

Además de este ejemplo, Foucault nos presenta una muestra más de esta inversión: En la amistad epicúrea hay una relación de reciprocidad entre el “cuidado de sí” y el “cuidado de los otros”. Por una parte, Epicuro señala el carácter utilitario que no puede ser borrado de la amistad, pero, también, la hace valer más allá de él y la coloca en el nivel de una forma del cuidado de sí. Hacer amistad forma parte de la felicidad,<sup>21</sup> y por ello es deseable, es decir, en la amistad “no se busca otra cosa que a uno mismo o a su propia dicha”.<sup>22</sup> Pero esta búsqueda, cuando la amistad es verdaderamente recíproca, se convierte en una garantía para evitar las perturbaciones. De este modo, vemos aparecer una reciprocidad precisamente inversa a la reciprocidad platónica pues “cuando, para Platón, había que

---

<sup>17</sup> “Así, no es antisocial hacerlo todo para sí mismo”, concluye Epicteto, defendiendo el sentido eminentemente comunitario de la concepción del hombre estoico (Epicteto, *Entretiens*, I, 19, 13-15, *apud* M. Foucault, *Hermenéutica de sujeto*, p. 195).

<sup>18</sup> Para un estudio más detallado sobre la modificación de la relación del sujeto con la ley, *vid.* Peter Fitzpatrick, "Foucault's Case: Subject and Subjection In Law", en VVAA, *Michel Foucault. Critical Assessments*, vol. VII.

<sup>19</sup> Las cursivas son mías.

<sup>20</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 198.

<sup>21</sup> Epicuro, *Exhortaciones*, E. 52: “la amistad danza en torno a la tierra y como un heraldo, anuncia a todos nosotros que despertemos para la felicidad”.

<sup>22</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 194.

preocuparse por uno mismo para los otros y eran éstos quienes, en la comunidad formada por la ciudad, nos aseguraban nuestra salvación, ahora, la amistad epicúrea se mantiene dentro de esa inquietud de sí e incluye como garantía de la ataraxia y la dicha la necesaria reciprocidad de las amistades”.<sup>23</sup>

### **El arte de vivir: una experiencia política de la ética.**

Esta actitud moral de inicios del primer milenio no puede explicarse —nos señala Foucault— sin las condiciones cambiantes en las que se estaba ejerciendo el poder bajo los efectos de la formación del Imperio Romano. El acontecimiento que tiene lugar en este momento es una problematización del modo de ser “hombre” en la actividad política.<sup>24</sup> Por una parte, nos dice, la complejidad que habían alcanzado las relaciones del poder, relativizó su ejercicio. Por otra, la relación entre la actividad política y la actividad moral se convirtió en uno de los temas más constantes del pensamiento político junto con la reflexión sobre la actividad política y el destino personal. Parece que lo que desea mostrar Foucault es que esta experiencia de subjetivación precisa de no ser olvidada, porque supone la configuración de sujetos políticos que ejercen un buen gobierno de sí mismos a partir de una actitud ética con los otros.

La política se convierte en “un acto personal” nos dice Foucault, que hace patente una nueva manera de reflexionar sobre la relación del sí mismo con los otros, a partir de la configuración de un arte de vivir que crea nuevos lazos entre el saber, la estética y la ética: la verdad es política y es la manifestación del sujeto ético.

En este sentido, la división que aparece al hablar de un “cuidado de sí” y un “cuidado sobre los otros” no es una división que presenta sus dos caras en forma de alternativas, por el contrario, como bien lo dice Schmid “la reflexión del yo acontece al socaire de prácticas, técnicas, gestos, en la conversación, en viajes, en la escritura, al narrar la historia —

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 194–195.

<sup>24</sup> “Mientras que la ética antigua implicaba una articulación muy apretada del poder sobre uno mismo y del poder sobre los demás, y debía pues, referirse a una estética de la vida en conformidad con el estatuto, las nuevas reglas del juego político hacen más difícil la definición de las relaciones entre lo que se es, lo que se puede hacer y lo que se espera que cumpla uno; la constitución de uno mismo como sujeto ético de sus propias acciones se hace más problemática” (M. Foucault, *Historia de la sexualidad* III, p. 84).

◆ *La dimensión política del «cuidado de sí»*

siempre, no obstante, a la luz de un trabajo dirigido sobre uno mismo, al mismo tiempo que se presta atención al otro”.<sup>25</sup> Es una división que tiene, más bien, la forma de una articulación que se hace visible a partir de un arte de vivir. Cómo se crean los lazos entre “el cuidado de sí” y “el cuidado de los otros”: a partir de una técnica, a partir de los “elementos estructurales fácticos e históricos de nuestra existencia, de los modos de utilizar algo, de las estrategias vinculadas con ello, de las cuestiones de tacto y de táctica, de la buena utilización del tiempo y de la ocasión, en suma, de todo el “arte de uso”.<sup>26</sup> La vida, pues, se convierte bajo las prácticas de sí y el cuidado de uno mismo, en una técnica que constituye una actitud moral. La misma revolución puede ser entendida como una actitud moral.<sup>27</sup>

Foucault muestra la función cardinal de la ética en el juego del poder. Hace de la “interioridad” una forma de “exterioridad”, “un producto de las prácticas que se configura a través de ciertas formas”, como lo señala Schmid.<sup>28</sup> En este sentido, esta dimensión exotérica de la ética y las prácticas de sí rescatadas de la filosofía moral antigua, se constituyen, a partir de la búsqueda de Foucault, en la posibilidad de una “política de nosotros mismos”.

Lo que está en juego en esta “historia del arte de vivir”, como la llama Schmid, es un nuevo tipo de sujeto: el sujeto de la experiencia, aquel que “partiendo de la experiencia cabe abrir el camino a una posible transformación, a una metamorfosis que no es estrictamente individual, sino también accesible a los demás. Esto quiere decir que la experiencia tiene que hacer referencia, en cierto modo, a una práctica colectiva, a un determinado modo de pensar”.<sup>29</sup> Un sujeto que rehúye las caracterizaciones solipsistas del sujeto en la modernidad y que, a partir de su experiencia, hace de la cotidianidad “el lugar propicio para vivir de otro modo”.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Wilhelm Schmid, “En busca de un nuevo arte de vivir”, *op. cit.*, p. 223.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>27</sup> “L’instrument à travers lequel on arrive à l’émancipation de l’individu ce n’est pas la prise de conscience, l’élimination de son fondement obscur, à l’instar de la tradition hégélienne et freudienne, mais l’aptitude à bien régler et conduire sa propre vie” (Remo Bodei, “Foucault: Pouvoir, politique et maîtrise de soi”, en *op. cit.*, p. 105).

<sup>28</sup> W. Schmid, “En busca de un nuevo arte de vivir”, *op. cit.*, p. 225.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 223.

## Divisa ilustrada y prácticas de sí

*José Carlos Villa Velázquez Aldana*

[...] quien puede mandar, aunque sea un humilde servidor de algún otro, se ufana de ser más importante que quien no manda sobre nadie, pero es libre.

Immanuel Kant<sup>1</sup>

Michel Foucault caracteriza cierta disciplina del pensamiento como un trabajo de resistencia al poder.<sup>2</sup> Para lo cual se vale de la idea de una “crítica” que siempre será parasitaria de aquello a lo que está referida, de manera análoga a una resistencia, que sólo encuentra su potencial una vez colocada en el interior del campo de fuerzas con el cual alterna. No teniendo ningún sentido criticar algo si no es porque en cierto modo es inquietante o se desea distinto, ya sea que se para modificar eso otro a lo que nos enfrentamos, o la relación que tenemos con ello. Siendo el poder, por su parte, aquello ante lo cual siempre será posible oponerse de alguna manera, incluso cuando no deje margen más que para pronunciar un “no”. Ésta, que es la forma mínima de resistencia, también expresa que hasta la forma más coercitiva de ejercer el poder, es inoperante a menos que ponga en práctica la libertad, habilitando estrategias para relacionarnos con los demás como con nosotros mismos.<sup>3</sup> De ahí que, el ejercicio crítico del pensamiento, que se concibe como resistencia insertada en relaciones estratégicas de poder, no se plantea cómo anular tales fuerzas sino cómo desencadenarlas para “relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades*. Trad. de Roberto Aramayo. Madrid, Alianza, 2003, p. 66.

<sup>2</sup> Cf. Michel Foucault “¿Qué es la crítica?”, en *Sobre la ilustración*. Trad. de Javier de la Higuera. Madrid, Tecnos, 2003, pp. 3–5.

<sup>3</sup> Cf. M. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós, 1999, p. 414.

<sup>4</sup> M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la ilustración*, p. 92.

El crítico realizaría su tarea disponiendo de juegos de verdad. Procurando liberar el discurso de sus certidumbres e intentando desplazar sus modos de sujeción, para finalmente revertir efectos específicos de poder. La crítica “es un instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer”.<sup>5</sup> Pues la verdad que atiende el pensamiento crítico es del orden del acontecimiento. Su objetivo es inscribirse en campos de fuerzas efectivas, que permitan la eventual apertura de espacios de libertad. Su rendimiento se apoya en la capacidad para problematizar su propia realidad discursiva, pues la actualidad en la cual se apoya tiene el sentido de lo que puede dejar de ser o puede ser de otra manera. De ahí que tenga especial cuidado de no dar pie a nuevas trampas, por bienintencionadas que presenten. Pues el peligro de colaborar en el levantamiento de nuevos esquemas normativos, análogos a los que pretendía desatar, es el acompañante del pensamiento en su voluntad de verdad; que lo mismo puede abrir nuevas relaciones con el mundo, con nosotros mismos y con los demás, que implantar situaciones aún más hostiles. De ahí que la crítica se trace como objetivo privilegiado, por encima de la verdad, el problema de la libertad: “cómo no ser gobernados *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”.<sup>6</sup>

El problema de cómo gobernar corre a lo largo de toda la tradición filosófica, pero Foucault se detiene en un momento de la historia en el que parece hacer explosión.<sup>7</sup> Coincide con la revolución técnica moderna, que introdujo novedosas relaciones de dominio sobre las cosas y sobre los cuerpos, de la cual surgirían flamantes estrategias de poder, ramificadas en los más diversos órdenes y ceñidas sobre los objetivos más específicos. Anónimas relaciones de fuerza, traspasarían los campos que se pensaban delimitados por el discurso de la legitimidad y las instituciones del Estado. El gobierno se haría cargo de tareas antes impensables: incentivar la generación de riquezas, implementar nuevas disciplinas, administrar biológicamente la población, etc. No es una coincidencia que el momento histórico que viera a la humanidad atravesar por una radical

---

<sup>5</sup> M. Foucault, “¿Qué es la crítica?”, en *op. cit.*, p. 5.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 7–8.

<sup>7</sup> Cf. M. Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. de Michel Senellart. Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 109–138.

transformación en la estrategia general de poder, se autodenominara “época de la crítica”. Pues al mismo tiempo que surgían mecanismos que posibilitaban la organización centralizada del poder, las reglas que hasta ese momento definían qué era verdadero, válido o exitoso, entraron en crisis. Lo que antes era tomado como natural, comenzó a padecerse como una caduca relación de dominio. Todas las cosas salían de sus viejas ataduras para encontrar un nuevo asidero, como si obedecieran una estrategia de conjunto. La crítica puede verse como la cara negativa del problema general del gobierno, que también se integraría en sus estrategias. Pues el gobierno necesita hacer suyo el dato de la insubordinación, como uno de los límites que le permiten operar. De tal manera que, como originados por una misma matriz discursiva, a una representación del poder centralizado coercitivamente, le corresponde la crítica de una razón que se pretende total, previamente estructurada según pautas normativas. Tal sería una manera de comprender externamente la empresa trascendental kantiana, sin pretender ubicarla en un bando específico del poder. Habría sucedido como si el viejo discurso de soberanía se hubiese quedado en la soledad, exigiéndose obediencia a sí mismo:

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar de la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a quien es capaz de resistir un examen público y libre.<sup>8</sup>

Según Kant, la filosofía teórica se limita a establecer cómo *son* las cosas, mientras que le corresponde a la filosofía práctica determinar cómo *deben* de ser. La relación entre una y otra estaría regulada por el primado de la razón práctica. Lo cual significa que la manera en que esté dispuesto cualquier estado de cosas nunca alcanzará para dictaminar cómo deberían de ser. La razón pone en juego su determinación, esencialmente práctica, en dar cauce a dicha posibilidad. Tal es un aspecto fundamental del concepto kantiano de autonomía, pieza clave en su idea de ilustración: “*Pensar por uno mismo* significa buscar la piedra de toque superior de la verdad en uno mismo (es decir, en su propia razón); y la

---

<sup>8</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Rivas. Madrid, Alfaguara, 1998, p. 9.

máxima de pensar siempre por sí mismo es la *ilustración*".<sup>9</sup> Si la ilustración no tiene más remedio que hacerse valer a través de un régimen de subordinación voluntaria, basado en el imperativo de obediencia irrestricta de las leyes vigentes, a pesar del convencimiento de que éstas tienen errores, no es porque así se lo hubiese propuesto como estrategia política sino porque no pudo haber sido de otra manera. Pues en virtud de su naturaleza autónoma, la razón siempre encontrará una mejor manera de manejarse en el mundo. Pero sería un despropósito, hacer de cada caso concreto de los códigos que regulan la convivencia humana, una excepción a título personal, apoyado en las cambiantes circunstancias del mundo y las posibilidades siempre presentes de mejora. De ahí que la razón práctica deba encontrar su desarrollo, en la capacidad de atenerse a un orden previamente acordado, siempre y cuando se le permita expresar cómo podría mejorarlo. La inversión deliberada de esta jerarquía, colocaría a la razón bajo el imperio de un orden supersticioso,<sup>10</sup> pues subordinaría la ley autónoma de la razón al capricho de las cambiantes circunstancias. Incluso la maquinación de un reformismo mal comprendido, podría significar el sometimiento de la razón a un orden heterónimo.

La crítica trascendental da soporte conceptual a la idea de ilustración en el pensamiento de Kantiana. Foucault caracteriza este compromiso, sosteniendo que en el filósofo de Königsberg, la crítica procede asumiendo que "nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites".<sup>11</sup> Es manifiesto que el proyecto trascendental no tiene como finalidad alcanzar un conocimiento de segundo nivel, sino que obedece al interés de implementar en su mayor amplitud el uso práctico de la razón. La cual conforma la instancia superior, que debe preservarse de caer bajo la subordinación de cualquier otro orden, aunque esta soberanía sólo pueda encontrar su asidero último en el fuero interno. Podría caracterizarse el emplazamiento de la filosofía crítica en la escena política como una consecuencia de la exigencia de llamar todas las instancias a comparecer ante el supremo tribunal de la ley autónoma de la razón. Pero su estatuto moral mantiene su primado por encima de toda ingerencia en el terreno político.

---

<sup>9</sup> I. Kant, "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", en *En defensa de la ilustración*. Trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona, Alba, 1999, p. 182.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 181.

<sup>11</sup> M. Foucault, "¿Qué es la crítica?", en *op. cit.*, p. 14.



El estatuto político de la crítica kantiana se hace patente en *El conflicto de la Facultades*. Allí Kant esboza las condiciones de un pacto entre las instancias de gobierno que inciden al interior de la vida universitaria. Se establecería una especie de tribunal para administrar las desavenencias entre las instancias del saber que tienen a su cargo responsabilidades administrativas del gobierno y aquellas que se ocupan exclusivamente de la búsqueda de la verdad. El papel mediador le estaría encomendado a la Facultad de Filosofía; también llamada Facultad inferior, porque carece de toda función rectora en los órganos del gobierno. Esta falta de cargos, le concede licencia para ajustar sus doctrinas al margen de cualquier interés mundano, asegurándose un espacio de neutralidad, que le permite reservar todos sus afanes a la búsqueda desinteresada de la verdad: “esa modesta pretensión de ser libre, pero también de dejar en libertad a los demás, tan sólo para descubrir la verdad en provecho de cada ciencia y ponerla al servicio de las Facultades superiores, debe recomendarla ante el propio gobierno como nada sospechosa y del todo imprescindible”.<sup>12</sup>

De este modo, podrían procesarse de manera ilustrada, los conflictos que surgen irremediablemente entre los intereses del poder y la búsqueda de la verdad; protegiendo el debate, bajo los estatutos del discurso erudito, del peligro de que este intercambio abierto de motivos llegase a los oídos del pueblo. Este gesto de reserva contrasta con la incitación entusiasta de Kant a sus lectores a que hagan uso público de la razón, en respuesta a la pregunta: “¿Qué es la ilustración?” En tal ocasión apremiaba a todo aquél que en su calidad de experto tuviera alguna opinión, que atañera al gobierno en el área de su competencia, a que la expresara libremente por medio de la prensa escrita; sin circunscribir dicha facultad, como haría más tarde, a las prerrogativas del filósofo profesional confinado al claustro universitario. Esta diferencia ha sido leída como un repliegue estratégico de Kant que, luego de padecer la censura en carne propia, resguardaría el uso público de la razón bajo el cerrojo institucional. Pero lo cierto es que en todos sus escritos no puede apelar a nadie más que al restringido círculo de la comunidad académica. El alcance de las revistas especializadas de la época era mucho más limitado de lo que el tono de sus propuestas parecen sugerir. El tribunal de sabios ante el cual compadecen las instancias de gobierno en el *Conflicto de las facultades*, parece ser la reedición de un símil, que no pretendía ser

---

<sup>12</sup> I. Kant, “Para la paz perpetua”, en *En defensa de la ilustración*, pp. 76 y ss.

tomado como una propuesta institucional concreta. Es una imagen muy cara a Kant para ilustrar la función crítica de la razón, simulando la entrada de la filosofía trascendental por la puerta de los cortesanos, cuando es evidente que el filósofo no tiene ninguna credencial de cara a los organismos de gobierno. No es más que otro modo de caracterizar la propagación libre de las ideas:

No hay que esperar que los reyes filosofen, ni que los filósofos sean reyes, ni siquiera desearlo; porque la posesión del poder deteriora inevitable el libre juicio de la razón. Pero que los reyes o los pueblos regios (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad) no dejen desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que los dejen hablar públicamente, para aclaración de sus asuntos, es imprescindible para ambos, a que la clase de los filósofos es incapaz de banderías y alianzas de club por naturaleza y no es sospechosa de divulgar una *propaganda*.<sup>13</sup>

Kant parecía escuchar desde hacía tiempo el susurro amenazante de la censura.<sup>14</sup> Es imposible precisar hasta qué punto la incomprensión con la cual fue recibida su obra sirvió de protección o para generar una mayor desconfianza. El tono pretendidamente ligero de sus escritos políticos, tiene algo de precautorio. El título del más importante de ellos: *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, parece anunciarse satíricamente a sí mismo, pues una paz perpetua sólo sería posible en la quietud del cementerio o en la ensoñadora cabeza de un filósofo; pero también señala rigurosamente los límites de la idea de paz. El tratado da inicio con una “cláusula salvatoria”<sup>15</sup> que sostiene, como verdad de sentido común, que las ideas manifestadas públicamente por un teórico bienintencionado no pueden significar peligro alguno para el gobierno. El soporte de dicha convicción es una idea expresada con lujo de diplomacia: “sólo aquél que, por ilustrado, no teme a las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un disciplinado y numeroso ejército para la tranquilidad de sus ciudadanos puede decir lo que un Estado libre no se atrevería: *¡razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis; sólo que obedeced!*”<sup>16</sup>

No parece que sean simuladas las expresiones de Kant cuando ironiza acerca de la impotencia del pensamiento frente al uso de la fuerza. Pues es conciente de que la divisa

---

<sup>13</sup> *ibid.*, pp. 337 y ss.

<sup>14</sup> Cf. Roberto Aramayo, “Estudio preeliminar”, en I. Kant, *El conflicto de las Facultades*, pp. 7–34.

<sup>15</sup> I. Kant, “Para la paz perpetua”. en *op. cit.*, p. 307.

<sup>16</sup> I. Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, en *En defensa de la ilustración*, p. 71.

ilustrada: “*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirse de tu propio entendimiento!”<sup>17</sup> no tendría eco sin la protección del gobierno. Habría incluso una relación de reforzamiento mutuo entre la disciplina pública y la libertad de pluma. La estrategia de Kant consiste en demostrar, por un lado, que el libre intercambio de ideas no significa peligro alguno para el poder y, por el otro, en hacer patente que la forma de la publicidad no se atiene a la forma panfletaria, que es secreta y facciosa de suyo. El planteamiento se vale de la idea de que la publicidad sólo permite regular el comportamiento del pueblo, respecto a la propagación de ideas, pero no alcanza para controlar el uso del poder. La libertad de pensamiento se sabe totalmente impotente para refrenar las máximas de un soberano que ostenta un poder irrestricto.<sup>18</sup> Es tan solo una herramienta proporcionada cortesanamente por el filósofo, de la cual puede hacer uso el gobierno cada vez que desee aproximar las leyes positivas a la forma pura del derecho. Lo cual no significa que Kant espere que la ilustración rinda sus frutos por el camino de la diplomacia y las buenas intenciones de los gobernantes. No confía el progreso de la humanidad a la moral de los políticos, sino a la gran artista de la naturaleza, que opera en el mecanismo inmisericorde de la insociable sociabilidad humana. Las catástrofes que los hombres se infringen recíprocamente es lo que ha servido para obligarlos a entrar en un orden jurídico. La amenaza de la violencia y el interés egoísta de refrenarlo, es la más fuerte garantía de que la humanidad perfeccionará sus formas de gobierno:

El problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento), es dirimible y reza así: “Ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución, de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contengan mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones.”<sup>19</sup>

La formulación de la idea de la ilustración en Kant se apoya, al igual que la idea de Estado, el esquema formal de la publicidad. Pero obedecen a dominios distintos. La crítica de la razón no tiene nada que decir en términos de estrategia de gobierno político. No tiene

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>18</sup> Cf. I. Kant, “Para la paz perpetua”, en *op. cit.*, pp. 353 y ss.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 333.

puestos los ojos en los hechos sino en el porvenir. Esta idea está expresada en el símil de la filosofía con una sierva que, en medio de la obscuridad, puede ser más útil cargando la antorcha que sosteniendo la cola de su señora: “se dice de la filosofía, por ejemplo, que es la sirvienta de la teología (y lo mismo de las otras dos [facultades]). Pero no se sabe si va delante de su señora con la antorcha o detrás con la cola”.<sup>20</sup> Tal disposición, entre servil e indiferente, no es más que su condición de subsistencia. Es notorio que Foucault también señala que la actitud de resistencia que acompaña a toda crítica, que se expresa como un conflicto frente al poder, también comporta, en última instancia, un sentido ético. Esta inconformidad hace eco de la condena casi religiosa con la cual Kant responde al sometimiento de la razón al orden de los hechos y los códigos arbitrarios. Pero este sometimiento sólo se da verdaderamente, cuando condiciona la libertad de pensamiento.

El planteamiento del problema, sin embargo, no responde a consideraciones pragmáticas, sino que obedece a un asunto de conciencia. La razón puede comprender la realidad política, y ceñirse a su dinámica, pero sólo corre peligro de perecer en medio de la industria de supersticiones que es el espacio público, cuando el sometimiento a las arbitrariedades del poder sofoca también su capacidad para pensar cómo debieran ser las cosas. Es como si la crítica de Kant partiera de la convicción de que la razón siempre tendrá que resistir a las inercias del poder. Por eso debe constituirse a sí misma como una embarcación que se mantiene a flote en las marejadas del espacio público. De ahí que la solución haya sido proseguir el trabajo de la razón dentro del esquema de la obediencia razonada, indisociable del principio de publicidad. Cuando Kant sostiene que en el uso público de la razón reside la única garantía del progreso de la humanidad, lo que tiene en consideración es que el trabajo del pensamiento no puede ejercerse si no es en comunidad. Sería el deseo de verdad lo que conduce al pensamiento a ponerse a prueba y confrontarse públicamente. El núcleo de las consideraciones políticas de Kant tiene por principio el estatuto político del pensamiento. La crítica de la razón no pondría en juego un instrumento de defensa frente a los abusos del poder, sino frente a las fuerzas que amenazan su propia subsistencia:

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 337.

Se dice, desde luego, que un poder superior puede quitarnos la libertad de hablar o de escribir, pero no la libertad de pensamiento. Sin embargo, ¿cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebató a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de pensamiento: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado.<sup>21</sup>

Foucault sostiene, empleando una imagen náutica, que para Kant la crítica es como el libro de a bordo de la Ilustración. De este modo refiere el tipo de relación que mediaría entre la filosofía trascendental con sus reflexiones de corte político. Pero no se detiene en el hecho de que para Kant, la brújula de la cual se sirve la razón para disponer de su crítica sobre la escena política, es la ley moral. En otro momento, Foucault sostuvo que cuando el sujeto kantiano se constituye éticamente, dictaminando de manera autónoma la ley moral de su propia acción, esta implementación solicita del “yo”, un trabajo de transformación de sí mismo.<sup>22</sup> De igual manera, la subordinación del proyecto ilustrado a la *Crítica de la razón*, concebida en función de una racionalidad práctica, debe comprenderse a partir de este desdoblamiento de la idea kantiana de autonomía. La cual orienta, tanto al trabajo ético de transformación del “yo” que sirve a la constitución del sujeto ético, como el ejercicio del pensamiento crítico en el uso público de la razón. Es decir, si se subordina el proceso ilustrado a los límites de la razón, es porque en ellos se pone en juego el problema de la constitución autónoma. El cual abarca también el tipo de disciplinas que Foucault denominaría “prácticas de sí”.

Con las “prácticas de sí”, Foucault se refiere a un modo ético de sujeción del “yo” en relación con los demás y consigo mismo, que no está perfilado a partir de estructuras normativas o institucionales. No derivan de una idea previa de subjetividad, sino que más bien permitirían llegar a ella, a través de prácticas concretas. Su primera concreción puede rastrearse al interior de formas de vida de la antigüedad clásica, establecidas como modalidades del “cuidado de sí”, antes de ser comprendidas y subordinadas bajo el primado

---

<sup>21</sup> I. Kant, “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, en *op. cit.*, p. 179.

<sup>22</sup> Cf. M. Foucault, “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”, en Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 286.

de la máxima ética: “conócete a ti mismo”. El momento de este encubrimiento estaría representado por Platón. Mientras que las “prácticas de sí” encontrarían su momento de esplendor tiempo después, durante el bajo Imperio, en reducidos círculos de escuelas afines al estoicismo y el epicureísmo. Estructuraron una ética en torno a la problemática del uso de los placeres corporales y espirituales, combinando saberes y técnicas según estrategias diversas, que tenían la vista puesta en la constitución de una relación soberana del “yo” consigo mismo. Foucault echa mano de las “prácticas de sí” como “rejillas de análisis”<sup>23</sup> que le permiten pensar las formas éticas de sujeción, junto con las relaciones de poder y los juegos de verdad que ponen en juego.<sup>24</sup> De tal manera que, sólo por propósitos expositivos, puede decirse que las “prácticas de sí” aparecieron en un momento determinado de la historia para disiparse definitivamente: “No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin ‘modos de subjetivación’ y sin una ‘ascética’ o ‘prácticas de sí’ que los apoyen”.<sup>25</sup>

La idea de un trabajo que el “yo” realiza consigo mismo no sólo es útil para concebir nuevas formas de resistencia al poder sino también para procesar un problema medular a toda crítica, que es su relación con la verdad. Pues la crítica no obedece exclusivamente un anhelo de libertad sino también de saber. Cuyo sentido no se deja reducir a sus posibilidades pragmáticas; como podría ser la búsqueda de un consenso público del discurso, como modo de reforzar su eficacia política. Pues la verdad también es una herramienta de transformación del “yo”. Hacerse una idea ajustada de lo verdadero, aparentemente no es amenazante para el poder, pero acaso sí pueda serlo para nosotros mismos:

¿por qué la verdad? Y, por otra parte, ¿por qué uno se cuida de la verdad, incluso más que de sí mismo? ¿Y por qué se cuida de sí sólo a través del cuidado de verdad? Considero que así se aborda una cuestión que es fundamental y que diría que constituye la cuestión de Occidente: ¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental se haya puesto a girar en torno a esta obligación de verdad, que ha adoptado todo un conjunto de formas diferentes? Tal como están las cosas, nada

---

<sup>23</sup> M. Foucault, “¿Qué es la crítica?”, en *op. cit.*, p. 27.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. de Martí Soler. México, Siglo XXI Editores, p. 9.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 29.

ha podido mostrar hasta la fecha que se pudiera definir una estrategia exterior al respecto. Sin duda, en este campo de la obligación de la verdad es donde uno se puede desplazar, de una u otra manera, a veces contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad. [...] Se escapa, por tanto, a una dominación de verdad, pero no practicando un juego totalmente ajeno al juego de la verdad, sino jugando de otra manera diferente o practicando otro juego, otra partida, otras bazas en el juego de verdad”.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> M. Foucault, “El retorno de la moral”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 366.





## La escritura de sí y la confesión cristiana

Lilia Pérez Romero

En *La hermenéutica del sujeto* y algunos otros de sus cursos y escritos elaborados a principios de los ochenta,<sup>1</sup> Michel Foucault realiza un análisis genealógico en torno a las “tecnologías del yo”. El propio autor define estas tecnologías como “las que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”.<sup>2</sup> Igualmente Foucault afirma que las “tecnologías del yo” han sido el principal objeto de sus reflexiones a la par de las “tecnologías del poder”.<sup>3</sup>

En los trabajos anteriormente aludidos y, en relación a las “tecnologías del yo”, Foucault se pregunta por las diversas transformaciones que dieron lugar a que el precepto delfico “conócete a ti mismo” *gnothi seauton*, que constituye en sí una de estas tecnologías, remplazara en la cultura occidental a la noción griega *epimeleia heautou* o “inquietud de sí mismo”. Formada esta última por un conjunto de prácticas más amplio considerado de mayor relevancia entre los filósofos de la Antigüedad y de la cual el precepto delfico no era sino consecuencia.

Entre las respuestas que Foucault plantea como origen de esta inversión de valores destaca la afirmación de que la reluctancia de la sociedad actual a cultivar el “cuidado de

---

<sup>1</sup> Cf., por ejemplo, Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2002; *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Trad. de Tomás Segovia. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003.

<sup>2</sup> Cf. Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad. de Mercedes Allendesalazar. Introd. de Miguel Morey. Barcelona, Paidós, 1990 (Pensamiento contemporáneo, 7), p. 48.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 49.

sí”<sup>4</sup> responde en gran parte a la herencia cristiana que predomina en occidente. Lo anterior debido a que el cristianismo parece exigir a los individuos la renuncia de sí mismos (y por tanto la renuncia al cuidado de sí) como requisito para obtener la salvación. Sin embargo, paradójicamente, antes de exigir dicha renuncia, y a fin de llevarla a cabo, solicita a quienes desean salvarse la puesta en práctica del “conocimiento de sí”.

Lo que intentaré analizar en las siguientes líneas es cómo ocurre y cómo se justifica la incorporación del “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) pagano a la doctrina religiosa cristiana. Mi hipótesis es que, a pesar de sus diferencias evidentes, existe una relación de parentesco entre la “escritura de sí” estoica (en particular la correspondencia como forma literaria) y la “confesión auricular” cristiana, es decir, el régimen penitenciario privilegiado por la iglesia a partir del siglo XIII en el que el penitente se ve obligado a exponer de forma verbal sus pecados ante un confesor que lo examina y, en su caso, lo absuelve.<sup>5</sup> Asimismo, quisiera proponer que el tránsito de la “escritura de sí” a la “confesión auricular” demuestra que, dependiendo de su uso, las “tecnologías del yo” se pueden convertir también en “tecnologías del poder” especialmente en el ámbito de ciertas instituciones.

Comenzaré describiendo el desarrollo y las implicaciones de la práctica de la “escritura de sí” durante los dos primeros siglos d. C. por ser éstas a la vez ejemplos de las prácticas del “cuidado de sí” y, según la hipótesis planteada, antecedentes de la confesión cristiana. Después, relataré brevemente la evolución de las prácticas penitenciarias cristianas a partir de su adopción por los monjes ascetas de los siglos IV y V hasta la institución de la confesión auricular obligatoria por el Concilio de Letrán. Me detendré a señalar el punto en que se vinculan ambas prácticas y a partir de ahí describiré las diferencias que servirán para apoyar la idea de que la religión cristiana, por medio de la confesión auricular, privilegia el “conócete a ti mismo” por encima del “cuidado de sí”, convirtiéndolo, en el contexto de su aplicación religiosa, en una “tecnología del poder”.

---

<sup>4</sup> Los términos “inquietud de sí mismo” y “cuidado de sí” son ambas traducciones del francés “souci de soi” propuesto por Foucault. En este texto utilizaré sobre todo el segundo que es una precisión introducida en las traducciones más recientes.

<sup>5</sup> Cf. Oscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia: Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999, p. 33.

## La escritura de sí y la ascesis

La “escritura de sí” forma parte de la serie de actividades y ejercicios destinados al cuidado del alma que constituyen las “tecnologías del yo” y que alcanzaron su mayor refinamiento durante los siglos I y II, principalmente en el contexto de la tradición filosófica denominada estoicismo. La “escritura de sí” es a menudo considerada como una práctica indispensable para la vida ascética que llevaban los estoicos.<sup>6</sup>

El término ‘ascético’ fue utilizado originalmente para denominar una serie de entrenamientos dirigidos hacia el cultivo de habilidades corporales que hacían posible la realización de determinados ejercicios atléticos. Sin embargo, el sentido corporal del término se extendió hasta abarcar un significado espiritual. A partir de lo anterior, el ascetismo significó entrenamiento para fines espirituales<sup>7</sup> y dominio sobre sí mismo obtenido a través de la adquisición y de la asimilación de la realidad. Una vida ascética es abundante en rigurosos ejercicios encaminados a la constitución del yo. Algunos de estos ejercicios como la meditación (*meditatio*) se encuentran en fuerte relación con la escritura.

Al respecto de la escritura en el ejercicio de la ascesis Foucault escribe:

la escritura constituye una etapa esencial en el proceso al que tiende toda *áskesis*: a saber, la elaboración de discursos recibidos y reconocidos como verdaderos en principios racionales de acción. La escritura como elemento del entrenamiento de sí tiene, para utilizar una expresión que se encuentra en Plutarco, una función *ethopoiética*: es un operador de la transformación de la verdad en *éthos*.<sup>8</sup>

Para comprender mejor esta participación de la escritura en el proceso de apropiación y puesta en práctica de la verdad conviene revisar la primera de las dos formas literarias más estiladas en la época a la que nos referimos: los *hypomnemata*. Los *hypomnemata* eran cuadernos de notas individuales compuestos de citas, pensamientos, reflexiones, cuentas y recuerdos acerca de experiencias propias o ajenas; en fin, toda una suma de elementos heterogéneos que servían para ejercitarse por medio de la lectura, la relectura y la

<sup>6</sup> Cf. M. Foucault, “La escritura de sí”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*. Trad. de Ángel Gabilondo. Barcelona, pAidós, 1999, p. 289.

<sup>7</sup> Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. 3a. ed., s. v. ‘ascetismo’.

<sup>8</sup> M. Foucault, “La escritura de sí”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 292.

◆ *La escritura de sí y la confesión cristiana*

meditación y que podían ser compartidos con otros. Los *hypomnemata* podían también organizarse en forma de tratados con recomendaciones para enfrentarse a determinadas dificultades o superar defectos. Sin embargo su más importante función era “hacer la recolección del *logos* fragmentario y transmitido por la enseñanza, por la escucha o por la lectura, y constituirse así en un medio para el establecimiento de una relación de uno consigo mismo lo más adecuada y acabada posible”.<sup>9</sup>

Para Foucault, la escritura de los *hypomnemata* juega un papel importante en la subjetivación del discurso y como antídoto contra el defecto de la *stultitia* (dispersión, inestabilidad de la atención) que una lectura sin introspección podría favorecer. “La escritura como ejercicio personal hecho por sí y para sí es un arte de la verbalidad inconexa o, más precisamente, una manera reflexiva de combinar la autoridad tradicional de la cosa ya dicha con la singularidad de la verdad que en ella se afirma y la particularidad de las circunstancias que al respecto determinan su uso”.<sup>10</sup> Aunque los *hypomnemata* estén compuestos de elementos heterogéneos, éstos deben unificarse en el propio escritor, en su proceso de constitución como sujeto: “Por una parte se trata de unificar estos fragmentos heterogéneos mediante su subjetivación en el ejercicio de la escritura personal [...] Pero a la inversa, el escritor constituye su propia identidad a través de esta recolección de cosas dichas”.<sup>11</sup>

Los *hypomnemata* no deben, sin embargo, confundirse con relatos de sí o con diarios personales pues los antecedentes históricos de éstos deben rastrearse más bien en la segunda forma de escritura privilegiada por los estoicos: la correspondencia, prefigurada a su vez en los “diálogos” y “pseudodiálogos” de anteriores escuelas filosóficas.

## **La correspondencia**

La redacción de una misiva, de acuerdo con los estoicos, es provechosa tanto para el receptor como para el remitente, aún cuando su intención sea la de brindar un consejo o servicio espiritual, puesto que, de la misma manera en que el que habla se escucha

---

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 294.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 296.

hablando, el que escribe lee y a menudo relee lo que escribe, aprende y se construye a sí mismo a través de este ejercicio.

Me gustaría centrar este apartado en dos usos de la correspondencia: la comunicación entre maestro o guía y discípulo y la narración de las actividades de la jornada cotidiana. Ambos usos no son excluyentes entre sí y conviene echar una mirada rápida sobre ellos puesto que reaparecerán en el apartado dedicado a la vida monástica cristiana.

En los intercambios de cartas entre Seneca y Lucilio,<sup>12</sup> se puede observar como Séneca ejerce una labor de dirección desde su retiro por medio de lecciones escritas que le sirven a Lucilio como recordatorios o tutorías. En sentido inverso, estas mismas lecciones sirven a Séneca para continuar ejercitándose sobre sí. La relación entre ambos se funda en la habilidad de Séneca para guiar a Lucilio “hasta una vida feliz y autónoma a través del buen consejo”.<sup>13</sup> Cuando esta meta se alcanza, la relación tal y como se había dado hasta entonces termina y se torna más igualitaria llegando a suceder incluso que en ocasiones parece que hubiesen intercambiado roles. De lo anterior podemos deducir que la relación entre maestro y discípulo para los estoicos era voluntaria, cordial, de diálogo y orientada a un fin concreto cuya consecución limitaba su permanencia y/o su forma.

La misiva a menudo se utilizaba también como relato del yo y de los acontecimientos cotidianos de la propia vida. Al pasar revista a la jornada, se realizaba un “examen de sí”, comparando lo que se había hecho con lo que se hubiera querido hacer e interrogando a los propios actos a partir de las reglas. Se consideraban faltas las buenas intenciones que se habían quedado sin realizar y reglas a los métodos tradicionales para hacer las cosas correctamente. Durante la práctica de este ejercicio, el individuo constituye para sí mismo, no un juez que deba castigar, sino un permanente administrador. Lo que se reprocha no son las culpas o pecados sino su falta de éxito. Mediante un ejercicio de la memoria, el relator de la carta se constituye en ‘inspector de sí mismo’ regulando sus propios actos y recordando las reglas sobre lo que ha de hacerse. Asimismo, por medio de la escritura, se muestra ante la mirada del otro (*autri*), quien actúa como escucha y como testigo.

---

<sup>12</sup> Cf. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*. Madrid, Gredos, 1986 (Biblioteca Clásica de Gredos).

<sup>13</sup> Cf. M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines.*, p. 87.

### **La versión cristiana de la vida ascética en los siglos IV y V: la *exogoreusis***<sup>14</sup>

Como expliqué al principio, puede observarse cierto parentesco entre la práctica del “examen de sí” incluido en la correspondencia y la confesión cristiana. El suponer este parentesco no resulta descabellado si tomamos en cuenta que muchas de las prácticas de la corriente filosófica estoica fueron adaptadas e integradas a las prácticas monásticas del cristianismo temprano. Tal es el caso de la ascesis, forma de vida en cuyo contexto se daba la práctica de la “escritura de sí” y la del “examen de sí”. En la intersección de estas dos “tecnologías del yo” se sitúa el tipo de correspondencia al que me he referido.

La ascesis practicada en los monasterios cristianos se diferencia de la practicada por los estoicos en tanto que manifiesta una renuncia del individuo con respecto a sí mismo y a la realidad (el ascetismo de los estoicos era, al contrario, un ejercicio del cuidado de sí mismo y la relación con el mundo). Esta renuncia tiene su origen en la naturaleza misma de la religión cristiana que es, en palabras de Foucault, una religión de salvación. Dice Foucault acerca de este tipo de religiones que, en principio, “deben conducir al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad”.<sup>15</sup> El cristianismo concibe el tránsito del hombre por la existencia terrenal como un exilio del paraíso a causa del pecado heredado de Adán y Eva. Desde la perspectiva cristiana, los humanos somos arrojados a este mundo a sufrir y nacemos pecadores, con el alma impura. Ante este panorama, y tomando en cuenta que la culminación de toda vida virtuosa está en el paraíso cuya vía de acceso, salvo en casos tan excepcionales como el de la virgen, es la muerte, no resulta extraña la renuncia, por parte de los monjes ascetas, a la manifestación de vida en sí mismos.

Dentro del monasterio y en el contexto del ascetismo cristiano, se entablaron relaciones que perseguían, como aquellas pactadas entre el discípulo y el maestro estoicos, una orientación espiritual por parte del más sabio hacia el aprendiz. Esta relación era la del monje con respecto a su director de conciencia. A pesar de parecerse a primera vista, ambos

---

<sup>14</sup> Antes de la penitencia monástica, existieron otros tipos de penitencia cristianos no confesionales como la penitencia bautismal, la no bautismal, la canónica y la *exomologésis* pero por motivos de espacio, he decidido, en esta ocasión, iniciar el análisis de las prácticas cristianas justo antes del nacimiento de la penitencia auricular. Para obtener información detallada acerca de estas prácticas, cf. O. Martiarena, *Culpabilidad y resistencia: Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, op. cit.

<sup>15</sup> Cf. M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 80.

tipos de relación contrastaban en aspectos fundamentales. Quizás el más relevante sea el hecho de la sujeción permanente y unilateral de la voluntad de uno con respecto a la del otro (del monje a su director de conciencia) al extremo de no poder el primero realizar acto alguno sin el permiso del segundo.<sup>16</sup> Esta supresión de la voluntad es opuesta a la búsqueda de autonomía y respeto a la singularidad característicos del entrenamiento estoico donde el uso de la propia razón y discernimiento eran la base de todo aprendizaje, y dificulta, si no imposibilita, el ejercicio del “cuidado de sí”. Permite, en cambio, el cultivo del “conócete a ti mismo”, sobre todo si se recibe la instrucción de hacerlo. El “conócete a ti mismo” se convirtió en un mandato para quien profesaba la vida monacal y posteriormente para todo cristiano por medio de la incorporación de una versión adaptada de la práctica del “examen de sí”. La práctica del “examen de sí” que se mostraba o compartía con otros por medio de la correspondencia en la “escritura de sí” estoica fue, por tanto, una de las “tecnologías del yo” que los monjes cristianos conservaron. Al ser incorporada a la vida monacal, primero en las islas británicas y posteriormente en toda Europa, sufrió transformaciones acordes con un contexto donde la observación y la obediencia se consideraban las vías adecuadas para la constitución del yo. Algunas de estas transformaciones las enumero a continuación:

- 1) La correspondencia escrita fue sustituida por la confesión verbal: el monje debía relatar el resultado de su examen de sí en voz alta y en presencia de su maestro.
- 2) Más que un ejercicio de la memoria al final de la jornada, se convirtió en una práctica continua de vigilancia sobre los pensamientos presentes.
- 3) Su objetivo dejó de ser el aprendizaje y comenzó a ser la purificación por medio de la anulación de los deseos, la vergüenza y el castigo.
- 4) Adquirió un matiz persecutorio debido a que se partía de la presunción de culpabilidad no expresada.
- 5) Se convirtió en algo constante, permanente y unilateral.
- 6) Se le atribuyó un carácter obligatorio.
- 7) Se centra más bien en el pensamiento y no en la acción.

---

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 88. Escribe Foucault que no se le permitía al monje siquiera morir sin la venia de su tutor.

Así el ejercicio de escrutinio que para los estoicos exigía al individuo constituirse en administrador de sí mismo llegó a convertirse en algo mucho más parecido a un juicio. La discriminación permanente entre los pensamientos que conducen a Dios y los que no, se convirtió en su objetivo. El “conocimiento de sí” se hizo necesario ante de la sospecha de que en algún lugar de la propia alma habita en secreto el pecado o los demonios que lo inducen.

A esta nueva “tecnología del yo” se le llamó *exogoreusis*. La *exogoreusis* fue descrita por Foucault como “una verbalización analítica y continua de los pensamientos, que el sujeto practica en el marco de una relación de obediencia absoluta con un maestro”.<sup>17</sup>

La *exogoreusis* no fue el primer tipo de práctica penitenciaria cristiana, sin embargo sí fue la primera práctica penitenciaria privada, reiterada y verbal.<sup>18</sup> Paulatinamente, este examen monástico se hace extensivo a todos los cristianos a quienes se les asigna un director de conciencia que escucha en secreto sus pecados. Éste, tras escucharlos, establece una penitencia que el confeso debe realizar en privado tras lo cual puede regresar y ser absuelto. A este tipo de régimen penitenciario se le llamó penitencia arancelaria o tarifada puesto que al imponer la penitencia, el confesor debía tener cuenta una serie de tarifas o aranceles preestablecidos en los llamados “libros penitenciales”.<sup>19</sup>

Los libros penitenciales recopilaban las faltas, graves o leves, en que un cristiano podía incurrir. Su objetivo era facilitar la equidad en la asignación de mortificaciones, vigiliias y oraciones necesarias para la expiación de una culpa. Los primeros libros penitenciales llevaban los nombres de abades ilustres, siendo los más antiguos que se conocen, el de Fininan y el de san Columbano. La penitencia arancelaria tendía a supeditar el perdón de los pecados al cumplimiento de obras materiales lo que dio lugar a excesos tales como la aparición de personajes que ofrecían el servicio de cumplir la penitencia de otros a cambio de una remuneración o la posibilidad de conmutar penas por dinero en limosnas o misas. Estos hechos eran considerados lícitos por la iglesia de la época e incluso validados en algunos libros penitenciales como el de Pseudo Teodoro (siglo IX) que afirma que aquel que por mala salud o extenuación no pueda cumplir con el ayuno o la pena, “escoja a otro que

---

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 93.

<sup>18</sup> En algunas técnicas penitenciarias anteriores como la *exomologésis* la expresión de los pecados o adquisición del estatuto de pecador era más bien de carácter dramático y ejemplar pues se realizaba en público e incluía el sacrificio y el martirio.

<sup>19</sup> Cf. O. Martiarena, *op. cit.*, p. 26.



cumpla la penitencia en su lugar y le pague para ello, ya que está escrito: ‘Llevad el peso de los otros’”.

Ante hechos como éste que muestran cómo las nuevas aplicaciones del examen de conciencia incumplen el principio original de las “tecnologías del yo” que deben realizarse por sí y para sí, la iglesia hubo de efectuar ciertas variaciones en la práctica de la confesión. Los conflictos en torno al comercio de penitencias se resolvieron anulando esta parte del sacramento o al menos la versión de la misma con la que se podía lucrar.

A favor de este cambio, se argumentó que la vergüenza y la humillación inherentes al reconocimiento de las propias culpas, constituían en sí mismas el pago o penitencia necesarios para obtener la absolución. El otorgamiento del perdón se condiciona, ya no a la penitencia, sino a la contrición, definida como: “un arrepentimiento ante el pecado que procede del libre arbitrio y que, a su vez, está unido al propósito de enmendarse, todo ello bajo el reconocimiento de la bondad divina”.<sup>20</sup> Además se sitúa el pecado no en el acto mismo del pecador sino en la intención que tenía al realizarlo. Esto refuerza la importancia del autoexamen pues las intenciones son sólo posibles de corroborar para aquél que las experimenta. A estas alturas, el individuo que practica el examen ha integrado en sí la sospecha acerca de su propia naturaleza pecadora y el deseo de renuncia a sí mismo por rechazo a esa naturaleza. Sin embargo, como prueba de verdad y testimonio del arrepentimiento, continúa siendo necesario, además de reconocer las culpas mediante un ejercicio consigo mismo, verbalizarlas frente a un representante de la Iglesia. Esto refuerza la afirmación foucaultiana de que existe una estrecha relación entre la revelación del yo y la renuncia del yo a lo largo del cristianismo, misma que llega a épocas recientes en forma de revelación verbalizada a causa de la generalización en la práctica de la confesión.<sup>21</sup>

### **Aspecto político de la confesión: de una “tecnología del yo” a una “tecnología de poder”**

En el año 1215 el IV Concilio de Letrán instituye la práctica de la “confesión oral” o “confesión auricular” para el perdón de los pecados y la torna obligatoria anualmente para

---

<sup>20</sup> Cf. Pierre Adnés, *apud* O. Martiarena, *op. cit.*, p. 31.

<sup>21</sup> Cf. M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 94

◆ *La escritura de sí y la confesión cristiana*

todos los cristianos. Como consecuencia, surgen entre los filósofos religiosos diversas discusiones en torno a la confesión algunas veces pretendiendo fundamentarla, como en el caso de Tomás de Aquino, y otras cuestionando la necesidad de la misma, como en el caso de Lutero.

La reacción de la iglesia católica ante la Reforma en materia de confesión resulta ilustrativa acerca de los intereses políticos vinculados con esta práctica: el Concilio de Trento contesta reforzando la importancia de la práctica de la confesión auricular, del confesor como mediador y de su poder casi mágico para borrar las culpas al pronunciar las palabras *ego te absolvo* o “yo te absuelvo”. Paralelamente, comienzan a proliferar dos tipos de publicaciones relacionadas con la práctica de la confesión: las Sumas para confesores y los Manuales de confesión para los fieles. Las primeras eran análogas a textos jurídicos que determinaban cómo juzgar los actos de los creyentes y lo que era o no lícito y se hallaban ilustradas a menudo con colecciones de “casos” y dictaminaciones. Las segundas, constituían manuales para realizar adecuadamente el examen de conciencia.

Aparentemente, como señala Martiarena, el objetivo pedagógico y de catequización de los manuales se transparenta en el hecho de que estaban escritos en lenguas vernáculas.<sup>22</sup> Asimismo este hecho refleja la voluntad de la iglesia por generalizar la práctica de la confesión como medio de coerción sobre los feligreses y herramienta para juzgar sus conocimientos acerca de religión.

Ambos tipos de textos incluían copiosos listados acerca de lo que se consideraba pecado y cuestionarios dirigidos a encontrar todas las posibles culpas cometidas. El ejercicio del “examen de sí” aparece regulado no por un razonamiento personal que se nutre de las experiencias compartidas sino por un sentimiento de culpabilidad inculcado por los intereses institucionales. Esto podría hacernos pensar que la confesión cristiana pertenece a la clase de exámenes que Foucault describe en *Vigilar y Castigar* como “ceremonias de objetivación”, propias del poder disciplinario que se ejerce haciéndose invisible, en cambio, imponiendo a quienes somete, un principio de visibilidad obligatorio. Al respecto dice Foucault:

---

<sup>22</sup> Cf. O. Martiarena, *op. cit.*, p. 40.

El hecho de ser visto sin cesar, de poder ser visto constantemente, es lo que mantiene en su sometimiento al individuo disciplinario. Y el examen es la técnica por la cual el poder, en lugar de emitir los signos de su potencia, en lugar de imponer su marca a los sometidos, mantiene a éstos en un mecanismo de objetivación.<sup>23</sup>

Dado por hecho el parecido entre la confesión auricular, que integra el “examen de sí”, y el examen como técnica de objetivación en las sociedades disciplinarias y, si entendemos la confesión como un tipo de examen, habría entonces que pensar que ha ocurrido un tránsito desde una “tecnología del yo” hacia una “tecnología del poder”, en este caso del poder del clero. Lo anterior podría explicarse mediante la siguiente operación: la confesión induce al sujeto a la observación constante de los propios pensamientos a fin de encontrar en ellos todos los matices pecaminosos que puedan verbalizarse y por este medio supuestamente purificarse. Es decir, que induce al sujeto a la autovigilancia. De manera análoga a la vigilancia externa que se produce, por ejemplo, en los hospitales psiquiátricos, esta vigilancia constante del penitente sobre sí puede pensarse como una vigilancia interna cuyo fin es ofrecer un discurso a las autoridades que lo interpretan y objetivan a través de miradas calificadoras y homogenizantes.<sup>24</sup> Este discurso es interpretado, calificado y utilizado por las mismas para los fines que le convienen, entre ellos, el control y la homogeneización de los sujetos observados.

La confesión auricular se presenta como una herramienta que cumple la función doble de incitar a los fieles a una práctica de vigilancia constante sobre sí (conocimiento de sí) a la vez que brinda a los confesores la posibilidad de evaluarlos, adoctrinarlos y obligarlos a confesar sus faltas ejerciendo así un control eficaz sobre sus almas.<sup>25</sup>

En resumen, podemos afirmar que el “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) pagano se incorpora a la doctrina religiosa cristiana a través de la adopción por los monjes del cristianismo temprano de la práctica estoica del “examen de sí” propia de la correspondencia entre discípulo y maestro. Asimismo podemos afirmar que la incorporación de esta práctica como parte constitutiva del sacramento de la penitencia y la obligatoriedad de este último contribuyeron a su difusión.

---

<sup>23</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI Editores, 2005, p. 192.

<sup>24</sup> Cf. Sergio Albano, *Michel Foucault: Glosario de Aplicaciones*. Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2004.

<sup>25</sup> Cf. O. Martiarena, *op. cit.*, p. 33.

◆ *La escritura de sí y la confesión cristiana*

Sin embargo, al ser paulatinamente institucionalizada, esta práctica se transformó y también lo hicieron sus objetivos dando lugar a la transición de una “tecnología del yo” hacia una “tecnología del poder”. Lo anterior puesto que, si bien el examen de conciencia derivado de “examen de sí” constituye una práctica que tiene un potencial transformador del individuo, esta posible transformación no es libremente ejercida por el individuo hacia sí mismo a través de lo que éste tiene de singular, sino que es una acción más bien normalizadora. Lo que se pretende encontrar a través de la vigilancia que la conciencia de sí en la confesión supone es lo que se considera falta, pecado o culpa según las leyes de la iglesia y no según el propio criterio. La confesión no se ejerce en total libertad puesto que es obligatoria para los que profesan la fe cristiana y su incumplimiento supone pecado mortal. La confesión cristiana, tal y como se practica desde el siglo XIII se parece más a un examen propio del poder disciplinario que a una tecnología del yo. El individuo que produce es ese que Foucault describe como una realidad fabricada por esa tecnología específica del poder llamada ‘disciplina’, un individuo para quien el “conocimiento de sí” es una obligación derivada de la autovigilancia inducida y para quien en cambio pareciera que “la inquietud de sí” o el “cuidado de sí” son casi ilícitos, pues suponen una falta de modestia y una concentración pecaminosa de sí en sí mismo.

## ¿Cuáles son las condiciones de la práctica de sí como ejercicio de la libertad?

*Antonio Ceron Aguilera*

En el estudio de las relaciones sociales, desde la perspectiva genealógica, Foucault se cuestiona no por el discurso y sus transformaciones históricas, sino por las prácticas que sostienen tales discursos. Tenemos entonces que el concepto de verdad o, precisando, de verdad científica tiene sus condiciones de posibilidad no en una conciencia empírica que elimina los obstáculos de la costumbre o de la ideología para encontrar al fin la evidencia muda de la verdad, tampoco en la búsqueda desinteresada de la verdad como algo ajeno al poder, sino en las practicas, en la manera en cómo los individuos son dispuestos en el espacio.

Ahora bien, al preguntar por las prácticas y por la manera cómo los individuos son dispuestos en el espacio, Foucault deriva a un problema propiamente político. Pero, ¿cómo entender “política” en este contexto? A nuestro juicio, en términos puramente espaciales, particularmente en *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Foucault afirma que toda emergencia histórica, por ejemplo la instauración de algo así como un orden social determinado, depende de una lucha de fuerzas entre sí. De manera que la razón de esta lucha es que las fuerzas en pugna se encuentran en una situación de distancia entre sí: hay pugna porque los adversarios no pertenecen al mismo espacio, porque:

la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero hay que prevenirse de imaginarla como un campo cerrado en el que se desarrolla una lucha [...] es mas bien [...] una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen al mismo espacio. Nadie es entonces responsable de una emergencia [y nosotros agregaríamos entonces de un determinado orden social] [...] ella se produce siempre en el intersticio”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits I*. Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 1012.

◆ ¿Cuáles son las condiciones de la práctica de sí...?

Pero más importante aún es que, desde esta óptica, el lugar de la dominación no se traduce sólo en el surgimiento de un determinado orden en el espacio, sino en el surgimiento de valores, surgimiento que no pasa por un horizonte de sentido para la conciencia.

Que los hombres dominen a otros hombres y es así como nace la diferenciación de valores; que las clases dominen a otras clases y es así como nace la idea de libertad; que los hombres se apropien de las cosas de las que tienen necesidad para vivir, que les impongan una duración que no tienen [...] y es el nacimiento de la lógica. La relación de dominación no es más una relación que el lugar en el que ella se ejerce no es un lugar.<sup>2</sup>

En síntesis, por política aquí podríamos entender la disposición de las fuerzas en el espacio, las cuales, por este mismo hecho, están en pugna, y en donde la relación de dominación consiste en el no lugar de la creación de valores. Queremos recalcar aquí que la creación de valores no pasa por la actividad sintética de una conciencia o empírica o trascendental, sino por la lucha de un conjunto de fuerzas. Ahora bien, como es sabido, el análisis de las formas de sujetamiento que Foucault realiza se centra específicamente en la manera cómo el cuerpo es disciplinado; en el cuerpo como la materia sobre la que el poder se ejerce y se expresa. De modo que a esta forma de ejercer el poder Foucault la llama, en *Vigilar y castigar*, la “tecnología política del cuerpo”: esta tecnología es “un saber del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento y una dominación de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas”.<sup>3</sup> Esto quiere decir que el análisis del sujeto práctico-político consiste en hacer explícitos los mecanismos mediante los cuales los individuos son sujetos a un conjunto de prácticas. Pero, como se infiere, sobre la genealogía, la tecnología no opera únicamente sobre la disposición espacial y la disciplina de la conducta antes ha de pasar por la producción de valores, es decir, por los contenidos a partir de los cuales la conciencia empírica emite juicios prácticos. A nuestro juicio, esto es lo que Foucault afirma cuando dice que el individuo no es la materia sobre la que se ejerce el poder. “El individuo, con sus características, su identidad, *en su sujeción a sí mismo*, es

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1013.

<sup>3</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, p. 31.

el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas”.<sup>4</sup>

Sabido es que, en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber*, Foucault propone una noción de poder, no como pura negación, sino como productor. Según esto, la noción jurídica del poder lo concibe o como la soberanía del Estado o como la forma de la ley, o como la unidad global de una dominación. Sin embargo, para Foucault, estas formas no son sino los productos terminales, el resultado de lo que denomina una “multiplicidad de relaciones de fuerza”, al interior de las cuales hay una constante lucha, transformación e inversión, pero que cristalizan o toman cuerpo en los aparatos del Estado, en las formulaciones de la ley o en las hegemonías sociales. Esto quiere decir que el ejercicio del poder no tiene como condición de posibilidad el acto consciente del individuo, ni el consentir ciertas prácticas y *formas de sujetamiento*, pues entonces estaríamos pensando a partir de los esquemas del modelo jurídico de la soberanía; antes bien, estas prácticas fabrican sujetos y sus formas de sujetamiento. En cambio, lo que hemos de hacer es:

estudiar el poder del lado contrario de su intención, pues si la hay, está enteramente investida al interior de prácticas reales; [...] buscar saber cómo son progresivamente [...] materialmente constituidos los sujetos a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, [...] de los deseos, de los pensamientos; mostrar la instancia material del sujetamiento en tanto que constitución de sujetos.<sup>5</sup>

En este sentido, nos cuestionamos si la resistencia tiene lugar cuando el sujeto práctico toma conciencia de su estado de dominación, haciendo de esta toma de conciencia algo absoluto, puesto que si el sujeto práctico es enteramente constituido por las prácticas, no podría diferenciarse de éstas, que son precisamente lo que implica este acto de conciencia; o si, por el contrario, es la modificación de las prácticas a nivel micro, modificación que de suyo es el principio que Foucault postula en las relaciones de fuerza, esto es su carácter dinámico y de constante confrontación, la condición de posibilidad de una toma de conciencia.

---

<sup>4</sup> M. Foucault, *Dits et écrits II*. Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 36 [cursivas nuestras].

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 179.

◆ ¿Cuáles son las condiciones de la práctica de sí...?

La razón que nos inclina a optar por esto último es el tratamiento mismo del ejercicio del poder que Foucault propone: las relaciones de poder no se dirigen a la conciencia del sujeto empírico sino al cuerpo de un sujeto práctico. ¿No es entonces a nivel de las prácticas en donde ocurre la resistencia? Sin embargo, inmediatamente después de decir esto, Foucault afirma que una crítica política ha de consistir en la invención de estrategias que permitan modificar estas relaciones y coordinarlas de manera que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad. Foucault afirma en 1977 que:

el problema no es definir una posición política (pues esto nos conduce a una elección sobre un tablero ya constituido), sino de imaginar y de hacer existir nuevos esquemas de politización. Si politizar, es conducir a elecciones, a organizaciones todas hechas, todas estas relaciones de fuerza y estos mecanismos de poder que el análisis desprende [...] no valen la pena. A las grandes técnicas nuevas de poder (que corresponden a las economías multinacionales o a los Estados burocráticos) debe oponerse una politización que tendrá formas nuevas.<sup>6</sup>

El problema, entonces, es que tenemos, por un lado, que la imaginación es algo así como una facultad encargada de la creación de valores en el juego de las relaciones de fuerzas. Por otro lado, suponemos que la politización tiene lugar, no a nivel de las formas hegemónicas, sino en lo que él llama los micropoderes. El punto de tensión aquí es, por tanto, cómo entender la relación de la imaginación con estos micropoderes: ¿hemos de decir que la imaginación es algo así como una facultad, pero determinada en su ejercicio por las relaciones de poder a nivel micro, o hablamos de algo así como una fuerza creadora de la subjetividad? En *El sujeto y el poder*, Foucault dice: “Nos falta imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta suerte de doble coacción política que son la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras de poder moderno”.<sup>7</sup>

Atisbamos, pues, el punto de inflexión en la manera en cómo piensa Foucault las relaciones de poder alrededor del año 1982. Para este momento, lo que ha estado haciendo Foucault, según sus propias palabras, ha sido una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en la cultura occidental y sostiene que encuentra tres formas que transforman a los seres humanos en sujetos. Por un lado, la manera en que los discursos

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 1051.



pretenden estatus de ciencia; por otro, la manera en que se operan las practicas de división o exclusión social; y, por último, la forma como un ser humano se transforma en sujeto. Así, en *El uso de los placeres*, Foucault introduce un concepto de experiencia que articula tres elementos: los dominios de saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad. Pero, ¿por qué la arqueología y la genealogía son insuficientes? ¿Qué razones justifican la introducción de las formas de subjetivación como tercer elemento en la constitución de la experiencia?

Es en el mundo grecolatino donde Foucault encuentra ese modo de subjetivación que ha sido soslayado en la modernidad, consistente en la constitución moral del sujeto, constitución que significa no sólo conformar las acciones a los códigos y a las reglas, sino en tener una relación consigo mismo, no sólo como conciencia de sí, sino como constitución de sí. De manera que un sujeto moral es aquél en el que “el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación al precepto que sigue, se fija un cierto modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo; y para hacer esto actúa sobre sí mismo, intenta controlarse, probarse, perfeccionarse, transformarse”.<sup>8</sup>

En efecto, la moral antigua no define un campo de conducta y un dominio de reglas específicas, detalladas y válidas para todos, como sería el caso de una sociedad disciplinaria, sino que se dirige a las conductas de los hombres libres en las que pueden hacer uso de su derecho, de su poder y de su libertad.<sup>9</sup> Tenemos, en fin, la noción de práctica de sí como el concepto histórico mediante el cual el mundo grecolatino realizó, según Foucault, este modo de subjetivación: el cuidado de sí constituye un conjunto de “prácticas reflexionadas y voluntarias mediante las cuales los hombres, no solamente se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a ellos mismos; buscan modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que conlleva ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo”.<sup>10</sup>

Ahora bien, si aceptamos que en sus trabajos arqueológicos y genealógicos Foucault nos habla de un sujeto producido a partir de prácticas, sean estas discursivas o no discursivas, podemos suponer que aquí nos está hablando de un sujeto agente o sujeto de

---

<sup>8</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984, p. 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 18.

◆ ¿Cuáles son las condiciones de la práctica de sí...?

acción y, en esta medida, de un sujeto que no está enteramente constituido a partir de prácticas.<sup>11</sup> Es decir, mediante el concepto de “cuidado de sí”, Foucault nos quiere hacer pensar sobre la posibilidad de hacer uso de nuestra reflexión y libertad para constituirnos como sujetos autónomos. Si nosotros cuestionáramos la realidad efectiva de esta libertad, Foucault nos respondería que si bien puede haber estados de dominación en los que las relaciones de poder sean bloqueadas, sin embargo, “tenemos siempre la posibilidad de cambiar la situación, [...] esta posibilidad existe siempre. No podemos ponernos fuera de la situación, y en ninguna parte somos libres de toda relación de poder. Pero podemos siempre transformar la situación [...] siempre existe la posibilidad de transformar las cosas”.<sup>12</sup>

En efecto, Foucault ve en la libertad la condición ontológica de una voluntad que se dicta máximas mediante el uso de la reflexión y en esta medida la condición de posibilidad de toda ética. “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexionada que toma la libertad”.<sup>13</sup> La pregunta que nos surge a este respecto es cómo Foucault da cuenta de esta posibilidad.

En *El sujeto y el poder* Foucault afirma que la especificidad del ejercicio del poder consiste en ser un modo de acción de unos sobre otros, pero sin que tenga como su condición necesaria el consentimiento o la renuncia a una libertad, a modo de delegación del poder de todos a unos cuantos:

es un modo de acción que no actúa directamente e inmediatamente sobre los otros sino que actúa sobre su acción propia [...] Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo, sobre las cosas: fuerza, pliega, rompe, destruye: cierra todas las posibilidades; no tiene enfrente de ella otro polo que el de la pasividad; y si encuentra una resistencia, no tiene otra elección que intentar reducirla.<sup>14</sup>

Esta cita indica un matiz en cuanto a la noción de poder que Foucault ha venido pensando desde sus trabajos genealógicos. Tratemos de mostrar las variaciones. En primer lugar, hemos de decir que las relaciones de poder no son ya aquello que constituye al

---

<sup>11</sup> Esta distinción entre sujeto constituido a partir de prácticas y sujeto agente nos parece fundamental. Anunciamos lo que nos parece la diferencia fundamental: en éste último se postula una condición ontológica del sujeto como ser libre, no así en la genealogía y la arqueología en donde el sujeto es efecto de relaciones, no tiene consistencia ontológica alguna.

<sup>12</sup> M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1559.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 1531.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 1055.

individuo mediante un conjunto de prácticas, sino el establecimiento de un campo de acción posible: las prácticas no constituyen a los sujetos sino que son sus posibilidades de acción. Pero, al hacer de las relaciones de poder un campo de acción en el que el sujeto tiene lugar, éste aparece como una unidad sintética, como un principio formal de libertad. Para tratar de aclarar esto, consideremos la ética de Kant.

En las *Lecciones de ética*, Kant se plantea el problema de la reflexión subjetiva como la capacidad crítica de la razón práctica para no ser determinada a juzgar una acción según un fundamento contingente; es decir, cuando juzgamos una acción, ¿la juzgamos únicamente a partir de la educación recibida o a partir de las prescripciones legislativas, o a partir de la mera conveniencia personal? En cualquiera de los tres casos, la capacidad crítica tendría un fundamento empírico, contingente, lo cual equivale a decir, para el caso que nos ocupa, que el sujeto de la acción está constituido por un conjunto de prácticas, las cuales no puede someter a juicio; por lo tanto, sólo juzgamos a partir de las prácticas de un momento histórico determinado.<sup>15</sup> Dado que las prácticas discursivas y no discursivas son los elementos que constituyen al sujeto entonces sólo su modificación hace posible que éste piense de otra manera, pues, de lo contrario, éste sería algo más que las prácticas discursivas y no discursivas. Por ende, parece decirnos Kant que, si podemos juzgar las acciones, no a partir de la casuística, ni de las prescripciones jurídicas ni del egoísmo, entonces la moral ha de tener un fundamento no empírico, es decir, intelectual, *a priori*.

Veamos ahora cómo Foucault pone la práctica de sí a este respecto. En la descripción de las transformaciones históricas del cuidado de sí, que Foucault expone en la *Hermenéutica del sujeto*, afirma que una de las características que el cuidado de sí adquirió en los dos primeros siglos de nuestra era era una acentuación de la función crítica y que:

a partir del momento en el que el cuidado de sí viene a ser una actividad de la vida adulta [...] su función crítica va evidentemente a acentuarse. La práctica de sí tendrá un papel corrector tanto como formador. O más aún: la practica de sí vendrá a ser cada vez más una actividad crítica en relación a sí mismo, en relación a su mundo cultural, en relación a la vida que los otros llevan.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de ética*. Barcelona, Crítica, 2002, p. 50.

<sup>16</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*. Paris, Gallimard, 2001, p. 90.

◆ ¿Cuáles son las condiciones de la práctica de sí...?

Podemos advertir, entonces, que la función crítica del cuidado de sí, al menos en esta variante histórica del siglo II, se dirige tanto a las costumbres en boga, como a sí mismo. Con lo que inferimos que en ambas posturas, en la de Kant y la de Foucault, se afirma un fundamento intelectual, *a priori*, en cuanto al juicio práctico. Pero si esto es así, ¿qué consecuencias se siguen para la noción de sujeto en el cuidado de sí?

Un punto de acuerdo sería que ambos filósofos piensan al sujeto como forma. En la variante histórica del cuidado de sí que Foucault rastrea en el Alcibíades de Platón, Foucault habla de un sujeto de acción, y esta alma-sujeto designa “no una cierta relación instrumental del alma al resto del mundo o al cuerpo sino sobretodo la posición singular, trascendente, del sujeto en relación a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición”.<sup>17</sup> En efecto, el sujeto de la acción se distingue de las relaciones y prácticas sociales en las que su actuar tiene lugar. Vemos entonces que esta distinción es la condición de posibilidad de un verdadero ejercicio crítico, característica que, como anotamos anteriormente, fue desarrollada en el siglo II respecto de tales prácticas, es decir, sin dejarse determinar enteramente por ellas.

La segunda variante en la noción de poder de Foucault consiste, entonces, en que no es ya la distribución de las fuerzas en el espacio lo que determina el carácter de lucha entre éstas, sino que ahora es el sujeto de acción la condición de posibilidad de la relación de poder. En efecto, si el sujeto de la acción se distingue de las relaciones y prácticas sociales en las que su actuar tiene lugar, esta distinción no es meramente instrumental sino de posición y, sin embargo, a nuestro parecer sólo es posible distinguir entre la acción y el sujeto que la realiza si suponemos que la acción no es constitutiva del sujeto sino una posibilidad. “El poder no se ejerce sino sobre sujetos libres, [...] sujetos individuales o colectivos que tienen ante ellos un campo de posibilidad en el que muchas conductas, muchas reacciones y diversos modos de comportamiento pueden tener lugar”.<sup>18</sup>

Ahora bien la divergencia entre Foucault y Kant ocurre cuando introducimos el concepto de identidad respecto de esta forma. Para Foucault, el sujeto varía según las formas de relación, según lo cual esta forma no es siempre idéntica a ella misma. El sujeto que Foucault piensa no es una substancia sino una forma. En una entrevista, Foucault

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>18</sup> M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1056.

responde al entrevistador, cuando éste lo interroga sobre el sujeto que está pensando, que el sujeto es “una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a ella misma. Usted no tiene consigo mismo el mismo tipo de relaciones cuando se constituye como sujeto político que va a votar o cuando toma la palabra en una asamblea o cuando busca realizar su deseo en una relación sexual”.<sup>19</sup>

Pero para el Kant de la antropología, esto no puede ser así. Si el sujeto puede ser conciente de las transformaciones o conversiones que logra mediante el cuidado de sí, diría Kant, es porque se representa a sí mismo, en la variación de estados, como uno y el mismo sujeto: sólo podemos experimentar estas transformaciones a partir de la identidad sintética de un sujeto. De manera que en términos kantianos el yo como conciencia del sentido interno en la apercepción empírica es a-histórico o, si se quiere, idéntico a sí mismo, dado que sólo así podemos experimentar los cambios internos del alma.<sup>20</sup> El problema estriba en que, mientras para Kant la forma del sujeto es a-histórica, una identidad sintética y, en esta medida, constituye la condición de posibilidad de la crítica en cuanto juicio práctico, para Foucault la identidad del sujeto es histórica, varía con las formas de subjetivación. Y no obstante, para Foucault, esto no anula la función crítica del cuidado de sí.

Para Foucault, según Rajchman, “[...] nuestra libertad no reside en ninguna naturaleza trascendental sino en nuestra capacidad de poner en duda y de modificar las prácticas anónimas que contribuyen a la formación de nuestra naturaleza”.<sup>21</sup> Sin embargo, queremos recalcar aquí que la interrogante se dirige precisamente a esta “capacidad”, porque se está afirmando que es inherente al sujeto y es a-histórica en la medida en que, según Rajchman, es en la Historia donde se asignan finalidades universales, aunque sea, en cambio, en el sujeto donde reside siempre la posibilidad de ponerlas en cuestión.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 1537.

<sup>20</sup> I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza, 2004, p. 35.

<sup>21</sup> John Rajchman, *Michel Foucault, La liberté de savoir*. Paris, PUF, 1987, p. 126.



## **Michel Foucault, Antonin Artaud y las prácticas de sí**

*Pablo Domínguez Galbraith*

### **Introducción**

El pensamiento francés ha estado seducido en muchos momentos por la cuestión de Artaud: en Blanchot, Derrida, Foucault, Deleuze, Bataille, Sollers, Kristeva... ha aparecido para este pensamiento como uno de los vértices y clave donde emergía la inquietud sobre una manera de desarticular los usos gastados de una cultura que eclosionaba (la cultura europea en las dos guerras mundiales) y refundar la experiencia humana, según parámetros radicales, en torno a la cuestión de la metafísica en el arte, el lenguaje como producción de un sentido no restrictivo a la comunicación y al logocentrismo, el teatro y la escena como fuerzas liberadoras de la realidad y la vida, la crueldad, la peste, la locura y el cuerpo como las instancias a través de las cuales una “microfísica del poder” sería inoperante en términos positivos, y darían paso a una experiencia de violencia y sacralidad originaria.

En Foucault, la cuestión que plantea Artaud se habrá reconocido o articulado de modos diversos, fundamentalmente dos, que trataremos en apartados separados para intentar reconocer, a partir de su tensa inconfluencia, los perfiles de un tránsito.

El primero de estos modos se reconduce privilegiadamente a una problemática estética. Es la de la literatura y la crueldad. De acuerdo con el planteamiento que orienta este coloquio, desde las prácticas de sí, tendríamos que verlo a la luz de la historia de la subjetividad y su relación con la verdad. En la primera parte, pretendo poner a discusión la concepción de la literatura que tiene Foucault al comienzo de su obra, y la relación que esta concepción tiene con la obra de Antonin Artaud, poeta y dramaturgo francés cuya experiencia en los límites de la locura y de los discursos imperantes abren un camino inédito y quizás necesario en el panorama actual, para repensar el arte, la creación y la

vivencia estética como campos de lucha donde una “antipráctica de sí” sería capaz de dinamitar las lógicas occidentales que han jerarquizado nuestro mundo cultural. Al final de la charla, quisiera conversar con ustedes sobre la relación que podríamos establecer entre la concepción artaudiana de Crueldad y las “prácticas de sí” de las que nos habla Foucault. Quizás sería adelantarme el poner sobre la mesa la pregunta final de esta exposición, pero quizás quedaría bien como telón de fondo para toda esta conversación: ¿podemos hablar del método teatral de Artaud en términos de una antipráctica de sí?

## **Literatura y afuera**

Pues ahora ya no existe esa palabra primera, absolutamente inicial, que fundamentaba y limitaba el movimiento infinito del lenguaje; de aquí en adelante, el lenguaje va a crecer sin punto de partida, sin término y sin promesa. El texto de la literatura traza día a día el recorrido de este espacio vano y fundamental.<sup>1</sup>

Michel Foucault

Esta experiencia de la literatura, implicada en una discontinuidad esencial en la que ya estamos alojados, y que diseña para nosotros nuestra posibilidad, Foucault la habrá reconocido en Sade, en Hölderlin, en R. Roussel. Como dice, en “Lenguaje y literatura”, tiene que ver fundamentalmente con el despojamiento de lenguaje de una anterioridad especular. La literatura ya no tiene su clave en un lenguaje anterior, según la lógica obicua de la retórica, en el lenguaje de los clásicos o de la naturaleza misma o en la voz del sujeto. Ahora aparece sólo en la suspensión de todo origen. En esta consistencia extraña está en juego cierta violencia de la modernidad plenamente afirmativa, que acaso nos reclama.

Un primer Foucault se implicaría con fervor en la producción incesante de un momento transgresor que no dependiera de la experiencia personal, sino, más allá de un horizonte subjetivo, y en el enclave de una efervescencia revolucionaria, política y estética (las vanguardias, la implosión de toda utopía de Estado a la par de un programa de lucha y liberación internacional, el estertor de la metafísica o la caída de la idea de una

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI Editores, 1997.



preeminencia de Occidente y su consiguiente culpabilización en el proceso devastador de dominación colonial, aunado a la instauración de un régimen globalitario y el ascenso del poder mediático en el mundo) rescatar de la política de vigilancia y control de los discursos el punto de fuga por donde el sujeto se abandona a la lógica desfundamentada de todo lenguaje y toda ontología. Lo subjetivo, en esta primera parte de la obra de Foucault, no constituye un punto fuerte para discutir la resistencia y violencia que se puede ejercer desde los discursos cuando ellos desatan una fuerza liberadora, pero esta concepción entraría en contradicción con la última parte de su obra, donde se emplaza como programa un “sí mismo” que, lejos de olvidar y reprimir la experiencia personal, asciende como teoría y práctica de constitución esencial para desarrollar un cuidado de sí capaz de vigilar y producir mecanismos de soberanía personal auténticos: verdaderos en el sentido de la parresía socrática.

Foucault aborda la obra de Artaud en contadas ocasiones. En mi incipiente investigación he encontrado tres lugares donde lo nombra, provenientes de tres textos distintos y en verdad con funciones diferentes. Por comenzar con una de esas citas, en *El orden del discurso* se puede leer, después de una descripción sobre los sistemas de exclusión inscritos en los discursos y que Foucault identifica como la voluntad de verdad que el poder instituye creando dobles que lo legitimen, a saber, lo prohibido, la locura y la falsedad (opuestos obviamente a lo permitido, a lo razonable, a lo verdadero), lo que nos habla de otra verdad enmascarada, oculta, reprimida:

Así no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aquellos, que punto por punto en nuestra historia han intentado soslayar esta voluntad de verdad y enfrentarla contra la verdad justamente allí donde la verdad se proponía justificar lo prohibido, definir la locura, todos esos, desde Nietzsche a Artaud y Bataille, deben ahora servirnos de signos, altivos sin duda, para el trabajo de cada día.<sup>2</sup>

Con ello pues, habría puesto Foucault como programa para sus clases del Collège de France (recordemos que *El orden del discurso* es su discurso de entrada a él) en un lugar

---

<sup>2</sup> M. Foucault, *El orden del discurso*. Trad. de Alberto González Troyano. Barcelona, Tusquets, 1987, p. 13.

privilegiado, precisamente como signo y trabajo de cada día, el ejemplo creador de Antonin Artaud.

Un segundo lugar donde encontraríamos una mención a Artaud en Foucault sería precisamente en *El pensamiento del afuera*. Para tratar de decirlo rápidamente, en *El pensamiento del afuera* se nos habla de una experiencia en el lenguaje distinta a la experiencia filosófica clásica, aquella donde no se certifica la relación entre sujeto y discurso (como lo haría precisamente un “conócete a ti mismo”, un “pienso, luego existo”) sino que se expone el ser del lenguaje justamente en la desaparición del sujeto (puesto que se emplaza en una exterioridad donde no se sujeta ni es sujetado, y donde prolifera el murmullo incesante por encima de la interioridad filosófica tradicional y la positividad del saber) donde nos dice:

Así pues, fue esta experiencia [la del afuera] la que reapareció en la segunda mitad del siglo XIX y en el seno mismo del lenguaje, convertido, a pesar de que nuestra cultura trata siempre de reflejarse en él como si detentara el secreto de su interioridad, en el destello mismo del afuera: en Nietzsche cuando descubre que toda la metafísica de Occidente está ligada no solamente a su gramática (cosa que ya se adivinaba en líneas generales desde Schlegel), sino a aquellos que, apropiándose del discurso, detentan el derecho a la palabra: en Mallarmé cuando el lenguaje aparece como el ocio de aquello que nombra, pero más aún —desde *Igitur* hasta la teatralidad autónoma y aleatoria del *Libro*— como el movimiento en el que desaparece aquel que habla; en Artaud, cuando todo el lenguaje discursivo está llamado a desatarse en la violencia del cuerpo y el grito, y que el pensamiento, abandonando la interioridad salmodiante de la conciencia, deviene energía material, sufrimiento de la carne, persecución y desgarramiento del sujeto mismo.<sup>3</sup>

Con ello Foucault habría trazado una genealogía de la desfundamentación del origen justamente violentado por la literaturización del sujeto que al hablar pierde su consistencia en pos del deseo, del placer, del ritmo, de la ironía, de la fantasía, la polisemia, la alegoresis sin primacía interpretativa y, por supuesto, la aniquilación de todo lo que hable antes que o en nombre de la pura energía material que se ejemplifica en las “obras” (si cabe llamarles de tal forma) de Artaud.

La tercera mención a Artaud que encontré se halla en el *Theatrum Philosophicum*. El contexto de esta cita es el comentario que Foucault hace a la Lógica del sentido de Deleuze,

---

<sup>3</sup> M. Foucault, *El pensamiento del afuera*. Trad. de Manuel Arranz. Valencia, Pre-textos, 2003, p. 21.

en donde se plantea la cuestión del antiplatonismo, bastante compleja, que en definitiva da lugar a que en la filosofía el simulacro, el fantasma, lo ilusorio, quizás incluso la ficción, no se subordinen al trabajo de lo serio, a la realidad, a la verdad, a las categorías esenciales, sino que se distribuya en la misma superficie el original y su doble, la física y la metafísica, lo material y lo fantasmagórico; así entonces, dice Foucault:

Añadamos que esta serie del simulacro liberado se efectúa o se mima en dos escenas privilegiadas: el psicoanálisis, que tiene relación con fantasmas, deberá un día ser entendido como práctica metafísica; y el teatro, el teatro multiplicado, poliescénico, simultaneado, fragmentado en escenas que se ignoran y se hacen señales, y en el que sin representar nada, (copiar, imitar) danzan máscaras, gritan cuerpos, gesticulan manos y dedos. Y en cada una de estas dos nuevas series divergentes (ingenuidad en el sentido extraordinario de los que han creído “reconciliarlos”, arrojarlos uno sobre otro, y fabricar el irrisorio “psicodrama”), Freud y Artaud se ignoran y resuenan entre sí. La filosofía de la representación, de lo original, de la primera vez, de la semejanza, de la imitación, de la fidelidad, se disipa. La flecha del simulacro epicúreo dirigiéndose hacia nosotros, hace nacer, renacer, una “fantasmofísica”.<sup>4</sup>

Aquí la lectura de Foucault buscaría una identificación con el teatro artaudiano: otro teatro metafísico en el sentido fuerte (como su propio *theatrum philosophicum*), en ese sentido de la “corporalidad de lo incorporeal” de la que habla Foucault, de la fantasmofísica realizativa y escenificable, donde saber y representación trabajan juntos.

Parece pues que la figura de Artaud tiene un impacto fuerte en Foucault. Ejemplifica una perspectiva que le interesa sobremanera, y que utiliza para referirse a los movimientos de avanzada que su pensamiento está dando en los momentos en los que necesita ajustar su trabajo histórico y genealógico con una experiencia que considera que ha realizado, y llevado al extremo, el proceso de desarticulación del sujeto, y sobre todo de la sujeción que lo define, lo controla y lo vigila, o que al menos lo intenta. Pero es Artaud quien puede negativizar, fantasmagorizar, producir la sombra que lo haga posible, al menos como imposibilidad, y con quien se cierra esta mirada diacrónica de la mutación histórica de la literatura en el horizonte de nuestra modernidad. Dice Foucault, sobre la literatura, en *El pensamiento del afuera*:

---

<sup>4</sup> M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*. Barcelona, Anagrama, 1995, p. 15.

◆ *Michel Foucault, Antonin Artaud y las prácticas de sí*

La palabra de la palabra nos conduce por la literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla. Sin duda es por esta razón por lo que la reflexión occidental no se ha decidido durante tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del “existo” la experiencia desnuda del lenguaje.<sup>5</sup>

Pasemos ahora al método teatral de Artaud, para contrastarlo con estos apuntes sobre lo que para Foucault es la literatura moderna.

### **El doble en el teatro**

El Teatro de la Crueldad propone poner en crisis, en su conjunto, la estructura de la representación que ha dominado el discurso y la práctica artística durante una vasta época de la historia de Occidente. De esta estructura de la representación son vértices insoslayables las posiciones de la obra y del sujeto. En el Teatro de la Crueldad, pues, ambas se ponen en crisis. La primera se pone en desobra: la obra ya no es el destino unívoco de la producción artística, sino aquello que traiciona y detiene. Como dice Deleuze, en el arte se trata de captar fuerzas, pero las fuerzas son seducidas por la forma, que hipostatizan y reprimen la fuerza. La fuerza es lo que excede a la forma, a la representación y a la obra, y aquello que no se puede representar más que en la transgresión de la obra, en su colapso y su delirio. Para Artaud, el cumplimiento de un proyecto creador no reside en el producto o residuo que queda a manera de corpus literario, de “obras completas”, de escritura, sino que muy por encima de esa economía del arte, encontraría en los horizontes de la peste, la alquimia, la magia, los ritos de los tarahumaras o su propio método teatral, un acontecimiento desatado anárquicamente, pero siempre producido desde el más estricto rigor que posibilita esa experiencia del afuera, aunque sea como una imposibilidad estructurante; la fuerza que yace no en las obras concretas, sino en el ejercicio espiritual contra uno mismo, ejercido cruelmente, es decir, con todo rigor y, gracias a lo cual, se cumple la exigencia de producir algo originario, de que ocurra algo irrepetible, de que se restituya la realidad al abismo de lo sagrado. En cuanto al segundo término, el del sujeto, se convierte, según Kristeva, en sujeto en proceso. Dice Kristeva:

---

<sup>5</sup> M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, p. 14.

A través de una práctica específica que afecta al mecanismo mismo del lenguaje o a los sistemas de reproducción míticos o religiosos, la “vanguardia literaria” presenta a la sociedad —aunque sólo sea entre bastidores— un sujeto en proceso, atacando cualquier estasis del sujeto unario; y también a los sistemas ideológicos cerrados (las religiones), a las estructuras de dominación social (el Estado), realizando una revolución.<sup>6</sup>

En la escena no hay repetición de un texto anterior: hay acontecimiento, estallido de algo que no ha tenido lugar todavía. La lógica de la creación, que se supone una raigambre del texto-escena en una subjetividad anterior (el autor, el actor, el espectador), y por lo tanto anula la materialidad misma del texto y de las fuerzas que lo constituyen; es, pues, todavía teológica. El sujeto, en la experiencia de la crueldad, es puesto en contacto con una exigencia que lo colapsa. Se figura así, entonces, un decisivo desplazamiento epistemológico en el que la verdad ya no se emplaza en la relación metafísica de correspondencia. El actor debe encarnar una fuerza anterior, preferentemente pre-verbal, valiéndose de todo tipo de formas de comunicación trastocadas, el habla pero también el gesto, la corporalidad, la respiración, el autocontrol, pero no para servir a su talento y su despliegue en cuanto actor, sino para hacer deslizarse sobre la escena una fuerza sobrecogedora que envuelva al espectador (que Artaud más bien llamaría participante, puesto que no está ahí para asistir pasivamente a una representación, sino para transformarse: “morir o ser curado”, eso es lo que le ocurre a fin de cuentas), y que, junto con toda otra serie de mecanismos, lleve hasta sus últimas consecuencias metafísicas la experiencia humana. El director de la escena no se comporta como un dramaturgo, sino como un médium para la aparición de esa anarquía cruel, esencia del mundo, que debe rozar lo azaroso, lo insoslayable, lo trágico y verdadero tal como se produce, por ejemplo, en el sacrificio azteca (aunque no sea necesaria la muerte, no sea necesaria la sangre).

Para producirse acontecimiento, Artaud se vale de un cambio de posición en lo que constituye el teatro occidental. Ya hemos mencionado la obra y el sujeto, ambos se invierten y desarticulan, pero lo que verdaderamente tendrá la primacía absoluta será la escena, ella es lo específicamente teatral de la representación y el vértice fuerte de toda su lógica. Por lo tanto no debe preceder a la escena un autor, un texto, un decorado, es decir,

---

<sup>6</sup> Julia Kristeva, p. 42.

ninguna autoridad de la representación que lo vuelva, de nuevo, espectáculo. Tampoco ninguna repetición que lo vuelva entonces un cadáver, un muerto antes de nacer. Por lo tanto, se debe restituir a la escena el poder de una magia, tal y como ocurre en el fenómeno de la peste, por ejemplo, de la que se tiene cuenta históricamente que contra toda lógica y contra toda cuarentena, ella aparece en las ciudades, las fortificaciones, los palacios amurallados y cerrados al contacto con ella. La peste es un acontecimiento porque nada lo detiene, porque la paranoia la atrae, porque hombres que se aíslan completamente para evitarla la sufren espantosamente, y personas que habitan entre contagiados, entre apestados vivos o muertos no la incuban. Por lo tanto su lógica no es de ninguna manera calculable, de nuevo, tal como debe ser el teatro. “El teatro esencial se asemeja a la peste, no porque sea también contagioso sino porque, como ella, es la revelación, la manifestación, la exteriorización de un fondo de crueldad latente, y por él se localizan en un individuo o en un pueblo todas las posibilidades perversas del espíritu”.<sup>7</sup>

La creación de un espacio, de una escena, implica a su vez que todas las fuerzas discursivas o escénicas no tienen un afuera que las genere o legitime, provienen de sí mismas, crean sus intercambios y movimientos semantizando de igual manera todos los signos y gestos, negándole a cualquiera de ellos (el texto, la imagen, etcétera) organizar y dictar el comportamiento de los otros.

Esta concepción del teatro se imprime también en las demás artes: la poesía, por ejemplo, tiene que devenir a su vez teatro-transformado, y devenir por sobre todo gesto, por lo que tiene de irrepetible, de irreversible, de aplicación implacable, de *rigor* y *necesidad*. La poesía devenida teatro buscaría el habla anterior a las palabras, anterior al sentido claro, agotado, idéntico a sí mismo y por tanto cadáver. Como los ‘indecidibles’ de Derrida, o su concepto de ‘himen’, ‘diferancia’, ‘escritura’, etcétera,<sup>8</sup> el cuerpo sin órganos de Artaud está antes de la relación por cuanto genera las relaciones y mantiene la tensión entre las fuerzas en intensidad pura sin ser ni una ni otra cosa, o siendo la una y la otra a la vez. Cuando el lenguaje del teatro es éste a la vez, a la vez “ninguna obra basada en la escritura ni en el habla” y a la vez “incluso la parte escrita y hablada lo será en un sentido nuevo”; la representación, que según vamos avanzando parece querer traducirse por ‘devenir’ o

---

<sup>7</sup> Antonin Artaud, *El teatro y su doble*. Barcelona, Edhasa, 2001, p. 32.

<sup>8</sup> Cf. Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

‘aparecer’, ‘venir a ser’ creará, como en los sueños, según Freud, un todo coordinado y transmutado en jeroglífico, donde lo que importa es escenificar los gestos y palabras, “servirse de la palabra en un sentido concreto y espacial”; y crear así una estructura de adivinanza, de jeroglífico. “Dar a las palabras la misma importancia que tienen en los sueños”. El Teatro de la Crueldad como sueño *cruel*, determinado y consciente, dirigido y no simplemente sueño natural y espontáneo. De todas formas, la separación entre Artaud y el psicoanálisis es patente desde el momento en que el psicoanálisis es otra de las formas de la interpretación o lectura que imponen desde un exterior sus categorías, y en cuanto que el psicoanálisis no añade nada a la energía del sueño, del sujeto o de la escena. Y por cuanto que el inconsciente dicta y gobierna secretamente los impulsos sin origen de la escena cruel, tanto el psicoanálisis como el surrealismo y la religión son rechazados. Al inconsciente, Artaud opone el consciente cruel, lúcido y extremo. A la metafísica, la religión, Artaud opone un teatro hierático y sagrado que restituya los desencadenamientos de fuerzas divinas en la escena, y no las tristes imaginerías, tramas o silogismos de cualquier autor o director escénico.

Así pues, podemos convenir en que la experiencia de la literatura según Foucault, vinculada ya a un afuera imposible que destituye toda anterioridad para la escritura y la abandona a su aliterada influencia significante, y la experiencia de la crueldad de Artaud, en el que se trata de construir una escena no teológica, “asunto de realización”, en la que la repetición sea imposible y se sitúe “en la víspera del nacimiento del lenguaje”, cuando todavía es imposible y están estrechamente vinculadas.

Toda la cuestión de la estética, la duplicidad que perseguimos, está cifrada del modo más palpitante en la cuestión de cuál sea el carácter propio de este “más allá de sí” que define la esencia de lo sensible. Si este más allá está prometido a su preservación, a su restitución a la esencia, por medio de la palabra poética o de la obra de arte o, por el contrario, si es inaccesible, lo propiamente afuera, precisamente en su excederse, a toda palabra y a toda obra, y la única fidelidad que se le puede fingir, pero sólo para preservarlo inasido, es la de abandonarse a su mismo exceso y su misma destrucción, a su inocencia y su felicidad.

## **La crueldad como una antipráctica de sí**

En *El teatro y su doble*, texto que he intentado presentar en estas pocas palabras, se propone un método teatral que en verdad excede el ámbito del teatro, y se convierte en un manifiesto crítico de la situación espiritual de Occidente, tal y como lo veía Artaud. No hace falta decir que esta cuestión, la crítica implacable a Occidente, aparece en muchos otros escritos de él: su viaje a México a mediados de los treinta no fue sino una manifestación de su desacuerdo con el mundo europeo, desacralizado, pasivo, nihilista, que no rinde culto a las energías y fuentes de la vida, como el sol, el sacrificio, la danza ritual, el peyote, la magia chamanística, etcétera. Para Artaud no se trata de una lectura ingenua de Europa, en todo caso alucinada: de lo que se trata es de denunciar la falsificación de la experiencia, el doble peligroso que genera la supuesta supremacía que los bárbaros colonizadores blancos quieren universalizar. Digamos que su metodología teatral y sus concepciones de teatro no son sino el marco de una gran parábola, aquella que tiene como referente la discusión sobre el sujeto y la trascendencia en nuestra contemporaneidad. En este sentido, como Artaud desarrolla un método, podemos hablar de una búsqueda espiritual por medio de una práctica teatral, estética o poética que podría convertirse, si fuera primeramente posible y, en segundo lugar, aceptable por algún individuo o comunidad, como una “práctica de sí”.

Desde luego que esta “práctica de sí” viola o excede muchas de las bases y constituciones que tienen las “prácticas de sí” descritas por Foucault.<sup>9</sup> No se trataría ni de un “conócete a ti mismo” ni de un “preocúpate por ti mismo” con un sentido teleológico tan simple como: hazlo para poder gobernar bien a los otros, o, hazlo para producirte como sujeto más virtuoso, para disfrutar redobladamente la vejez, etc. Sí se relaciona con una búsqueda de la verdad. Sólo en un proceso de transformación de esa magnitud uno se encontraría con algo tan difícil de hacer surgir como la verdad. Pero desde luego, la cuestión de la verdad, llevada a cabo por la exigencia artaudiana, de hecho la pondría a prueba. Aunque sí va a decirse la verdad todo el tiempo, como una especie de parresía, en una puesta en escena de la crueldad, en realidad van a ocurrir cosas más de fondo que un simple desvelamiento de la verdad de esta realidad: va a ocurrir un cataclismo purificador,

---

<sup>9</sup> Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2002.



sin duda, pero llamado a producirse no por el sujeto sino por su negación, o más bien, por su desmembramiento a manos de la fuerza latente que en verdad lo gobierna: lo que hemos llamado acontecimiento pero que en verdad es también un azar cruel, un segundo momento creador, un rito transformador de resultados inciertos y peligrosos. Dice Artaud de su teatro:

Invita al espíritu a un delirio que exalta sus energías, puede advertirse en fin que desde un punto de vista humano la acción del teatro, como la de la peste, es beneficiosa, pues la impulsar a los hombres a que se vean tal como son, hace caer la máscara, descubre la mentira, la debilidad, la bajeza, la hipocresía del mundo, sacude la inercia asfixiante de la materia que invade hasta los testimonios más claros de los sentidos; y revelando a las comunidades su oscuro poder, su fuerza oculta, las invita a tomar, frente al destino, una actitud heroica y superior, que nunca hubiera alcanzado de otra manera.<sup>10</sup>

Esto se parece a una parresía colectiva, por lo menos, pero con perfiles negativos, con lo cual podríamos ir señalando que la “práctica de sí” que Artaud propone es en realidad una “anti-práctica de sí”. Dice también en otro momento que “su objeto no es resolver conflictos sociales o psicológicos, ni servir de campo de batalla a las pasiones morales, sino expresar objetivamente ciertas verdades secretas, sacar a la luz por medio de gestos activos ciertos aspectos de la verdad que se han ocultado en formas en sus encuentros con el Devenir”.<sup>11</sup>

Por otro lado, para practicar este teatro de la crueldad, es necesario seguir una ascesis compleja y exigente. Artaud lo pone en términos de un “atletismo afectivo” para decir que el actor de este espectáculo debe trabajar con el corazón, con sus afecciones y con su respiración, como un atleta de elite lo hace con sus músculos. Hablamos siempre de algo negativo, pero que no por eso excluye el rigor: “Destruir el lenguaje para alcanzar la vida es crear o recrear el teatro. Lo importante no es suponer que este acto deba ser siempre sagrado, es decir, reservado; lo importante es creer que no cualquiera puede hacerlo, y que una preparación es necesaria”. Para Artaud, “el alma puede reducirse fisiológicamente a una madeja de vibraciones”, cosa impensable para los cuidadores e inquietos de sí de la filosofía occidental, que, obviamente, le restan al cuerpo potencialidad restitutiva, su

---

<sup>10</sup> A. Artaud, *El teatro y su doble*, p. 34.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 78.

verdadera fuerza, y creen en el filósofo como un cuidador de almas, cuyo trabajo espiritual por el pensamiento se sitúa por encima del trabajo físico y material, que, para Artaud, sería un trabajo aún más poderoso cuando se considera que hay que hacer surgir del cuerpo precisamente la nervosidad del alma.

Es importante ante todo concluir con esa especie de osada ignorancia en que se mueve todo el teatro contemporáneo, como en una niebla, tropezando continuamente. El buen actor encuentra instintivamente cómo captar y transmitir ciertos poderes; pero se sorprendería mucho si se le revelase que esos poderes que se mueven materialmente por los órganos y *en los órganos* existe realmente, pues nunca se le ocurrió que en verdad existieran.<sup>12</sup>

Luego agregaría que:

La creencia en una materialidad fluida del alma es indispensable para el oficio de actor. Saber que una pasión es material, que está sujeta a fluctuaciones plástica de la materia, otorga un imperio sobre las pasiones que amplía nuestra soberanía. Alcanzar las pasiones por medio de sus propias fuerzas, en vez de considerarlas abstracciones puras, confiere al actor la maestría de un verdadero curandero.<sup>13</sup>

“Conocer las localizaciones del cuerpo es pues forjar otra vez la cadena mágica. Y en el jeroglífico de una respiración yo puedo recobrar una idea del teatro sagrado”.<sup>14</sup> Hacia el final de su texto, Artaud apunta que:

Nadie sabe gritar en Europa, y menos los actores en trance. Como no hacen otra cosa que hablar y han olvidado que cuentan con un cuerpo en el teatro, han olvidado también el uso del gáznate. Reducido de modo anormal, el gáznate ya no es un órgano sino una monstruosa abstracción parlante; los actores franceses no saben hacer otra cosa que hablar.

Y sería en este olvido del cuerpo, en este logocentrismo y fonocentrismo en el que las “prácticas de sí” de la antigüedad, iniciadas por Sócrates, tocarían su límite. La pregunta que hay que hacerse es que si para nuestra modernidad el olvido del cuerpo en favor de una discursividad filosófica sigue siendo pertinente, o si ya hemos excedido el límite de ese

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 152.

conocerse a sí mismo filosofando, y no estaremos en algo más radical aún y más amplio, de lo que Foucault no quiso hacerse cargo, por su tan inmenso amor por la lectura, la erudición y la escritura, que lo limitó hacia el final de su obra cuando en realidad había planteado para la literatura que discutió en sus primeros momentos perfiles mucho más incisivos, en una concepción del sujeto mucho más dinámica, transgresiva, nómada, peligrosa, inestable y centrífuga. Y más aún, si no es más pertinente para nosotros incluir en toda formulación sobre lo que es el sujeto, su fondo cruel, irracional, destructivo y caótico, según la experiencia que hemos tenido al paso por las aguas más turbias de la historia de nuestro corto siglo XX; y en nuestro amenazado, furioso y brutal comienzo preventivo del siglo XXI.

Me gustaría terminar relanzándoles la pregunta, pero ampliándola a otros ejemplos que ustedes conozcan: ¿podemos pensar en otras prácticas de sí más radicales que apunten a nuestra modernidad con mayor vigor que las esbozadas por Foucault en su *Hermenéutica del sujeto*? ¿Hay otras anti-prácticas de sí que valga la pena discutir? ¿vale la pena lo que plantea Artaud?



## **El silencio y la economía de la palabra: escuchar, leer, escribir y hablar**

*Helena Braunstajn*

“El reino de ‘la opinión’ que se invoca con tanta frecuencia en esta época, es un modo de funcionamiento en el que el poder podría ejercerse por el solo hecho de que las cosas se sabrán y las gentes serán observadas por una especie de mirada inmediata, colectiva y anónima”.<sup>1</sup> Estas son las palabras de Foucault pronunciadas en una entrevista a propósito de su libro *Vigilar y castigar*. Se refieren, entre otras cosas, al hecho de hablar y su relación con el poder; también aluden a un elemento que se opone a la palabra y que me propongo a analizar en el contexto de la *Hermenéutica del sujeto*: el silencio. La actual necesidad de transparencia como un valor requerido y buscado por la democracia implica una constante producción de opiniones de todos, sobre todo. El silencio es algo opaco, se parece a lo no definido, lo incómodo. En las sociedades carcelarias es un punto que ni siquiera se pone a discusión; en las sociedades disciplinarias, al contrario, el derecho a la palabra, la libre expresión de opiniones, las luchas por la “voz propia”, la voz y voto, etcétera, ponen al silencio y la actividad de escuchar en un lugar ambiguo, a veces, malentendido y desvalorizado.

Al inicio de *La República* de Platón hay una conversación aparentemente sin importancia (comentada por Susan Bickford)<sup>2</sup> entre Polemarco y Sócrates: Polemarco, acompañado de varias personas, trata de convencer a Sócrates y a Glaucón que se queden con ellos en algunos festejos religiosos y no vuelvan a la ciudad. Les dice: “¿ves cuántos somos? Pues o bien seréis los más fuertes, o habréis de quedaros aquí”. Sócrates le responde: “Hay un término medio: y es que os persuadamos a que nos dejéis marchar”. La

---

<sup>1</sup> Bentham, “El ojo del poder. Entrevista con Michel Foucault” [en línea]. <<http://www.rie.cl/?a=1009>>. [Consulta: 20 de noviembre de 2007.]

<sup>2</sup> Susan Bickford, *The dissonance of democracy*. Cornell University Press, 1966, p. 1.

respuesta de Polemarco es: “¿cómo habréis de persuadirnos, si no queremos dar oídos a vuestras razones? Pues seguros podéis estar de que no las escucharemos”.<sup>3</sup> Por más razonable que sea el discurso, siempre existe la posibilidad de la sordera del interpelado. Y la sordera a veces funciona como una estrategia del poder, es un ejercicio del poder. Me niego a escuchar tus razones, porque soy el más fuerte. Si, al contrario, te escucho, corro el riesgo de cambiar de opinión. En este contexto, frente a los oídos sordos, la lucha por la palabra y por la expresión tiene mucha relevancia. El hecho de hablar y de escuchar, este espacio que se traza entre los interlocutores, se vuelve un espacio donde se miden las fuerzas, interactúan los poderes: es un espacio político.

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault nos pone en una situación diferente, donde el espacio político en torno al escuchar-hablar es obviado y el acento está sobre las responsabilidades éticas que estas actividades implican. La escucha y el silencio son reivindicados en la relación establecida entre el maestro y el alumno. Y no se trata de cualquier educación posible: Foucault se refiere a las enseñanzas de filosofía en algunas tradiciones helenísticas y romanas. Más específicamente, del estoicismo, de Epicuro, de los pitagóricos, entre otros. Partiendo de este contexto, y más allá de la identificación del silencio con lo oscuro e indefinido, o el silencio como una situación de obediencia y opresión, me interesa buscarle otros significados y otros usos posibles.

### **La escucha y su ambigüedad**

El interés de los filósofos antiguos por los actos de escucha sin duda tiene que ver con la presencia de una fuerte tradición de transmisión oral en su época. Transmitir la palabra de verdad abre el problema de su comunicación: en qué circunstancias se puede dar, cuál tiene que ser la actitud del alumno, cuáles son las responsabilidades y obligaciones del maestro. En este proceso, la audición es un elemento importante. Desde cualquier lado que se la aborde, se ve que la audición está sujeta a las controversias, faltas de atención o atención mal dirigida. La escucha es un acto ambiguo. Coinciden en eso Plutarco, Séneca, Epicteto. Su ambigüedad reside en el hecho de que el oído es el más *pathetikos* y el más *logikos* de

---

<sup>3</sup> Platón, “La República o de lo justo”, en *Diálogos*. México, Porrúa, 1962, p. 347.

todos los sentidos. Para explicar estas características, Foucault se remite a *De audiendo: tratado de la escucha* de Plutarco: el oído es el más patético, el más “pasivo”, ya que en la audición el alma está pasivamente expuesta a los acontecimientos del mundo. Se puede no ver cerrando los ojos, se puede decidir no tocar algo; sin embargo, no se puede no escuchar. El individuo reacciona a un ruido imprevisto dejando que los sonidos exteriores actúen sobre sus pasiones. También, el oído hechiza el alma más que ningún otro sentido, sea por los efectos retóricos, sea por la música. Basta recordar el peligroso canto adulator de las sirenas que enfrentó Ulises en su regreso a casa, o las referencias platónicas (Libro III de *La República*) a los efectos seductores del arte de los poetas y los músicos.

Sin embargo, el oído es el sentido que mejor recibe el *logos*: es el más *logikos*. Mediante él se aprende la virtud. La mirada está sujeta a los errores ópticos, mientras el oído es el acceso directo al alma: el *logos* presente en los sonidos de la palabra penetra por el oído y se deposita en el alma del quien escucha.

Para Séneca (carta 108 de *Las cartas a Lucilio*) la pasividad, lo *patetikos* del oído, es el principio de ambigüedad con sus inconvenientes y sus lados positivos. La penetración del *logos* sin la intervención de voluntad del oyente permite que éste recoja todo el *logos* posible. Aunque no entienda todo, el hecho de escuchar a algún filósofo, dará su fruto; volverá a su casa más fácilmente curable o en vías de curación. Las semillas de virtud que hay en su alma, que hay en toda alma racional, se activarán por las palabras de verdad. La ventaja de la audición pasiva se basa justo en esta doctrina de las semillas del alma, que Foucault define como un cierto “automatismo del trabajo del *logos* sobre la virtud”.

La desventaja de la pasividad auditiva está en las limitaciones de los alumnos (de los que escuchan). Entre ellos, no todos son discípulos; hay algunos que son tan sólo los inquilinos, los locatarios de sus asientos que no sacan ningún provecho. Su atención está mal dirigida al estilo y a la belleza de las palabras y no a la verdad. Lo menciona también Epicteto cuando subraya que todo oyente corre el riesgo de no fijarse en lo verdaderamente importante. Para recibir el *logos* se requiere de su transmisión oral: la verdad necesita ser pronunciada. Las diferentes opciones semánticas y un cierto vocabulario pueden captar la atención del oyente y desviarle de la verdad. Es un riesgo que comparten tanto los que escuchan como los que procuran la transmisión de la verdad. Al escuchar, la persona está frente al *logos* que no se puede dissociar de una cierta forma de decirlo; por eso, escuchar es

◆ *El silencio y la economía de la palabra*

más difícil que hablar. Se puede escuchar y hablar de una manera útil, pero también inútil e incluso nociva.

Por todas estas circunstancias provenientes de la naturaleza ambigua de la audición, es necesaria una cierta técnica de escuchar.

### **La técnica de escuchar**

El hablar es una *tekhné*, un conocimiento (del alma), mientras el escuchar de un modo adecuado requiere de una habilidad adquirida (*empeiria*) o la experiencia y una práctica constante (*tribe*) o la rutina. Tomando en cuenta el análisis anterior de la audición, Foucault explica esta habilidad como la posibilidad de purificar la escucha lógica y eliminar la pasividad nociva. ¿Cómo se purifica la escucha lógica en la práctica de sí? Hay una serie de reglas y la primera es el silencio. En las enseñanzas pitagóricas, el silencio era el punto de partida. Los primeros dos años, los alumnos se sometían a un silencio cuyo propósito era entrenarlos en la capacidad de callarse. No podían opinar, ni comunicar que no habían entendido algo; tampoco podían tomar notas. El silencio tenía un doble propósito pedagógico: aprender callarse y entrenarse en la memorización. Aquí, el modelo platónico de diálogo no opera; lo primordial es escuchar. El maestro habla y el alumno permanece en silencio. ¿Qué acontece cuando el hablar se suspende, cuando desaparece el yo hablo, cuando reina el silencio? En este caso, el silencio no es la ausencia de actividad; implica una doble habilidad: escuchar la voz del otro y escuchar la voz de la razón en uno mismo. Nada fácil.

La siguiente regla se refiere a la actitud corporal. La inamovilidad y una cierta semántica corporal completamente reglamentadas, son la base inicial para una atención correcta al discurso de verdad. En términos generales, esta regla involucra también la relación que tienen el maestro y el alumno con sus propios cuerpos. Foucault lo llama la “deserotización de la escucha de la verdad en el discurso del maestro” y la opone a la relación socrática con los discípulos:



El interés que Sócrates sentía por su alumno se basaba, de todos modos, cualquiera fuera la resistencia que oponía a la seducción física, en el amor que tenía por Alcibíades, o si no por él, por la belleza de su alma [...] La belleza física y espiritual era indispensable, lo mismo que el *eros* del maestro. En Epicteto será justamente algo muy distinto.<sup>4</sup>

Mediante el repudio a los jóvenes perfumados, Epicteto suprime la necesidad del *eros* y rechaza toda intervención ornamental en la transmisión del *logos*. Ni la belleza del alumno, ni la belleza del discurso deben interferir en el flujo comunicativo. Sin embargo, aun así, y lo cita Foucault, el maestro debe sentirse estimulado por la atención a la verdad que demuestra el alumno. Pero se trata de una estimulación no corporal, no formal: es la verdad que estimula tanto al maestro para decirla, como al alumno a recibirla. El silencio del alumno inmoviliza su cuerpo, lo suspende. Suspende también todos sus deseos y deja fluir solamente la atención a la verdad. Una manera importante de disciplinar al cuerpo. Nadie más que Foucault ha estudiado y ha denunciado las prácticas disciplinarias corporales. Sin embargo, en esta ocasión, Foucault no tiene la intención de cuestionarlo.

En resumen, el discurso filosófico debe de escucharse con una atención activa que no se dirige a la belleza de la forma, tampoco a la gramática, el vocabulario y la refutación de argumentos. La escucha filosófica parte de una proposición significativa; hay que detectarla, recogerse y seguir guardando silencio para poder memorizarla y después, meditarla y transformarla en un precepto de acción, en una regla de conducta. Por consiguiente, la atención auditiva es doble: hacia la verdad y hacia uno mismo. En este punto Foucault sustituye el verbo escuchar por la palabra “mirar”: mirar hacia el *pragma* y mirar hacia uno mismo. “El alma que escucha debe vigilarse a sí misma”.<sup>5</sup>

Entonces, el primer paso en la subjetivación de la verdad es la escucha. Una escucha, insiste Foucault, deserotizada, que sin embargo, deja que el *logos* penetre su oído, que estimule al filósofo en su discurso de verdad y que active la semilla de virtud en el alma del alumno. La escucha despoja de adornos y perfumes al *logos* y se centra únicamente en su verdad desnuda. Me parece que esta manera de describir el proceso auditivo sigue teniendo ciertos elementos del *eros*.

---

<sup>4</sup> Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2002, p. 332.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 335.

## ◆ *El silencio y la economía de la palabra*

Por otro lado, se trata de una escucha vigilante, donde el escuchar se transforma en un mirar. ¿Por qué sucede esto? ¿Será que Foucault, de todas maneras, necesita darle algún otro sentido, o más importancia al hecho de escuchar? La escucha que es un mirar bifurcado: mirar la verdad y mirar su propia alma en relación con esta verdad, cómo la comprende, cómo la retiene y memoriza, y qué tipo de regla de conducta moral le puede dar, es decir, qué precepto de acción le dicta.

### **Leer y escribir**

La lectura y la escritura son las siguientes fases del silencio del alumno (como vimos, un silencio activo y productivo, con la ausencia de la palabra pronunciada, pero no del pensamiento); son otros elementos en las prácticas de sí que desarrolla Foucault. Las fuentes estoicas que consulta, principalmente a Séneca, recomiendan la lectura de pocos autores y pocos libros. Y dentro de ellos, unas cuantas partes. Se recomienda escoger un pasaje y profundizarlo, meditarlo; extraer citas, unas cuantas frases para meditarlas o invitar a otros que las mediten. No se trata de una lectura lineal que busca avanzar progresivamente para recoger datos y comprender la doctrina del autor. No se persigue la erudición, sino la posibilidad de apropiarse de la verdad del texto, de hacerla suya y, posteriormente, poder ponerla en práctica. El objetivo de la lectura filosófica es originar una meditación.

Las prácticas estoicas no entienden la meditación como una intensificación del pensamiento sobre algo, tampoco el despliegue del pensamiento en torno a la cosa pensada. El *melete* (griego) o *meditatio* (latín), precisa Foucault, es entendido como un ejercicio de pensamiento, un apropiarse del pensamiento. Es decir, no es el juego del sujeto con su propio pensamiento (ej. en las meditaciones sobre la muerte: no es pensar en que uno va a morir); sino el juego realizado por el pensamiento sobre el sujeto (siguiendo el ejemplo anterior de la meditación sobre la muerte: es situarse en el lugar de alguien que se va a morir). En este ejercicio el sujeto, por medio del pensamiento, se pone en una situación ficticia en la que se prueba a sí mismo. En este sentido se comprende porque en la lectura filosófica que recomiendan los estoicos, la importancia del autor leído y el contexto del

pasaje que se medita quedan en un segundo plano. Todo eso nos remite a una fragmentación, a un desmembrar de la totalidad del pensamiento de un autor. Sin embargo, en este caso, no se trata de un conocimiento tal y como lo entendemos normalmente. Lo principal es la subjetivación de la verdad y la construcción de un equipamiento para sí de las proposiciones verdaderas.

Además, de las lecturas realizadas hay que hacer resúmenes, las anotaciones, los soportes del recuerdo (*hypomnemata*), practicar la correspondencia, el intercambio de notas y tratados, las descripciones de sí. La escritura es otro elemento meditativo que prolonga y facilita el ejercicio de la lectura; es su *corpus*, dice Séneca,<sup>6</sup> hay que darle cuerpo a lo leído, convertir la cosa pensada en una virtualidad física que puede ser re-leída y compartida con los demás.

Entonces, escuchar, leer y escribir en el contexto de las prácticas estoicas de sí, es sobre todo escucharse a sí mismo, hacer lecturas y escritos de uno. Lectura, escritura, re-lectura son los elementos activos del silencio y de las meditaciones, que a su vez, son parte fundamental de la ascesis estoica. La lectura y la escritura parten de una verdad, pero no como un dato, una serie de informaciones que únicamente hay que comprender y retener. Implican un constante relacionarse consigo mismo. Es un movimiento bifurcado también ya que es recomendable que sea compartido: darle cuerpo a las lecturas, darle noticias al otro sobre sí y recibirlas de los demás. Intercambiar.

## Ética de la palabra

Para Foucault, la *askesis* tiene la función de hacer un lazo entre el sujeto y la verdad. Sus prácticas le permiten al sujeto disponer de discursos de verdad como auxilio en casos de necesidad. Además, eso implica la construcción del sujeto como un sujeto de veridicción. A parte de examinar las diferentes prácticas de sí, es importante reconocer que la comunicación del discurso de verdad abre un problema técnico y, sobre todo, ético, por las cuestiones de cómo se dice algo, cuáles son los efectos de este decir y qué usos se dan a la palabra.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 341.

¿Sobre quién recae el peso de decir la verdad? Y digo peso, porque el discurso de verdad implica una serie de reglas y consecuencias. A diferencia con el cristianismo donde el dirigido tiene la obligación de decir una verdad de sí para poder salvarse, en la antigüedad, el discípulo no tiene que exponerla. El hecho de confesarse a sus amigos o maestros, de darles noticias sobre sus reflexiones y avances, son algunas obligaciones instrumentales que sirven como un diagnóstico a su médico del alma, o al alumno mismo. Del lado del dirigido, el problema no está en la palabra, sino en la técnica de la escucha, el silencio, la lectura y la escritura, que son algunos de los ejercicios de la subjetivación de verdad. En lo fundamental, insiste Foucault, el papel del discípulo es el silencio y la palabra que se le pide en ocasiones, es solamente para mostrar que la verdad está en el discurso del maestro.<sup>7</sup> Así, me parece, estamos hablando de una ubicación del discurso de verdad incuestionable.

El quien dice la verdad tiene una serie de obligaciones morales y necesita seguir varias reglas técnicas. La *parresía* es a la vez una técnica y una ética. Al referirse a la *parresía* (hablar claro), Foucault toca la cuestión del poder y sus abusos, ilustrándolo con la figura del adulator, el oponente moral al quien “habla claro”. En la *parresía*, alguien le habla al otro, pero no para hacerle depender de su engaño (como lo hace un adulator), sino para que el otro construya una relación independiente con su maestro y una relación fuerte consigo mismo. Eso significa, llegar a una situación donde ya no se necesita el discurso del maestro. Esta problemática fue particularmente importante en el contexto del imperio romano, donde el consejero, el director del alma, generalmente proveniente de un nivel sociopolítico más bajo, tenía que hablarle claro, con franqueza, al príncipe, no ser un adulator, sino dirigir su alma para que él pudiera gobernar correctamente a los demás. Además, en el *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Foucault aclara:

Cuando un filósofo se dirige a un soberano, a un tirano, y le dice que su tiranía es molesta y desagradable porque la tiranía es incompatible con la justicia, entonces el filósofo dice la verdad, cree que está diciendo la verdad y, más aún, también asume un riesgo (ya que el tirano puede enfadarse, castigarlo, exiliarlo, matarlo). Como ven, el parresiastés es alguien que asume un

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 349.

riesgo. Por supuesto, ese riesgo no siempre es un riesgo de muerte.”[...] Pues en la *parresía* el peligro viene del hecho de que la verdad que se dice puede herir o enfurecer al interlocutor.<sup>8</sup>

Con esta explicación queda claro que el hecho de decir la verdad no es algo inocente, ni siempre agradable. Tiene sus consecuencias y riesgos. Pero, ¿qué sucede cuando decir la verdad no tiene ningún sentido, ningún eco? En las situaciones donde la verdad pronunciada tiene el precio de una vida, pero ninguna posibilidad de cambio, o más aún, cuando el poder opresivo es sordo, o no puede comprender lo que se le comunica, ¿hay algún sentido decir la verdad? Pienso en Galileo y su acto de negar la verdad frente a la inquisición para salvar su vida, y su “y sin embargo se mueve”, creyendo en la posibilidad de esta verdad en algún otro momento; creyendo que esta verdad no necesariamente tiene que ser pronunciada por él en ese preciso tiempo que no le permite cobrar su sentido.

Regresando a la definición de Foucault de *parresía*: “La *parresía* es una forma de actividad verbal en la que el hablante 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 otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber”.<sup>9</sup>

El enemigo técnico de este “hablar claro” es la retórica, la técnica cuyos procedimientos no necesariamente tienen como finalidad la verdad, sino persuadir al otro, sea de algo verdadero, sea de una mentira. Foucault reconoce que las definiciones y las prácticas de la *parresía* tienen varias modalidades. Los epicúreos, Séneca y el estoicismo la entienden de una manera, mientras el cristianismo le da otros sentidos. Para poder llegar a una definición más amplia de la *parresía*, Foucault rescata algunos puntos del “Tratado de hablar claro” de Filodemo (epicúreo) que la entiende como un arte conjetural que se basa en *kairos* (circunstancia): elegir el momento exacto, tomar en cuenta el estado de ánimo, aprovechar la oportunidad; es como el arte del navegante o del médico. No se trata de una manera rígida, unívoca, metódica de hablar. Siempre hay que tomar en cuenta al otro y las circunstancias. La *parresia* funciona como un auxilio, una terapia que debe curar. Su

---

<sup>8</sup> M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Trad. de Fernando Fuentes Megías. Barcelona, Paidós, 2004.

<sup>9</sup> *Idem*.

práctica genera la benevolencia y la amistad entre los alumnos, dado que se trata de una práctica de la palabra libre.

Foucault encuentra en el epicureísmo por primera vez la práctica de la confesión entre los alumnos-amigos: la apertura de su propia alma y la comunicación de sus verdades es lo que lleva a la salvación, una característica sobre todo del cristianismo. Para Galeno es importante tener en cuenta las cualidades morales del director del alma y realizar esta dirección desde un punto exterior y neutral (el director debe ser un desconocido, para evitar tanto la indulgencia como la severidad). Sin embargo, Séneca retoma la importancia de la amistad, pero no en un sentido epicúreo. La relación individual (correspondencia, vidas compartidas, amistad) es necesaria, ya que abre la posibilidad de dar un ejemplo viviente al alumno, mostrarle la utilidad práctica de la verdad que se enseña con el ejemplo del propio maestro. Séneca no niega el uso de la retórica y ciertas tácticas del discurso, pero recomienda no sujetarse a sus reglas. La transmisión del pensamiento debe ser pura y simple; el maestro dice la verdad, cree en ella y la practica: “decir lo que pensamos, pensar lo que decimos, que el lenguaje sea concorde con la conducta.”<sup>10</sup>

De todo este recorrido, Foucault concluye que la *parresía* es la adecuación entre el sujeto que habla y dice la verdad y el sujeto que se comporta de acuerdo con esta verdad. La palabra del director, del maestro tiene que ser libre, desembarazada de las reglas retóricas, adaptable a la situación (oportunidad, particularidades del oyente) y, sobre todo, tiene que equivaler a un compromiso, un lazo entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta.

Seguramente hay mucho más que decir sobre la ética de la palabra. Sin embargo, lo que me ha interesado destacar en este ensayo es la economía de la palabra, cómo se usan sus recursos, cómo se distribuyen y de qué manera se relaciona la palabra con su audición y su interiorización. El escuchar, el leer, el escribir y el hablar no son procesos separados: se entrelazan y se condicionan mutuamente. En la relación con el maestro y con su discurso de verdad, el alumno de filosofía se relaciona consigo mismo, ve cómo cuida de sí y de ello hace un problema de verdad y no de definición. Para Foucault, el propósito es convertirse en el sujeto que dice la verdad, y por el hecho de decirla, quedar transfigurado por ella. No una objetivación de sí en un discurso de verdad —como sucede en el cristianismo—, sino la

---

<sup>10</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 386.

subjetivación del discurso de verdad. El silencio —con sus actividades de escuchar, leer y escribir— es el primer momento de esta subjetivación, de este camino que empieza con la verdad y finaliza con el *ethos*, la regla fundamental de conducta. Y unas últimas palabras que me vuelven al inicio de este ensayo. “El reino de la opinión” que identifica al silencio con la opacidad, quizás sea justo lo opaco: por el murmullo constante, por el ruido de las opiniones entrecruzadas, por el zumbido de las ornamentaciones verbales que hechizan, se sitúa exactamente del lado opuesto a la claridad del silencio que escucha la voz de su propia razón.





## ÍNDICE

Prólogo <i>Alberto Constante, Ernesto Priani Saisó y Rafael Ángel Gómez Choreño</i> .....	3
El problema de la representación en <i>El Quijote</i> <i>Ernesto Gallardo León</i> .....	7
En busca del “ser vivo” del lenguaje. La literatura en <i>Las palabras y las cosas</i> de Michel Foucault <i>David Bak Geler Corona</i> .....	15
El mapa de la historia. La episteme foucaultiana <i>Cindy Angélica Durán Romero</i> .....	23
La verdad como crítica en el último trabajo de Michel Foucault <i>Ramón Chaverry Soto</i> .....	39
La imaginación y el diablo. Una arqueología de las meditaciones cartesianas <i>Román Gabriel Suárez Galicia</i> .....	51
Foucault y la genealogía nietzscheana: cuerpos, pasiones y azares <i>Donovan Adrián Hernández Castellanos</i> .....	61
La función infiltrante <i>Víctor Alejandro Polanco Frías</i> .....	69
Terror y espectáculo en la <i>ciudad del sinsentido</i> : entre la gubernamentalidad y el cuidado de sí <i>Rafael Ángel Gómez Choreño</i> .....	83
Princesas de cristal: ¿excedente de la normalización o prácticas de sí? <i>Miriam Hernández Reyna</i> .....	101
Volver a plantear una cuestión. La transformación de la sensibilidad como política <i>José Francisco Barrón Tovar</i> .....	113
Dimensión política del «cuidado de sí». El sujeto como espacio estratégico para pensar la resistencia <i>Alicia Hopkins Moreno</i> .....	125
Divisa ilustrada y prácticas de sí <i>José Carlos Villa-Velázquez Aldana</i> .....	133

◆ Índice

La escritura de sí y la confesión cristiana <i>Lilia Pérez Romero</i> .....	145
¿Cuáles son las condiciones de la práctica de sí como ejercicio de la libertad? <i>Antonio Ceron Aguilera</i> .....	157
Michel Foucault, Antonin Artaud y las prácticas de sí <i>Pablo Domínguez Galbraith</i> .....	167
El silencio y la economía de la palabra: escuchar, leer, escribir, hablar <i>Helena Braunstajn</i> .....	181
Índice .....	193