

**Filosofía**



**2007**

**Gilles Deleuze-Michel Foucault  
El Continente Fascinante de la  
Filosofía Moderna**

**JOSÉ  
WILSON  
MÁRQUEZ  
ESTRADA**

**JOSÉ WILSON MÁRQUEZ ESTRADA**

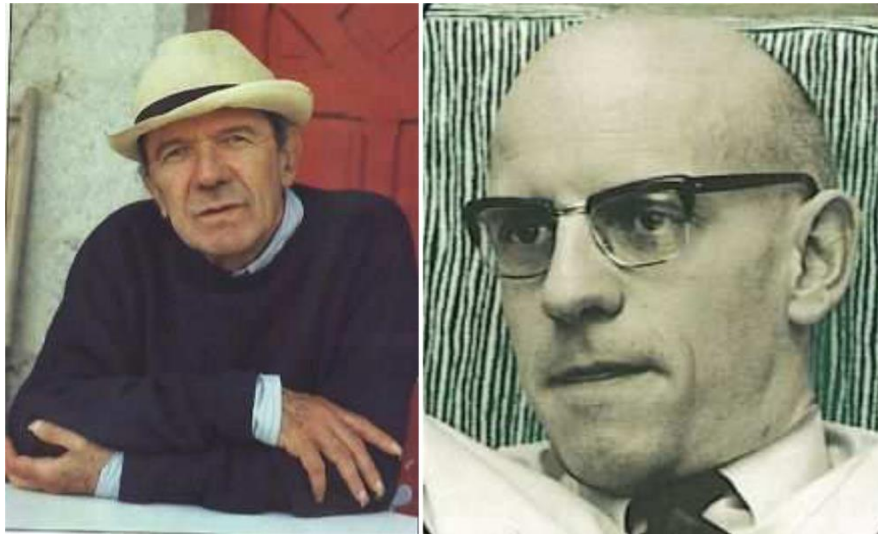
**Gilles Deleuze - Michel Foucault**  
**El Continente Fascinante de la**  
**Filosofía Moderna**



**Filosofía**

**JOSÉ WILSON MÁRQUEZ ESTRADA**

**Gilles Deleuze - Michel Foucault**  
**El Continente Fascinante de la**  
**Filosofía Moderna**



**2007**



**José Wilson Márquez Estrada**

**BIOGRAFÍA DEL AUTOR**

Magister en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, Abogado de la Corporación Universitaria de la Costa CUC. Profesor Asociado del Programa de Historia de la Universidad de Cartagena. Miembro del Grupo de Investigación Frontera, Sociedad y Cultura del Caribe y América Latina (Categoría A1 en Colciencias). ORCID: [0000-0002-5042-3189](https://orcid.org/0000-0002-5042-3189) E-Mail: [jmarqueze@unicartagena.edu.co](mailto:jmarqueze@unicartagena.edu.co).

A Edna Maribel Márquez Estrada,  
En Nueva York.  
A Soraima Patricia Márquez Estrada,  
En Ciudad de Panamá.  
Con toda la fuerza de mi amor.

Despreocupados, irónicos, violentos,  
Así nos quiere la sabiduría.  
Es mujer y nunca amará más que al guerrero.

Federico Nietzsche.

Si no das la vida por algo,  
Al final terminarás dándola por nada.

Jean-Paul Sartre.

# ***TABLA DE CONTENIDO***

**TEMA.....PÁGINA**

<b>1. INTRODUCCIÓN -----</b>	<b>7</b>
<b>2. PRIMERA PARTE: Foucault y la Geología del Saber-----</b>	<b>27</b>
<b>3. SEGUNDA PARTE: Foucault y la Micropolítica-----</b>	<b>57</b>
<b>4. TERCERA PARTE: Foucault y la Hermenéutica de la Sospecha-----</b>	<b>93</b>
<b>5. CUARTA PARTE: Foucault-Deleuze y el Pliegue del Pensamiento-----</b>	<b>139</b>

# INTRODUCCIÓN

## Michel Foucault: Historiador y Filósofo.

Los nombres propios designan fuerzas,  
Eventos, movimientos y móviles,  
Vientos, tifones, enfermedades,  
Lugares y momentos  
Mucho antes que designar personas.

Gilles Deleuze.

Antonio Restrepo Arango<sup>1</sup> resalta como Michel Foucault ha encontrado fuertes resistencias entre muchos historiadores profesionales. Plantea como, para desprestigiarlo, se acude a la falsa oposición entre el historiador que reconstruye la “realidad objetiva” del pasado y el filósofo que construye “hermosas ficciones” con fines que no son los de la historia<sup>2</sup>. Ciertamente Foucault no fue uno de esos traperos de la historia que sale con su costal a buscar “hechos”, pues sabía muy bien que “la observación no proporciona en ningún caso datos sin más. Que la observación es una construcción. Como son construcciones los mismos puntos de vista que se utilizan para tal o cual verificación o demostración de la teoría”<sup>3</sup>. Foucault, desde esta perspectiva crítica del manejo de las fuentes, trabajó los archivos con paciencia y rigor; de esto el mejor testimonio es su obra misma, pero como las acusaciones han sido tantas y tan ásperas, no sobra tener en cuenta unas palabras del historiador Paul Veyne, a propósito del segundo tomo de la **Historia de la Sexualidad**, escribía: “Foucault ha escrito este libro enteramente solo; alguna vez se le ocurrió pedirme bibliografía o mostrarme algunas de sus traducciones del griego, pero no me acuerdo haberle procurado ninguna referencia: el texto capital de Artemidoro él lo volvió a

<sup>1</sup> RESTREPO, Antonio. Pensar la Historia. Ediciones Stendhal. Medellín. 2000. Págs. 143 a 176. Acápíte: “Michel Foucault: La Genealogía y la Historia”.

<sup>2</sup> LEONARD, Jacques. “El Historiador y el Filósofo”. En: La Imposible Prisión, Debate con Michel Foucault. Cuadernos Anagrama. Barcelona. 1982.

<sup>3</sup> FEVRE, Lucien. Combates por la Historia. Editorial Ariel. Barcelona. 1975. Pág. 88.

encontrar absolutamente solo (lo que por el momento me ha pinchado desagradablemente el corazón: cada uno mantiene la exclusividad de sus descubrimientos). Es necesario comprender esto, que, confesémoslo, es molesto para los especialistas y para su monopolio. Existen gentes capaces de aprender en cinco años lo que otros aprenden en veinte...Lo confieso, eso es insoportable, y debería haber una ley para proteger los conocimientos adquiridos. Foucault se servía de mí para ver hasta donde había llegado su aprendizaje de la antigüedad.”<sup>4</sup>

Foucault insistía siempre en la necesidad de ligar el trabajo histórico con la filosofía, pero reservándose el derecho a redefinir los conceptos y el tipo de relaciones de estas dos disciplinas: “Mis libros, dijo, no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos”<sup>5</sup>. Una y otra vez, en sus libros y entrevistas, se preocupó por precisar su punto de vista en filosofía. En 1969 en una entrevista con Paolo Caruso afirmo: “es muy posible que lo que yo hago concierna a la filosofía, teniendo en cuenta que desde Nietzsche la filosofía tiene la misión de desmitificar y ya no se dedica solamente a proclamar verdades que pueden valer para todos y para siempre. Yo también intento diagnosticar y diagnosticar el presente. Decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos. Esta labor de excavación bajo nuestros propios pies caracteriza el pensamiento contemporáneo desde Nietzsche y en este sentido puedo declararme filósofo.”

6

La filosofía como diagnóstico o lo que es lo mismo como política. En 1983, en su último curso en el College de France, sobre el texto de Kant titulado **Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?** volvió sobre su posición en filosofía, en términos muy semejantes a los sostenidos en la entrevista a Caruso, años atrás: No“ se trata entonces de una analítica de la verdad, se tratará de lo que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos; y me parece que el dilema filosófico al cual nos encontramos enfrentados actualmente es éste: se puede optar por una filosofía crítica que se presentara como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien, se puede optar

<sup>4</sup> VEYNE, Paul. El Planeta Foucault, en: Revista Otras Quijotadas, N° 2. Medellín. 1985. Pág. 82 a 83.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. Mesa redonda del 20 de mayo de 1978, en: La Imposible Prisión. Op. Cit. Pág. 57.

<sup>6</sup> CARUSO, Paolo. Conversaciones con Levy-Strauss, Foucault y Lacan. Ed. Anagrama. Barcelona.1969. Pág. 73.



por un pensamiento crítico que tomara la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad”<sup>7</sup>. Más adelante Foucault afirma en este mismo texto, que Hegel, Nietzsche, Max Weber y la Escuela de Frankfurt serían los representantes de esta orientación del pensamiento filosófico en la cual él se inscribe. Efectivamente, si se estudia la obra de Foucault desde la **Historia de la Locura** hasta sus últimos trabajos publicados, se verá que fue fiel a su propósito de conectar el trabajo histórico y la investigación del presente.

Durante un seminario realizado con la colaboración de Richard Sennett, Foucault esbozó, no sin cierta ironía, su posición frente a dos de las principales tendencias de la filosofía contemporánea. Después de la segunda guerra mundial existían dos caminos posibles diferentes al seguido por la filosofía del sujeto, definida ésta como la filosofía que se plantea como tarea fundamental la reflexión sobre los fundamentos de todo conocimiento y el principio de toda significación en cuanto derivados de un sujeto cargado de significado. La primera de estas filosofías, el positivismo lógico, es la teoría del conocimiento objetivo como análisis de los sistemas de significado como semiología. La segunda se configura por tendencias de la lingüística, la antropología y el psicoanálisis agrupadas bajo la rúbrica de estructuralismo. Asegura Antonio Restrepo, que Foucault no militó en ninguna de las dos:

“Déjenme anunciarles de una vez por todas que no soy estructuralista y confieso con el remordimiento apropiado que no soy filósofo analítico, nadie es perfecto. Pero he intentado investigar en otra dirección. He intentado salir de la filosofía del sujeto a través de una genealogía del sujeto moderno como realidad histórica y cultural, como algo que puede cambiar con el tiempo, que es por su puesto políticamente importante”. En relación con este texto es bueno anotar que a Foucault se lo trató frecuentemente de estructuralista, como fueron también tratados de estructuralistas Dumézil, Levy-Strauss, Lacan y Martinet, para citar a los más importantes, produciéndose así una “amalgama sumaria”, para utilizar los términos de Canguilhem, que no ha servido para otra cosa diferente a la de oscurecer trabajos teóricos de gran originalidad e importancia. Foucault, pues, se plantea como objetivo el análisis del sujeto en cuanto ser que habla, vive y trabaja. Acepta la clarificación

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. “Un Curso Inédito”. En: Revista de Sociología. UNAULA. N° 8/9. Medellín. 1985. Pág. 95.

de las técnicas elaboradas por Habermas: las que permiten manipular, producir o transformar cosas, es decir, las técnicas de producción; las que permiten usar sistemas de signos, o sea, las técnicas de significación o comunicación; y, finalmente, las técnicas que permiten determinar las conductas de los individuos e imponerles ciertos fines u objetivos, es decir, las técnicas de dominación. Aquí termina su coincidencia con la Escuela de Frankfurt, pues Foucault fue más allá y sostuvo que en toda sociedad existe otro tipo de técnicas, que denominó “tecnologías del yo”, definidas en los siguientes términos: “Las técnicas que permiten a los individuos efectuar, por sus propios medios, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y lo hacen de modo que se transformen a sí mismos, modificándose, para alcanzar cierto grado de perfección, felicidad, pureza, poder sobrenatural.”<sup>8</sup>

En **Las Palabras y las Cosas** Foucault afirma que el marxismo no ha introducido ningún corte real en el nivel profundo del ser occidental: “El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar. Si se opone a las teorías ‘burguesas’ de la economía y si en esta oposición proyecta contra ellas un viraje radical de la historia, este conflicto y este proyecto tienen como condición de posibilidad no la retoma de toda la historia, sino un acontecimiento que cualquier arqueología puede situar con precisión y que prescribe simultáneamente, sobre el mismo modo la economía burguesa y la economía revolucionaria del siglo XIX. Sus debates han producido algunas olas y han dibujado ondas en la superficie: son sólo tempestades en un vaso de agua”.<sup>9</sup> De ninguna manera se trata de un texto provocador, es la manifestación de la concepción que sobre el marxismo tiene Foucault, pues en oposición a las “promesas mezcladas de la dialéctica y de la antropología” que según él porta el marxismo, su oposición es por Nietzsche. Esto no significa, como se verá más adelante, que Foucault niega valor al trabajo de Marx. En este sentido, es claro que para Foucault, Marx, Hegel, Feuerbach y Hölderlin son los representantes de la crisis del siglo XIX, pero están limitados en la medida en que su anuncio del fin de una forma de pensamiento apuntaba al establecimiento de “una morada

---

<sup>8</sup> Véase FOUCAULT, Michel. “El Sujeto y el Poder”. En: Otras Quijotadas, N°2, Medellín, 1985, pág. 94.

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. *Las Palabras y las Cosas*. México. Siglo XXI. 1968. Págs. 256-257.

estable para el hombre sobre esta tierra de la que los dioses se habían ido o borrado”; Nietzsche, por su lado, dio un paso adelante, crucial e irreversible, al anunciar que Dios y el último hombre han partido juntos. Las apreciaciones sobre el marxismo implicadas en **Las Palabras y las Cosas** produjeron una fuerte réplica de parte de los medios marxistas. Se acusó a Foucault de positivista, de querer suprimir la historia excluyéndola del saber<sup>10</sup>.

Pierre Vilar, quizás el más connotado historiador marxista de Francia, escribió un artículo en el que se entregó a la tarea de “desmontar” el libro, desde la perspectiva de la Historia Económica<sup>11</sup>. Vilar cae, sin embargo, en el error de creer que la refutación de la tesis de Foucault es fácil, sin darse cuenta de que esta aparente facilidad nace de un equívoco; Vilar debió hacer el esfuerzo de captar el punto de vista epistemológico desde el cual hablaba Foucault: la arqueología. Canguilhem ha señalado cómo “el arqueólogo del saber descubre entre el siglo XVIII y el XIX, tal como entre el XVI y XVII, una ‘discontinuidad enigmática’, que sólo sabe calificar, sin pretensión de explicarla, de mutación, acontecimiento radical, acontecimiento fundamental, **décalage** débil, pero absolutamente esencial. Los trabajos anteriores de Foucault nos han dado dos ejemplos de esas discontinuidades, de esos acontecimientos radicales que cambian la percepción y la práctica humanas bajo la permanencia aparente de un discurso. **L’histoire de la Folie** ha puesto de presente la ruptura que se sitúa entre Montaigne y Descartes en la representación de la locura. **La naissance de la Clinique** ha reparado en el corte que se sitúa entre Pinel y Bichat en la representación de la enfermedad”<sup>12</sup>. Ignorando esto no sólo es posible sino hasta divertido refutar **Las Palabras y las Cosas**, en el terreno del saber económico.

No sólo desde el pensamiento económico de tipo marxista se han hecho críticas al análisis arqueológico de Foucault, también algunos historiadores de la biología han creído poder liquidarlo reivindicando falsas continuidades; así lo ha señalado Luis Alfonso Palaú en un artículo, en el que muestra cómo los historiadores de las ciencias siguen aforrándose, muy

---

<sup>10</sup> Véase LE BON, Silvie. Un Positivista Desesperado: Michel Foucault, en: Análisis de Michel Foucault. Buenos Aires. Editora Tiempo Contemporáneo. 1970. Pág. 94 y ss.

<sup>11</sup> Véase VILAR, Pierre. “Les Mots et les Choses dans la Pensée Économique”. En: Une Histoire en Construction. París. Hautes Études. Gallimard-Du Senil. 1982.

<sup>12</sup> CANGUILHEM, Georges. “La Muerte del Hombre”. Revista Eco. T. XVIII. Bogotá. 1969. Pág. 521.

frecuentemente, a la idea de que las ciencias tienen una historia que no es otra cosa que el desplegarse de una verdad progresivamente constituida<sup>13</sup>.

Es necesario detenerse un momento más en el análisis de las relaciones de Foucault con el pensamiento de Marx. Para el profesor Antonio Restrepo, Foucault en el texto **Nietzsche, Freud, Marx** se concentra en el estudio de las técnicas de interpretación y ubica el papel cumplido por esos intérpretes que tanta influencia han tenido en la constitución de la modernidad: “Lo inacabado de la interpretación, el hecho de que ella sea siempre recortada y que permanezca en suspenso al borde de ella misma, creo que se encuentra de una manera bastante análoga en Marx, Nietzsche y Freud, bajo la forma de rechazo del comienzo. Rechazo de la “Robinsonada” decía Marx; en donde se ve dibujarse esta experiencia que creo tan importante para la hermenéutica moderna, según la cual cuanto más lejos se va en la interpretación, tanto más se avecina, al mismo tiempo, a una región absolutamente peligrosa en donde no sólo la interpretación va alcanzar su punto de retroceso sino que va a desaparecer como interpretación, causando tal vez la desaparición del mismo interprete<sup>14</sup>,”

En esta perspectiva, según Restrepo, en el terreno de la investigación histórica Foucault tuvo en cuenta a Marx, eso sí en forma crítica y productiva, sin aceptar jamás lineamientos políticos. En una entrevista que se la hizo a raíz de la publicación de **Vigilar y Castigar**, el entrevistador le preguntó por su distancia con Marx; su respuesta aclara cosas que bien vale la pena transcribirla completa:

**Pregunta:** Con respecto a Marx y al marxismo, ¿usted parece tener una cierta distancia, lo que ya se le había reprochado a propósito de la **Arqueología de Saber**?

**Respuesta:** Sin duda. Pero hay también de mi parte una especie de juego, que me lleva frecuentemente a citar conceptos, frases, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a agregar la pequeña pieza autenticadora que consiste en hacer una cita de Marx, poner cuidadosamente la referencia al pie de la página y acompañar la cita con una reflexión elogiosa, mediante la cual, se es considerado como alguien que conoce a Marx y que se verá honrado por las revistas que se llaman marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, y como

---

<sup>13</sup> PALAÚ, Luis Alfonso. “Algunos Problemas de la Historia en las Ciencias”. En: Revista UNAULA. N° 6. Medellín. 1986. Pág. 65 y ss.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, Marx, Freud.” En: El Psicoanálisis en el Materialismo Histórico. Medellín. Editorial Zeta. 1971. Pág. 154.

ellos no son capaces de reconocer los textos de Marx, yo paso por ser aquel que no cita a Marx. ¿Es que un físico cuando hace física tiene necesidad de citar a Newton o a Einstein? El los utiliza, pero no tiene necesidad de comillas, de notas de pie de página o de aprobaciones elogiosas que prueben hasta qué punto es fiel al pensamiento del maestro. Y como los otros físicos saben lo que ha hecho Einstein, lo que ha inventado, demostrado, ellos lo reconocen en el pasaje. Es imposible hacer la historia actualmente sin utilizar un kirieleison de conceptos ligados directamente al pensamiento de Marx y sin colocarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En el límite se podría preguntar cuál diferencia podría haber entre ser historiador y se marxista.

Foucault, un poco más adelante cierra el debate señalando la diferencia entre discutir en el horizonte teórico abierto por el trabajo de Marx y la “comunistología”, o sea la indicación de la forma como se debe utilizar a Marx.

En **El Orden del Discurso**, la lección inaugural pronunciada en el College de France en diciembre de 1970, se encuentran unas palabras sobre Hegel muy reveladoras: “ Pero escapar realmente de Hegel supone que se aprecia exactamente lo que cuesta separarse de él; supone saber dónde, insidiosamente, Hegel, quizás, está cerca de nosotros; supone saber, en lo que nos permite pensar contra Hegel, lo que es aún hegeliano; y medir hasta donde nuestra oposición contra él es quizá la trampa que él nos pone y al término de la cual nos espera inmóvil y ausente”<sup>15</sup>. Foucault pensaba la filosofía como una tarea sin término, siempre recomenzada, o, para decirlo en términos de Jean Hyppolite, como “interrogación repetitiva”, transformación del tema hegeliano del acabamiento sobre la consciencia de sí. ¿Y desde esta perspectiva podía mantenerse la identidad del sujeto? Foucault dice en su lección inaugural unas palabras que aluden a una perspectiva que él había comenzado a trabajar en **Historia de la Locura** y que en 1969 explicitó en **Theatrum Philosophicum**, comentario a dos libros de Gilles Deleuze, **Lógica del Sentido y Diferencia y Repetición**, allí señala la posibilidad de una teoría del pensamiento que esté enteramente liberada del sujeto y del objeto: “Pensamiento-acontecimiento tan singular

---

<sup>15</sup>FOUCAULT, Michel. L'Ordre du Discours . Gallimard. París. 1971. Págs. 74-75.

como un golpe de azar; pensamiento-fantasma que no busca lo verdadero, sino que repite el pensamiento.”<sup>16</sup>

Asegura Antonio Restrepo, en el texto anteriormente citado<sup>17</sup>, que no es algo improvisado lo que dice Foucault en **El Orden del Discurso**, no es un desplante, un coqueteo con el “irracionalismo”, es algo que viene pensando en relación con la locura, con la filosofía y que por mediación de Nietzsche lo llevará a pensarlo en relación con la historia. Ahora bien ¿qué dice Foucault en **El Orden del Discurso** que produce tanto rechazo a nombre de la “razón”?: “No me pregunten quién soy, no me pidan que permanezca invariable; es una moral del estado civil que rige nuestra documentación. Que nos dejen en paz cuando se trata de escribir”. Hay una perfecta congruencia entre este texto y las tesis enunciadas por Foucault en sus obras y en particular con su crítica de las “unidades discursivas de libro y obra en **La Arqueología del Saber**. Pero hay algo más, todo este libro está signado por una crítica del cogito y la afirmación del “se dice”<sup>18</sup>. Tampoco es una casualidad que este libro se cierre con una reiteración de la tesis central de **Las Palabras y la Cosas**: La muerte del hombre: “El discurso no es la vida: su tiempo no es el vuestro; en él, no os reconciliaréis con la muerte; puede muy bien ocurrir que hayáis matado a Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho; pero no penséis que podréis hacer, de todo lo que decís, un hombre que viva más que él”. La tesis de Foucault sobre la muerte del hombre es algo más que un juego de palabras. Sus críticos no han podido o no han querido entender que para él no se trata del hombre pensado como una esencia suprahistórica, sino de la forma hombre; para Foucault una forma es un compuesto de relaciones de fuerza y cuando las relaciones de fuerzas, que constituyen una forma, se modifican, aquella también cambia. Deleuze dice: “En tanto que Dios existe, es decir, en tanto que la forma Dios funciona, el hombre aún no existe. Pero cuando la forma hombre aparece, comprende ya la muerte del hombre, al menos de tres maneras. Por una parte ¿dónde podría el hombre encontrar la garantía de una identidad en ausencia de Dios? Por otra, la forma hombre no se ha constituido sino en los pliegues de la finitud: la finitud introduce la muerte dentro del hombre... En fin, las fuerzas de la finitud hacen que el hombre no exista sino a través de la diseminación de planos de la organización de la vida, la dispersión de las lenguas, la

<sup>16</sup> FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona. Cuadernos Anagrama. 1970. Pág. 25.

<sup>17</sup> RESTREPO ARANGO, Luis Antonio. Op. Cit. Págs. 143 a 176.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *La Arqueología del Saber*. México. Siglo XXI. 1970. Pág. 207 y ss.

disparidad de los modos de producción, que implican que la única `crítica del conocimiento´ es una ontología del aniquilamiento de los seres (no únicamente la paleontología, sino la etnología).”<sup>19</sup>

¿Sería pura casualidad la atracción que sobre Foucault ejerció un autor como Raymond Roussel? “El lenguaje de Roussel, dice Foucault, se abre de entrada a lo ya dicho, que acoge bajo la forma más desordenada del azar: no para decir mejor lo que dice, sino para someter su forma al segundo azar de una destrucción explosiva y, con estos trozos dispersos, inertes, amorfos, hace surgir, dejándolos en su lugar, la más inaudita de sus significaciones. Lejos de ser un lenguaje que trata de comenzar es la figura segunda de las palabras ya habladas: es el lenguaje de siempre, trabajado por la destrucción y la muerte.”<sup>20</sup> El libro de Foucault sobre el escritor loco, es de 1963, es decir, de la época en la que terminaba de escribir la **Historia de la Locura**.

Es el momento de volver la mirada hacia “el taller del historiador”. En 1963 aparece el libro **El Nacimiento de la Clínica**, cuyo subtítulo llama la atención: Una Arqueología de la Mirada Médica. Sí, Foucault definía su trabajo como arqueológico. En 1964 apareció la **Historia de la Locura**. Ambas obras se enlazan rigurosamente; la primera trataba sobre el espacio, el lenguaje y la muerte, sobre la constitución de la medicina moderna, desde la perspectiva no de la historia de las ideas, sino de un análisis estructural cuyas condiciones de existencia se establecen en esta obra y se realizan progresivamente en las que siguen. Al terminar la **Historia de la Locura**, Foucault da una clave para la intelección de su método de trabajo histórico, es decir, de su arqueología: “En nuestra ingenuidad, quizás imaginamos haber descrito un tipo psicológico, el loco a través de 150 años de su historia. Nos vemos obligados a admitir que, al hacer la historia del loco, hemos hecho la historia – no ciertamente, al nivel de una crónica de los descubrimientos, ni de una historia de las ideas, sino siguiendo el encadenamiento de las estructuras fundamentales de la experiencia-, la historia de lo que ha hecho posible la aparición misma de una psicología. Y por ello entendemos un hecho cultural propio del mundo occidental desde el siglo XIX: ese postulado general definido por el hombre moderno, pero que se lo devuelve bien: el ser

---

<sup>19</sup>DELEUZE, Gilles. Foucault. Les Editions de Minuit. París. 1986. Pág. 138.

<sup>20</sup>FOUCAULT, Michel. Raymond Roussel. México. Siglo XXI. 1973. Pág. 59.

humano no se caracteriza por cierta relación con la verdad; sino que guarda como si la perteneciera por derecho propio, a la vez manifiesta y oculta, una verdad.”<sup>21</sup>

En 1966 Publicó **Las Palabras y las Cosas**, una arqueología de las ciencias humanas. En el prefacio Foucault conectaba este libro con el anterior, es decir, con la **Historia de la Locura**: “puede verse que esta investigación responde un poco, como un eco al proyecto de escribir una historia de la locura en la época clásica; tiene las mismas articulaciones en el tiempo, iniciándose a fines del renacimiento para encontrar, al principio del siglo XIX, el umbral de una modernidad de la que aún no hemos salido. La historia de la locura sería la historia del otro –de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior) pero encerrándolo (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo mismo-, de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades.”<sup>22</sup>

En **Las Palabras y las Cosas**, el trabajo arqueológico se despliega en forma estupenda y, sin embargo, las críticas que siguieron a la publicación de la obra le demostraron a Foucault cuán poco había sido comprendido su método; de ahí que se pusiera en la tarea de explicitar su forma de trabajo y de esta labor resultó **La Arqueología del Saber**, publicado en 1969. Allí responde a aquellos que lo habían acusado de negar la historia sin entender que él negaba una determinada forma de hacer historia; allí trataba de hacer entender, paso a paso, los instrumentos teóricos forjados por él para hacer arqueología. En esta obra de una plumada, define la arqueología: “Después de todo, pudiera ocurrir que la arqueología no haga otra cosa más que desempeñar el papel de un instrumento que permita articular, de una manera menos imprecisa que en el pasado, el análisis de las formaciones sociales y las descripciones epistemológicas; o que permita enlazar un análisis de las posiciones del sujeto, con una teoría de la historia de las ciencias; o que permita situar el lugar de entrecruzamiento de una teoría general de la producción y un análisis generativo de los enunciados.”<sup>23</sup> Foucault enfrenta ampliamente el problema de la historia en este libro. El no hace historia tradicional, pero tampoco pretende haber sacado de la nada su concepción,

<sup>21</sup>FOUCAULT, Michel. Historia de la Locura en la Época Clásica. México. F.C.E.1976. Tomo II. Pág. 290.

<sup>22</sup>FOUCAULT, Michel. Las Palabras y las Cosas. Op. Cit. Pág. 9.

<sup>23</sup>FOUCAULT, Michel. La Arqueología del Saber. Op. Cit. Pág. 349.



fue presidido por pensadores que cuestionaron la historia tradicional: Nietzsche, Marx, Bachelard, Canguilhem. Hace referencia a la historia tal como lo hace Fernand Braudel, remitiendo así a la escuela de Annales, fundada por Lucien Febvre y Marc Bloch. Estos habían impulsado el trabajo interdisciplinario, y el trabajo arqueológico de Foucault reivindica el manejo integrado y reflexivo de disciplinas ya constituidas, no para configurar una nueva ciencia, ni siquiera el proyecto de una ciencia futura, sino para utilizarlas como instrumentos de investigación. Reivindica también los conceptos de la temporalidad histórica elaborados por Braudel: “La aparición de períodos largos en la historia de hoy no es una vuelta a las filosofías de la historia, a las grandes edades del mundo, o a las fases prescritas por el destino de las civilizaciones; es el efecto de la elaboración metodológicamente concertada de series.”<sup>24</sup>

En pocas palabras, especificación de la temporalidad, puesta en cuestión de la continuidad. De ahí que Foucault eche mano a autores que habían construido conceptos de especificidad. Gaston Bachelard y sus conceptos de actos y umbrales epistemológicos, que permiten captar los obstáculos y las rupturas. Canguilhem y sus desplazamientos y transformaciones de los conceptos, que muestran “que la historia de un concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad, sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y de validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado.”<sup>25</sup>

La distinción entre escalas micro y microscópicas hecha también por Canguilhem, crucial para una concepción no continuista de la historia de las ciencias. Las redistribuciones recurrentes de Michel Serres, “que hacen aparecer varios pasados, varias formas de encadenamiento, varias jerarquías de importancia, varias redes de determinaciones, varias teleologías, para una sola y misma ciencia.”<sup>26</sup> Las unidades arquitectónicas de M.

Guérault, que permiten controlar las descripciones en términos de influencias, de continuidades culturales y llaman la atención sobre la coherencia interna y las compatibilidades de los discursos. Es evidente que sin la comprensión de estos conceptos

---

<sup>24</sup> Ibíd. Pág. 12.

<sup>25</sup> Ibíd. Pág. 5.

<sup>26</sup> Ibíd. Pág. 6.

una lectura de **Las Palabras y las Cosas**, en la medida en que tiende a reducirla a lo que no es, se convierte en una comedia de las equivocaciones, como frecuentemente lo ha sido.

También Foucault critica la concepción tradicional de **historia global** y le opone un concepto de historia general; ésta tiene como tarea, dice Foucault, “determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre esas distintas series, qué sistema vertical son capaces de formar; cuál es, de una a otra, el juego de las correlaciones y de las dominantes; qué efecto pueden tener los desfases, las temporalidades diferentes, las distintas remanencias; en qué coyunturas distintas pueden figurar simultáneamente ciertos elementos; en una palabra, no sólo que series, sino qué ‘cuadros’ es posible constituir. Una descripción global apiña todos los fenómenos en torno a un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión.”<sup>27</sup>

Sin duda la tesis de Foucault no es fácil de asimilar por aquellos que siguen prisioneros de una forma de pensar la historia desde la perspectiva de la evolución, la linealidad y la conciencia. Marx y Nietzsche, cada uno por su propio camino, cuestionaron irreversiblemente la soberanía de la conciencia (la subjetividad constituyente) en el ámbito de la historia. Para Foucault fue Nietzsche el que se atrevió a llegar más lejos en este cuestionario. Foucault -dice Restrepo- en 1971, publicó, en un libro conjunto en homenaje a Jean Hyppolite, un ensayo titulado **Nietzsche, la genealogía, la historia**. Allí Foucault muestra cómo Nietzsche opuso a la historia tradicional la historia efectiva o sentido histórico: “El sentido histórico tiene tres usos que se oponen término a término a las tres modalidades platónicas de hacer la historia. Una es el uso paródico y destructor de la realidad que se opone al tema de la historia-reminiscencia o reconocimiento; el otro es el disociativo y destructor de identidad que se opone a la historia-continuidad o tradición; el tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad que se opone a la historia-conocimiento. De todas maneras, se trata de usar la historia de manera que se emancipe para siempre del

---

<sup>27</sup>Ibíd. Pág. 16.

modelo, a la vez metafísico y antropológico de la memoria. El objetivo es hacer de la historia una contramemoria y desplegar por consiguiente otra forma de tiempo.”<sup>28</sup>

Foucault en este texto sobre Nietzsche traza al mismo tiempo su concepción sobre la historia: “La historia ‘efectiva’ se distingue de la de los historiadores en que ella no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre -ni siquiera su cuerpo- es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos...Es necesario poner en pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos...La historia será ‘efectiva’ en la medida en que introduzca la discontinuidad en nuestra alma”. La referencia al aforismo 17 de **El viajero y su sombra, miscelánea de opiniones y sentencias** adquiere toda significación si se piensa en el conjunto de la obra de Foucault; vale la pena recordarlo: “Dicha del historiador cuando oímos hablar de las metafísicas sutiles y de las alucinaciones del otro mundo, comprendemos, es verdad, que nosotros somos los ‘pobres de espíritu’, pero también que a nosotros es a quienes pertenece el reino del cambio, con la primavera y el otoño, con el invierno y el verano y que a ellos pertenece el otro mundo con sus brumas infinitas, con sus sombras grises y heladas. Así hablaba uno que se paseaba al sol de la mañana: alguno que, al estudiar la historia, sentía transformarse sin cesar, no sólo su espíritu, sino también su corazón, y que en oposición con los metafísicos sentía la dicha de albergar en sí, no un alma inmortal, sino muchas almas mortales”. Cuestionamiento de la identidad, de la subjetividad, que se corresponde con el cuestionamiento del mundo objetivo, o más precisamente de la idea tradicional de la “realidad”. Por eso” el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos sin punto de referencia ni coordenadas originales, en miríadas de acontecimientos perdidos”. A la luz del pensamiento de Nietzsche, Foucault problematiza la causalidad histórica: “La disminución del peso de gravedad de la causalidad consistirá pues en construir en torno al evento singular analizado como proceso un polígono o más bien un poliedro de inteligibilidad cuyo número de caras no está definido de antemano y que jamás puede ser considerado como totalmente acabado. Hay que proceder por saturación progresiva y forzosamente incompleta. Y hay que considerar que cuanto más se descomponga desde dentro el proceso de analizar, más podremos y deberemos construir unas relaciones de

---

<sup>28</sup> FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia.” En: Revista Sociología. UNAULA, N° 5. Medellín. 1983. Pág. 13.

inteligibilidad externa (concretamente: cuanto más se analice el proceso de `carcelización` de la práctica penal hasta en sus más mínimos detalles, más obligados nos vemos a referirnos a unas prácticas como las de la escolarización o la disciplina militar, etc.). Descomposición interna de procesos y multiplicación de los `salientes` van del brazo”. Ahora sí se entiende por qué Foucault le había dicho a Caruso en la entrevista citada más atrás: He “sido historicista y hegeliano hasta que leí a Nietzsche”.

A partir de Nietzsche Foucault pudo hacer “rupturas de evidencias” cruciales para su trabajo histórico, lo que le permitió acceder al concepto de “singularidad” y por este camino demostrar que la ruptura de las evidencias tiene una función no sólo teórica sino también política. Porque “no es tan evidente que los locos sean considerados como unos enfermos mentales; no es tan evidente que la única cosa que se pueda hacer con un delincuente sea encerrarlo; no es tan evidente que las causas de la enfermedad tuvieran que ser buscadas en el examen individual de los cuerpos” <sup>29</sup>. Foucault es explícito al poner en relación su trabajo con las prisiones, **Vigilar y Castigar**, y su interés por el pensamiento de Nietzsche: “Tenía una segunda razón para estudiar la prisión: retomar el tema de la genealogía de la moral, pero siguiendo el hilo de las transformaciones de lo que podíamos llamar las `técnicas morales`. Para entender mejor lo que se castiga y por qué se castiga, plantear la pregunta ¿cómo se castiga?” <sup>30</sup>. Foucault da dos razones más; en primer lugar, una de tipo teórico: el tema no había sido lo suficientemente estudiado, se había orientado la investigación hacía el problema sociológico de la delincuencia o hacía la problemática jurídica del sistema penal; se podían exceptuar solamente los trabajos sobre el castigo penal de algunos miembros de la Escuela de Frankfurt. La otra tenía que ver con la actualidad que, para esa época, 1975, había adquirido el problema de las cárceles en Estados Unidos, Francia, Inglaterra e Italia. Foucault nunca esquivó su relación con la política; nunca pensó

la objetividad como neutralidad porque sabía muy bien que la neutralidad en ciencias sociales es una trampa ideológica. <sup>31</sup>

---

<sup>29</sup>FOUCAULT, Michel. Mesa Redonda del 20 de Mayo de 1978. Op. Cit. Pág. 61.

<sup>30</sup>Ibíd. Para Foucault lo principal en su libro sobre las prisiones no eran las instituciones ni las teorías, sino las prácticas, punto de convergencia entre lo que se dice y lo que se hace.

<sup>31</sup>El interés de la historia subterránea excluida por la historiografía tradicional, se acrecentó a partir de la década del sesenta. Así pues, las obras de Foucault no se presentan como hechos aislados, si se mira la producción de la época. Eric Hobsbawm, publicó *Rebeldes Primitivos* en 1959; en Norteamérica Eugenio

Algunos historiadores han creído poder descalificar un trabajo como **Vigilar y Castigar**, argumentando que se trata de un texto anarquista. En **Vigilar y Castigar** Foucault había dicho: “Si algo político de conjunto está en juego en torno de la prisión, no es, pues, saber si será correctora o no, si los jueces, los psiquiatras o los sociólogos ejercieran en ella más poder que los administradores y los vigilantes; en el límite, no existe siquiera en la alternativa prisión u otra cosa que la prisión. El problema actualmente está más bien en el gran aumento de importancia de estos dispositivos de normalización y toda la extensión de los efectos de poder que suponen a través del establecimiento de nuevas objetividades”<sup>32</sup>. Como se puede ver Foucault está clarificando –dice Antonio Restrepo– una situación histórica mediante una investigación, no se está asumiendo como un reformador con funciones proféticas y legislativas; naturalmente sabe que su investigación tiene funciones críticas sobre el presente, o para decirlo en palabras de Gilles Deleuze, que “una teoría es como una caja de herramientas”, es preciso que funcione, que sirva para algo. Por eso Foucault siempre insistió en la participación del intelectual “desde abajo”. Señaló como es esencial evitar que la necesidad de reformas se convirtiera en un chantaje que limite y frene el ejercicio de la crítica: “En ningún caso hay que atender a los que dicen: ‘No critique si no es capaz de hacer una reforma’. Son frases de departamentos ministeriales. La crítica no tiene por qué ser la premisa de un razonamiento que terminaría diciendo: eso es lo que usted tiene que hacer. Debe ser un instrumento para los que luchan, resisten y ya no soportan lo que existe. Debe ser utilizada en los procesos de conflictos, enfrentamientos, intentos de rechazo. No tiene por qué imponerse a la ley. No es una etapa de una programación. Es un desafío en relación a lo que existe.”<sup>33</sup> Pero tal vez donde mejor plasmado quedó el “anarquismo” de Foucault, ese “anarquismo” que tanto escandaliza a los intelectuales que florecen plácidamente a la sombra de algún poder, fue en las últimas palabras con Bernard Henry-Levy: “Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y sujeciones del presente los puntos

---

Genovese trabajó el problema de la esclavitud, en 1965 apareció su *Economía política del Esclavismo*. En Inglaterra Christopher Hill, publicó en 1972 *El Mundo Trastornado*. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII; en esta misma época aparecen las obras de E. P. Thompson, *La Formación Histórica de la Clase Obrera*, *Protesta y Sobrevive*, *Tradición*, *Revuelta y Conciencia de Clase*. En el mismo año en que se publica *Vigilar y Castigar*, 1975, aparece la gran investigación de Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, Aldea Occitana de 1224 a 1324*.

<sup>32</sup>FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar*. El Nacimiento de la Prisión. México. Siglo XXI. 1976. Pág. 313.

<sup>33</sup>FOUCAULT, Michel. Mesa Redonda del 20 de Mayo de 1978. Op. Cit. Pág. 76.

débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pensará mañana pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerlo.”<sup>34</sup>

En **Vigilar y Castigar** Foucault mostró cómo desde los siglos XVII y XVIII se produjo un “desbloqueo tecnológico de la productividad del poder”. Sigue paso a paso el desarrollo de los aparatos del Estado, el ejército, la policía y la administración de justicia, en las monarquías absolutistas, en particular la francesa, hasta la época revolucionaria y post-revolucionaria en 1840 aproximadamente. El libro no habla únicamente de las cárceles sino también del hospital, la escuela, el orfanato y la fábrica. Esto produjo críticas, pues se afirmó que se trataba más bien de parecidos exteriores que semejanzas de naturaleza. Foucault respondió a esta objeción con estas palabras:

“Yo le diría al respecto que recelo un poco de la palabra ‘naturaleza’; hay que mirar las cosas de un modo más exterior. Se podría por ejemplo presentar un reglamento de una institución cualquiera del siglo XIX y preguntar qué es. ¿Es un reglamento de una prisión en 1840, de un orfanato o de un asilo? Es difícil adivinarlo. Así, si usted quiere, el funcionamiento es el mismo (y la arquitectura también, en parte). ¿En qué consiste su identidad? Creo que es en el fondo la estructura de poder propia de estas instituciones la que es exactamente la misma. Y verdaderamente, no se puede decir que haya analogía, hay identidad. Es el mismo tipo de poder, se ejerce el mismo poder. Y está claro que este poder, que obedece a la misma estrategia, no persigue en último término el mismo objetivo. No sirve a las mismas finalidades económicas cuando se trata de fabricar escolares que cuando se trata de “hacer” un delincuente, es decir, de constituir este personaje

---

<sup>34</sup>FOUCAULT, Michel. “El Sexo Rey, entrevista con Bernard Henry-Levy”. En: Un diálogo Sobre el Poder. Madrid. Alianza Editorial. 1981. Págs. 163-164.

definitivamente inasimilable que es un tipo cuando sale de la cárcel, no estoy completamente de acuerdo. Yo hablaría de identidad morfológica del sistema del poder”<sup>35</sup>.

Efectivamente el libro pone de presente sorprendentes identidades morfológicas entre instituciones aparentemente sin ninguna relación entre sí y lo hace con base en una rigurosa documentación.

Mientras preparaba su libro, Foucault emprendió con la colaboración de un grupo de investigadores del College de France, una investigación sobre un caso criminal ocurrido en Francia en 1835; buscando en los archivos penales del siglo XIX, Foucault se lo había encontrado. Para él fue importante, pues era un ejemplo del cambio de actitud frente al delincuente; mientras que en el siglo XVIII se trataba de establecer la responsabilidad objetiva: había cometido el hecho punible o no, en el siglo XIX se empieza a hacer la pregunta por el individuo autor del crimen. Foucault aclaraba que no se trataba de un libro sobre el análisis psicológico, psicoanalítico o lingüístico del caso, sino acerca de la intervención de la medicina y el derecho en este parricidio, que tiene el interés suplementario de que el homicida, un campesino poco instruido, hubiera escrito un texto de

cuarenta páginas para relatar y explicar su crimen.<sup>36</sup> En ese mismo año, 1973, pronuncio un ciclo de conferencias en la Universidad Católica de Río de Janeiro, con el título **La Verdad y las Formas Jurídicas**; se trata de un excelente texto que complementa **Vigilar y Castigar** y amplía los aspectos históricos y teóricos. Aspecto muy importante de las conferencias es el análisis del Edipo Rey de Sófocles, como primer testimonio de las prácticas judiciales griegas, si se exceptúa la disputa entre Antíloco y Menelao en La Ilíada, forma arcaica en la que no hay investigación como en Edipo Rey, sino “prueba” o desafío. Foucault sintetiza así el objetivo de su análisis del drama de Sófocles: “Me propongo demostrar cómo la tragedia de Edipo que puede leerse en Sófocles –dejaré de lado el

---

<sup>35</sup> FOUCAULT, Michel. “A Propósito del Encierro Penitenciario”. En: Un Diálogo Sobre el Poder. Op. Cit. Pág. 66-67.

<sup>36</sup> Yo, Pierre Riviere, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano... Un caso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault, Barcelona, Tusquet Editores. 1976. Como cosa curiosa, por decir lo menos, en esta edición aparece una nota del editor en la que advierte que con la autorización de Michel Foucault ha eliminado siete cortos textos de Foucault. ¿Por qué? En su traducción de dichos textos Luis Alfonso Palaú comenta: “Esta es la traducción del comentario de Michel Foucault a Moi, Pierre Riviere... (París, Gallimard / Julliard, 1973, Págs. 267-275). A pesar del `sincero´ tono de la nota del editor español (Barcelona, Tusquet, 1976. Página 14), queda la sospecha de que, dado que se autorizan las publicaciones, las eliminaciones son o negligencias, o desacuerdos o vulgar censura”.

problema del fondo mítico ligado a ella- es representativa y en cierta manera instauradora de un determinado tipo de relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento, relación de la que nuestra civilización aún no se ha liberado. Creo que hay realmente un complejo de Edipo de nuestra civilización. Pero este complejo nada tiene que ver con nuestro inconsciente y nuestro deseo y tampoco con las relaciones entre uno y otro. Si hay algo parecido a un complejo de Edipo, éste no se da a nivel individual sino a nivel colectivo; a propósito del poder y el saber. Es esta especie de ‘complejo’ lo que me gustaría analizar”<sup>37</sup>. La temática enunciada en esta cita sobre el saber y el poder enlaza esta etapa del pensamiento de Foucault con la que habría de ser su preocupación subsiguiente y que la muerte detendría en 1984: **La Historia de la Sexualidad**. Comentando el primer volumen de esta colección, **La Voluntad de Saber**, Foucault logra superar completamente la concepción tradicional del poder, es decir, el poder enfocado jurídicamente, como prohibición, exclusión, negación. El poder para él es algo más complejo, no simple reflejo del poder Estatal y no es reductible a la función prohibitiva, pues ésta es una forma límite. Las relaciones de poder están ocultas por todo el cuerpo social. De lo anterior derivan los cuatro objetivos que Foucault se propuso alcanzar en su investigación; buscar lo más oculto en las relaciones de poder; seguirlas en la esfera Estatal y penetrar en las infraestructuras económicas y más allá aún, en lo infraestatal. Por eso Foucault le dijo a B. Henry-Levy: “No me propongo una sociología histórica de una prohibición, sino una historia política de una producción de ‘verdad’”. Producción de verdad para Foucault quiere decir que “la sociedad produce y pone en circulación discursos que cumplen función de verdad, que pasan por tal y que encierran gracias a ello poderes específicos”<sup>38</sup>. Una de los puntos claves de su **Historia de la Sexualidad** es el reconocimiento de que en las sociedades modernas el poder no rige la sexualidad según la ley, sino que el análisis histórico permite demostrar la existencia de una verdadera “tecnología” del sexo, más compleja y positiva que la mera prohibición. Foucault buscaba elaborar otra teoría del poder: “Se trata –dice- de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el Rey”<sup>39</sup>. Para Foucault el poder se ejerce a partir de innumerables puntos y en el

<sup>37</sup>FOUCAULT, Michel. La Verdad y Las Formas Jurídicas. Barcelona. 1980. Pág. 39.

<sup>38</sup>FOUCAULT, Michel. No al Sexo Rey... Op. Cit. Pág. 148.

<sup>39</sup>FOUCAULT, Michel. Historia de la Sexualidad. Tomo 1: La Voluntad de Saber. México. Ed. Siglo XXI. 1977. Pág. 111.



juego de relaciones móviles y no igualitarias: las relaciones de poder son inmanentes a las relaciones de conocimiento, sexuales y económicas. No hay “una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba hacia abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social”<sup>40</sup>. Estos puntos de vista sobre el problema del poder culminan en la formulación de una teoría de la resistencia al poder que no es exterior al poder: “las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento”<sup>41</sup>.

Cuando Foucault publicó el primer volumen de su **Historia de la Sexualidad**, anunció los títulos de los que le seguirían: **La Carne y el Cuerpo; La Cruzada de los Niños; La Mujer, La madre y La Histérica, Los Perversos y Población y Razas**. Sin embargo, estos libros no aparecen y mientras tanto Foucault se dedica en sus cursos en el College de France al problema del poder político, y expone dos seminarios sobre “el gobierno de los otros”, el primero, específicamente dedicado al gobierno según la razón de Estado en la época del absolutismo y el segundo sobre “la racionalidad del gobierno liberal”. En los primeros meses de 1984, poco antes de su muerte, aparecieron dos volúmenes de la **Historia de la Sexualidad, L’usage des Plaisirs y Le Souci de Soi**. La temática de estas obras fue expuesta por Foucault con estas palabras: “No he hecho una historia de las costumbres, de los comportamientos, una historia social de las prácticas sexuales, sino una historia de la manera como el placer, el deseo, los comportamientos sexuales han sido problematizados, reflexionados y pensados en la antigüedad en relación con un cierto arte de vivir”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Ibid. Pág. 116.

<sup>41</sup> Ibid. Pág. 117.

<sup>42</sup> Ibid. El primer volumen *El Uso de los Placeres* estudia la forma como la actividad sexual fue problematizada en la cultura griega clásica, por los filósofos y los médicos, en el siglo IV a. C. *El Cuidado de Sí* investiga esta problematización en los textos griegos y latinos de los primeros siglos de nuestra era. En el momento de su muerte preparaba un tercer volumen titulado “*Les Aveux de la Chair*” que trata sobre la

También Foucault precisa que estos libros son un trabajo de historia y más específicamente trabajos de historia del pensamiento. Pero es necesario no olvidar que para Foucault historia del pensamiento nunca fue sinónimo de historia de las ideas: “Historia del pensamiento, no simplemente historia de las ideas y las representaciones sino también tentativa de responder a estas preguntas: ¿Cómo se puede constituir un saber? ¿Cómo el pensamiento, en tanto tiene relación con la verdad, puede tener también una historia? He aquí el problema planteado. Traté de responder a un problema preciso: nacimiento de una moral en tanto que ella es una reflexión sobre la sexualidad, sobre el deseo y el placer”<sup>43</sup>. Como se puede ver claramente, el proyecto fundamental de una historia de la sexualidad seguía vigente, que ciertamente hubo cambios en las temáticas con relación al proyecto original y a este respecto fue interrogado Foucault. Su respuesta –afirma Restrepo– es muy significativa: “Cambie de parecer –dice Foucault–. Un trabajo cuando no es al mismo tiempo una tentativa para modificar lo que se piensa, no es muy divertido...trabajar es empeñarse en pensar otra cosa distinta a lo que se pensaba antes”<sup>44</sup>. En síntesis, para Foucault se trataba de una reacción ante lo que él llama “un reflejo de envejecimiento”. Como se mostró al principio de este texto se trataba de un reto, del estudio de un terreno, si no desconocido por lo menos no estudiado exhaustivamente. Ahora bien, estudiar el mundo greco-romano no era sacarle el cuerpo al presente. Ante esta acusación que flotaba en el ambiente, Foucault dio una respuesta iluminadora de su concepción del trabajo histórico:

“Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente y trato de hacer su genealogía. Genealogía quiere decir el análisis a partir de una cuestión presente”<sup>45</sup>. Y el presente remite necesariamente a la política. Foucault fue un genealogista consagrado. Desde esta perspectiva piensa la historia y la filosofía. “Por eso la filosofía es hoy enteramente política y totalmente ‘historiadora’. Es la política inmanente a la historia, la historia indispensable para la política”<sup>46</sup>.

---

formación de la doctrina y de la pastoral de la carne en los primeros siglos del cristianismo; aún no ha sido publicado.

<sup>43</sup> Ibíd.

<sup>44</sup> FOUCAULT, Michel. *Le Souci de la Vérité*. Entrevista con Francois Ewald. Magazine Littéraire. París. 1984. Pág. 18.

<sup>45</sup> Ibíd.

<sup>46</sup> FOUCAULT, Michel. *No al Sexo Rey*. Op. Cit. Pág. 160.

# PRIMERA PARTE

## FOUCAULT Y LA GEOLOGÍA DEL SABER

Yo también intento diagnosticar y diagnosticar el presente.  
 Decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos.  
 Esta labor de excavación bajo nuestros propios pies caracteriza  
 El pensamiento contemporáneo desde Nietzsche  
 Y en este sentido puedo declararme filósofo.

Michel Foucault

### CERO.

Las preguntas que abren este debate son las siguientes: ¿Bajo qué condiciones el hombre acumula conocimientos? y ¿Por qué el pensamiento humano se transforma históricamente? Para resolver esta interesante pregunta, empecemos por afirmar que la imagen del pensamiento y su transformación históricamente, es un problema filosófico que está relacionado con la condición de posibilidad que permite el “universo de las cosas dichas” en un tiempo y espacio determinado.

¿Qué son las “cosas dichas” que aparecen en una época?, Michel Foucault las ha denominado Enunciados<sup>47</sup> (conversaciones, monólogos, novelas, discursos religiosos, discursos científicos, etc.), dichos oralmente o por escrito. Para este filósofo es claro, afirma el profesor Edgar Garavito<sup>48</sup>, que existen unas disposiciones espacio-temporales

<sup>47</sup> Véase FOUCAULT, Michel. La Arqueología del Saber. México. Siglo XXI. 1979.

<sup>48</sup> Véase GARAVITO PARDO, Edgar. Escritos Escogidos. Medellín. Universidad Nacional de Colombia – sede Medellín -, 1999. Especialmente la primera parte: Líneas de Fuga. La imagen pensamiento. Pág. 55 y s.

reconocibles en los discursos, que señalan la “continuidad” y los “cortes” en la historia del pensamiento, a esto lo ha llamado Foucault, Estética de los discursos.

En su texto *La arqueología del saber*, Foucault ha realizado una investigación sobre el universo de los enunciados y plantea que “no en toda época y en todo lugar pueden ser dichas las mismas cosas”; hay una ley que rige lo que puede ser dicho, agrupa, mantiene, dispersa lo que puede ser dicho, esta ley Foucault la denomina Archivo. Dice Foucault, que el Archivo<sup>49</sup> no es siempre el mismo en la historia del pensamiento. En el tiempo los diferentes Archivos señalan diferentes disposiciones de las “cosas dichas”, diferentes Archivos permiten diferentes Enunciados<sup>50</sup>.

En este orden de ideas, diríamos que la Imagen-Pensamiento, está relacionada con las disposiciones espacio-temporales que se pueden reconocer en el interior mismo de los discursos que dan cuenta de una arquitectura de lo dicho.

Bueno, ahora pensemos otra pregunta que nos plantea esta discusión, entonces, ¿Cuál es el papel de los filósofos en el contexto social de la cultura? El profesor Edgar Garavito plantea rotundamente, que la tarea fundamental de los filósofos en el ámbito social de la cultura es la creación de conceptos. Igual que el artista, el filósofo es un creador, un creador de conceptos. El concepto entendido como la idea, la palabra, que acompañada por su definición permite darle forma a la verdad. En este sentido, los conceptos son marcas que permiten reconocer y recorrer los territorios de la filosofía, son instrumentos del pensar filosófico, son creados por medio del conocimiento y transformación del saber, e igualmente, son utilizados por la toda la comunidad. Veamos algunos ejemplos:

El concepto *Cógitio*, en Descartes, permitió determinar el mundo y la existencia del “pienso”. El concepto *Fenómeno* en Kant, introducido en una nueva perspectiva, permitió

51

---

<sup>49</sup> Entendido desde ahora como La ley que rige los Enunciados, es decir, que condiciona lo que puede ser dicho en una época determinada.

<sup>50</sup> Entendido desde ahora como El universo de las “cosas dichas”.

<sup>51</sup> Diferente al concepto *Noúmeno*, que sería la cosa en sí.

Kant, que afirmamos que la ciencia trabaja sobre Fenómenos y no sobre cosas en sí. El concepto Voluntad de Poder de Nietzsche, permitió pensar que no existe una verdad universal y, lo que llamamos verdad, depende del poder de la interpretación. Entonces es a partir de Nietzsche, que nos preguntamos, ¿qué poder interpretativo se apodera del ser o del fenómeno, le da forma o lo explica?

Definitivamente, los conceptos abren territorios del pensamiento, crear conceptos es decir lo que jamás se ha dicho, es “decir lo indecible”, para pensar de manera diferente, para desgarrar la forma tradicional del pensamiento, para instalar una nueva forma de pensar por medio de nuevos conceptos. En este sentido, cuando se pasa de un modo de pensar a otro diferente, se habla de un trance filosófico, que es un momento histórico marcado por la urgencia de la creación de nuevos sentidos, de nuevas formas de pensar. Esta nueva forma de pensar es lanzada por el filósofo como un “grito filosófico”. El concepto filosófico inaugura un discurso filosófico e instala un sistema filosófico. De esta manera se impone un nuevo modo de pensar, esta es la fuerza de la filosofía.

En este sentido, por ejemplo, el filósofo Edgar Garavito nos legó el concepto Imagen-Pensamiento, para explicarnos el porqué es posible pensar. Afirmando que existe una estética del pensamiento que interviene como condición de posibilidad del acto de pensar.

Afirma el filósofo Garavito, que todo pensamiento se constituye a partir de una imagen-espacio y de una imagen-tiempo que le son apriorí, que sirven de fundamento estético al discurso. Entonces la “cosas dichas” van acompañadas por un modo de ser espacio-temporal que se transforma históricamente. Sobre esta imagen-espacio y sobre esta imagen-tiempo se despliegan los contenidos del pensar. Espacio-tiempo inherente al pensamiento, vinculado directamente a la dimensión propia del acto de pensar que nada tiene que ver con las condiciones exteriores espacio-temporales. En este sentido, afirmamos que el pensamiento tiene un espacio y un tiempo que le son propios, tiene una estética y un modo de ser. A esto lo llamaremos Cronotopo<sup>52</sup>, Cronotopo interior al propio discurso, que es el

---

<sup>52</sup> Entendido desde ahora como Espacio-Tiempo propios de todo pensamiento, de todo discurso, de todo sistema filosófico. Este concepto es tomado de la obra de Mijail Bajtín, donde cronotopo es entendido como espacio y tiempo propios de una obra novelística.

que nos permite explicar porque es posible pensar. Entendida también como Cronotopía o Estética del Discurso. Esta Estética del Discurso es pre-consciente, sobre ella opera la Imagen-Pensamiento, y se expresa por medio de Enunciados, de los cuales no se tiene un control absoluto.

La Imagen-Pensamiento es la fuerza que aglutina el discurso, que lo hace posible, coherente, que vincula y conecta palabras y cosas, que posibilita la comunicación en iguales códigos, términos y sentido. Foucault plantea en **Las Palabras y las Cosas**<sup>53</sup>, que toda época tiene un cronotopo común que aglutina diferentes discursos, que define los modos de ser de un pensamiento, que establece el discurso consciente, como también el inconsciente. Por ejemplo, la cronotopía del siglo XIX, permite que se aproximen discursos tan diferentes como los de la biología, la sociología y la filosofía; gracias a un mismo campo estético, es decir, estos discursos convergen en igual imagen-espacio y en igual imagen-tiempo. Cronotopía caracterizada por las ideas evolucionistas, con un tiempo lineal abierto e infinito, y en este sentido, son tan evolucionistas el darwinismo, el positivismo, como el marxismo. Son tan lineales Darwin, Spencer, Comte como Hegel y Marx.

Bajo esta óptica podemos afirmar, que cada período de la historia tiene una cronotopología que lo caracteriza. Estos cronotopos se desgastan en el tiempo, perdiendo su eficacia como factor de aglutinación de discursos, posibilitando la aparición de los “gritos filosóficos”, que son los desgarramientos que se producen hacía el cambio de las formas de pensar. Es claro para el filósofo Edgar Garavito, que tres gritos filosóficos inauguraron tres imágenes-pensamiento: primero, Platón fundamenta la filosofía griega en el siglo V, luego Descartes fundamenta la filosofía clásica en el siglo XVII y después, Kant fundamenta la filosofía moderna en el siglo XVIII. Cada uno de estos sistemas filosóficos tiene un cronotopo que le da sentido a lo que se expresa, transformando el modo de ser del pensamiento en su momento.

---

<sup>53</sup> FOUCAULT, Michel. Las Palabras y las Cosas. México. Siglo XXI. 1986.

La pregunta sería ¿Cuáles son los síntomas que posibilitan la necesidad de transformar la imagen-pensamiento?, Michel Foucault plantea en **Las Palabras y las Cosas** cuatro síntomas<sup>54</sup>, al respecto:

1. La inadecuación de las palabras y las cosas, es decir, el desfase entre lo que se dice y los objetos de los que se habla.
2. La sustitución del saber por la creencia en el saber, es decir, la imposición ciega del saber tradicional.
3. El establecimiento de relaciones de saber con el afuera, es decir, con un más allá de las “cosas dichas”.
4. La proliferación de los señalamientos con los cuales se juzga a alguien, es decir, el uso de términos como “loco”, “libertino”, “marginal”, “ilegal”, “peligroso”, para referirse a los que por algún motivo no encajan en un determinado ordenamiento de poder-saber.

Michel Foucault inaugura un nuevo punto de partida para considerar la historia de los sistemas de pensamiento en occidente, rompiendo verticalmente con el modelo clásico de “continuidad-evolución de los saberes en el tiempo”, movimiento pensado como continuo y ascendente, entendido como la idea de progreso en el pensamiento y ubicable en la episteme<sup>55</sup> del siglo XIX. En este sentido, plantea que en la historia del pensamiento se producen acontecimientos totalmente nuevos que transforman las epistemes, ubicables desde una perspectiva exterior a los discursos vigentes, llamada: “arqueología del saber” o descripción de los enunciados a partir de un modo de ser del pensamiento.

“La arqueología del saber” se interesa por como en el mundo del discurso aparecen objetos de conocimiento, conceptos, modalidades de enunciación, temas, prácticas de intervención sobre el medio natural y social, que obedecen a ciertas disposiciones del saber o epistemes, de las cuales el hombre no es necesariamente consciente. En **Las Palabras y las Cosas** Foucault plantea tres epistemes:

---

<sup>54</sup>Ibíd.

<sup>55</sup>Entendida desde ahora como disposiciones del saber en la historia del pensamiento.

1. La semejanza: modo de ser del pensamiento hasta antes del siglo XVI.
2. La representación: modo de ser del pensamiento de la época clásica, siglos XVII y XVIII.
3. La historicidad: modo de ser del pensamiento de finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX.

Cada una de estas epistemes se distingue por elaborar su discurso a partir de un umbral de “positividad” que les da realidad a los enunciados, a las “cosas dichas”. A cada una de estas epistemes le corresponde un “archivo”, que posibilita el surgimiento de una multiplicidad de enunciados, para ser pensados, ser tratados filosóficamente, ser manipulados en su uso, ser implementados socialmente. En este orden de ideas, el “archivo” permite que los enunciados se agrupen en figuras distintas, se compongan por medio de relaciones múltiples, es decir, el “archivo” regula la disposición de los enunciados, evitando el caos en una multitud sin forma.

Analicemos ahora las tres epistemes que plantea Foucault:

1. La Semejanza: Modo de ser del pensamiento hasta antes del siglo XVI (mundo antiguo greco-romano y medioevo). Para los griegos, y esto viene por Platón, todo ser que nace recibe una forma que existe anterior a él, es decir, se nace parecido a algo ya existente, toda forma tiene una forma pre-existente; “nacer es en realidad co-nacer” decía Platón y co-nacer es comenzar a participar de la forma. Este es el fundamento del pensar de la semejanza: co-nacer, co-nocer. Aristóteles decía que, ya que la naturaleza se revela al hombre, el hombre tiene el deber de conocer la naturaleza, en ese sentido, es la revelación (revelatio) la práctica que cumple el papel de vincular el ser y el pensar.

Hacer semejante es buscar que las palabras y las cosas sean continuas, e insiste Foucault, que no estén separadas por nada. “El espíritu ligado al orden de la naturaleza”, este es el modo autentico de la existencia promovido por la filosofía griega; el cuerpo en armonía con el espíritu, la naturaleza en armonía con la cultura. Pero en el siglo XVII se produce la ruptura del encadenamiento entre pensamiento y naturaleza. Dice el profesor



Garavito que “desde el siglo XVII se abandona la complicidad del pensamiento con las cosas del mundo, se duda de su aproximación y su semejanza”<sup>56</sup>. Se afirma que existe una doble verdad, la que nos llega por medio de los sentidos y la que construimos racionalmente. Empieza a agrietarse el pensar de la semejanza, empieza a romperse la continuidad de lo divino con lo humano, de lo humano con lo natural; empieza a desfigurarse la imagen del mundo como un “círculo cerrado” en el cual se leía la obra divina de la creación.

Bajo esta perspectiva, podemos hablar de cinco figuras principales en el pensar de la semejanza: la conveniencia, que es la figura por la cual las propiedades de los seres se aproximan entre sí; la emulación, es la figura por la cual hay semejanzas sin contacto; la analogía, figura que vincula la conveniencia y la emulación, permitiendo establecer relaciones insospechadas; la simpatía y la antipatía, figura que se refiere a la atracción y repulsión de los seres generando un equilibrio en la naturaleza; la signatura, figura que consiste en la “instalación de los signos puestos por Dios en la naturaleza” para ser leídos por los hombres.

2. La Representación: modo de ser del pensamiento en la época clásica (siglo XVII-XVIII). Se inicia un modo de ser del pensamiento donde las palabras y las cosas están separadas, pero siguen relacionadas en tanto que las cosas son representadas por palabras. Es una necesidad de la filosofía tomar distancia con relación a las cosas y representar, en el pensamiento, el mundo de las cosas. El grito filosófico no se hace esperar: “¡pienso, luego existo!”. Ciertamente, René Descartes, en su texto *Meditaciones Metafísicas*, advierte que no se puede seguir pensando en términos de semejanzas e instala la duda como procedimiento metodológico. El “yo pienso” establece el puente entre el pensamiento y la cosa, definitivamente las palabras y las cosas se separan, dice Foucault: “ya no se trata de leer los signos sobre las cosas de la creación, sino que el signo se recoge en las palabras”,

imponiéndose una nueva concepción del signo que plantea que es dentro del conocimiento y no fuera de él donde se establece el enlace significante-significado.<sup>57</sup> Por vía del lenguaje

<sup>56</sup>GARAVITO PARDO, Edgar. Op. Cit. Pág. 83.

<sup>57</sup>Véase BEUCHOT, Mauricio. *La Semiótica. Teorías del Signo y el Lenguaje en la Historia*. F.C.E. México. 2004. Sobre todo el capítulo seis: *La Semiótica en Locke, Leibniz, Peirce y Morris*. Págs. 128 a 142.

el pensamiento construye toda una representación del universo y el conjunto de los signos se desplaza en el espacio de la representación. Un lenguaje necesariamente ordenado instalado en el orden de la representación, orden que intentará la elaboración de cuadros ordenados de las identidades y de las diferencias en la naturaleza, es decir el orden del pensamiento aplicado al desorden del mundo. A toda esta lógica obedece, por ejemplo, la historia natural de los siglos XVII y XVIII, que se afana por representar de manera ordenada, clara y distinta cada uno de los seres de la naturaleza; en esto consiste el aporte de Jonston, Bufón y Linneo. Todo el esfuerzo por crear ese orden y no por explicar el mundo, entonces aparecen los herbarios, los jardines botánicos y las colecciones zoológicas: mirar, clasificar, nombrar, en esto consiste el ejercicio de pensar.

3. La Historicidad: modo de ser del pensamiento desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX, que se hace posible gracias al cambio de la mirada filosófica de finales del siglo de las luces. Se inaugura con una pregunta kantiana: ¿Cuáles son las condiciones necesarias y apriori para que se presenten los fenómenos?, entonces hay que pensar la presentación de los fenómenos diferente a la representación de los fenómenos. El espacio y el tiempo como forma de presentación de los fenómenos se podría equiparar a los conceptos y categorías como forma de representación de los fenómenos, es decir como condiciones de posibilidad. Es claro que, para Kant, el fenómeno se presenta en el tiempo

continuo, como forma de presentación de lo que aparece, en este sentido, el tiempo se vuelve una línea recta y se va constituyendo una nueva imagen-tiempo que afecta todos los dominios del saber y los condiciona a esta nueva perspectiva. Por ejemplo, la historia natural, en la figura de Juan Bautista Lamarck, empieza a buscar la comprensión de la vida a partir de la estructura profunda de los cuerpos y no a partir de la estructura visible de los cuerpos, por medio del estudio de las funciones orgánicas internas; sustituyendo la antigua división natural de reino animal, reino vegetal y reino mineral, por la de seres orgánicos y seres inorgánicos.

Otro ejemplo que explica el modo de pensar de la historicidad, es el caso de la economía-política. Veamos primero como, bajo el pensar de la semejanza, era evidente que el brillo

de los metales era una marca puesta por Dios para indicarles a los hombres que aquella era signo de riqueza. Segundo, bajo el pensar de la representación, la relación de la moneda y el oro se invierte, y entonces, la moneda ya no es preciosa por ser de oro, sino que el oro es precioso por ser moneda; la moneda, en este sentido, es representación de la riqueza. Tercero, bajo la imagen-pensamiento de la historicidad, Adam Smith y David Ricardo, explican la moneda a partir del estudio profundo de la relación entre el trabajo y los excedentes económicos, es decir, para explicar la moneda se profundiza en el fenómeno económico, que luego Karl Marx, apoyado en la imagen-tiempo kantiana, profundizará más investigando las formaciones económicas a lo largo de la historia. Todo lo anterior nos muestra como el tiempo, en el pensamiento de la historicidad, se ha vuelto lineal y abierto, se ha vuelto un tiempo histórico.

En la cronotopía de la semejanza, el espacio es un espacio extensivo, los seres están dirigidos hacia afuera de sí mismos y no hacía su constitución interior. En este orden de ideas, los seres se comunican con la totalidad del cosmos por medio de la semejanza. El tiempo en la cronotopía de la semejanza, es un tiempo referido al movimiento de los astros y a los ciclos de la naturaleza, es decir, no es un tiempo lineal, no está dirigido hacía una meta, no es un tiempo interior.

En la cronotopía de la representación, el espacio es un espacio discontinuo, referido a la interioridad, de la relación entre el ser y el pensar, a la significación, es un espacio ordenado. El espacio exterior es un caos, expresión de todo lo que está por fuera de la representación. Igualmente, el tiempo en la cronotopía de la representación, es un tiempo interior al ser y al pensamiento. A cada ser le confiere su propio tiempo, es decir, el tiempo se vuelve otro instrumento de la disposición ordenada de los seres.

En la cronotopía de la historicidad, El espacio pasa a depender del tiempo, y el tiempo a la vez, se vuelve un tiempo formal, lineal y abierto; toma la forma de una línea pura tendida hacía el infinito, sobre la cual la razón engendra la ilusión de la finalidad, meta última que fundamenta el conjunto de los procesos humanos. Linealidad teleológica, diría el profesor Antonio Restrepo, es decir, el ser muere (desaparece), pero la vida continúa.

Pero, la pregunta que nos perturba, y que da sentido a esta discusión, sería, ¿Cuál es el cronotopo de hoy?, ¿Cuál es nuestro archivo? El maestro Foucault responde: “no es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas desde donde hablamos, y ya que es él quien da sentido a lo que podemos decir, determinando los modos de expresión, de aparición, de existencia, entonces, en la actualidad el archivo no es descriptible”<sup>58</sup>. Esta sería la máxima expresión de la condición posmoderna.

Ahora analicemos de qué manera se inscribe la historia de la locura, bajo la óptica de estas tres Epistemes foucaultianas, veamos:

Bajo el pensar de la semejanza: el loco es expulsado de su tierra natal, esto cumple una función social, que consiste en evitar el escándalo que produce el discurso del loco y la desnudez de su cuerpo. Esta medida, cargada de una solución simbólica, no evita que el loco tienda a volver al punto de partida; convirtiéndose en el verdadero inasimilable de la sociedad. Por el contrario, en la edad media, los cuerpos pertenecen a la tierra y se prohíbe la libertad de los desplazamientos; haciendo esto atractiva la figura del loco. En el siglo XV existió un objeto llamado “la nave de los locos”, allí se hacía evidente el poder de los locos, poseedores de un saber satánico y prohibido, capaz de predecir el destino de los hombres. Para el saber medieval es evidente que el loco, el endemoniado, guarda el secreto de la naturaleza humana, en este sentido, la locura es triunfal y el loco es una figura atractiva, temida, buscada, portadora de un saber.

Bajo el pensar de la representación: para este periodo, cambia el tratamiento del loco tanto en el saber como en el medio social. Erasmo de Róterdam, en el siglo XVI, en su texto, **Elogio de la locura**<sup>60</sup>, introduce un punto de vista moral en la consideración del loco. Dice que en “la nave de los locos” se han embarcado seres orgiásticos, delatores, avaros, borrachos, etc. Plantea que la locura nace en el hombre por sus debilidades, ilusiones y sueños, por su presunción del saber, por sus discusiones ociosas, por su conocimiento

<sup>58</sup> Citado por Edgard Garavito en Escritos Escogidos. Pág. 115.

<sup>59</sup> Véase FOUCAULT, Michel. Historia de la Locura en la Época Clásica. México. F.C.E. 1993.

<sup>60</sup> Véase ERASMO DE RÓTTERDAM. Elogio de la locura. Medellín. Ed. Bedout. 1988.

desordenado e inútil. Erasmo, elogia la calmada voluptuosidad, la complacencia que permite comprender mejor el sentido del universo.

En el siglo XVII, se habla del vacío de los leprosorios, se inaugura un nuevo tratamiento de los marginados sociales: “el gran encierro”. Los locos son encerrados junto con los vagos, los enfermos incurables, los pobres de solemnidad, las prostitutas en los antiguos leprosorios que empiezan a llamarse Hospitales. Los Hospitales o lugares de reclusión de los excluidos funcionan como estructuras jurídica-administrativas y no como institutos médicos, son más bien sitios de castigo que corrigen, por medio de la penitencia, la falta de amor al trabajo y la ausencia de principios morales. Igualmente se castiga por medio del trabajo, impulsando talleres de producción de bienes. Quiere decir esto que la locura aún no es asumida como una “enfermedad mental”, más bien es una práctica de encierro que, dentro del contexto del capitalismo, está emparentada con una nueva ética del trabajo y con una nueva sensibilidad social vinculada a la concepción económica según la cual, la población es fuente de riqueza, por lo tanto hay que protegerla. Es así como surge, simultáneamente, la policía, cumplidora de la función de encerrar a los marginales. En este sentido, podemos afirmar que del paseo triunfal del loco en el medioevo se pasa al encierro y al silencio. Pero en el siglo XVIII, los locos son convertidos en objeto de espectáculo público, a la vez que se clasifica la locura: melancolía, manía, histeria e hipocondría, pero no dentro de una concepción de la locura como enfermedad mental.

Bajo el pensar de la historicidad: a finales del siglo XVIII, la locura es vinculada a la enfermedad mental, y como los locos habitan los leprosorios, por lo cual son focos de contagio, ya que allí imperan los miasmas de la lepra; entonces surge el asilo como casa en donde encerrar la sin-razón. Es así como frente al loco se destaca la figura del médico, como nuevo personaje institucional, encargado de proteger la sociedad y de someter la locura. Fueron Felipe Pinel en Francia y Samuel Tuke en Inglaterra, los primeros médicos creadores de asilos para locos, afirmando que la locura es una enfermedad que debe ser tratada como tal, y debe ser en los asilos donde se debe buscar la curación de la locura, de la enfermedad mental. Luego, en el siglo XIX, el romanticismo vinculará la locura a la creación artística, por ejemplo, Van Gogh, Nietzsche, Artaud, serán creadores cuyas obras

estarán emparentadas al drama de la locura y que hoy hacen colapsar al pensamiento moderno.

## UNO.

Foucault localiza su pensamiento en el contexto de la reciente historia de la filosofía de la ciencia francesa, particularmente en los trabajos de Gaston Bachelard<sup>61</sup> y Georges Canguilhem. En este sentido, es necesario entender a Foucault como un historiador y filósofo de la ciencia, e igualmente como un crítico y teórico social.<sup>62</sup> Foucault, se nos revela poderosamente interesado por el tema de la interconexión del poder y el conocimiento, sobre todo en los años setentas; que le siguió al período arqueológico y que a la vez le antecedió al trabajo sobre la ética, de los años ochenta.

El análisis de la arqueología de Foucault nos conduce a afirmar tres aspectos: Primero, que no es un método separado y que refleja su proximidad a la historia del pensamiento; y más bien podemos afirmar que el pensamiento de Foucault está arraigado en la tradición francesa de la historia y la filosofía de las ciencias y está específicamente desarrollado en el contexto de la filosofía de la ciencia de Gaston Bachelard y llevado hasta el final a una extensión y transformación de la historia de la ciencia de Georges Canguilhem.

Segundo, la arqueología de Foucault está esencialmente fundada en la práctica histórica más bien que en la teoría filosófica. La arqueología es un método de análisis histórico

---

<sup>61</sup> GASTON BACHELARD (1884-1962), filósofo y ensayista francés. A la vez que filósofo, crítico y epistemólogo, era también un científico, un pensador profundo y un poeta. Sus trabajos reflejan tanto su precisión científica como su sensibilidad poética. En sus libros estos dos aspectos no están entremezclados, sino que, más bien, se alternan. En 1934, publicó *El nuevo espíritu científico* y en 1938 *La formación del espíritu científico*. La importancia epistemológica de ambos libros es todavía evidente y sigue siendo relevante para discernir los problemas científicos contemporáneos. Su idea principal es que en el futuro el conocimiento se basará en la negación del conocimiento actual. Su obra más importante sobre epistemología es *El materialismo racional* (1953). Sus análisis sobre lo imaginario están recogidos en libros que tienen que ver con su psicoanálisis de los elementos: *Psicoanálisis del fuego* (1938), *El agua y los sueños* (1942), *El aire y los sueños* (1943) *La tierra y la ensoñación de la voluntad* (1948). Estas obras muestran una gran influencia de Carl Gustav Jung, sobre todo de sus ideas sobre la energía espiritual y la oposición ánima/persona. Bachelard dedicó los últimos años de su vida a una búsqueda más poética: *La poética del espacio* (1957) y *La poética de la ensoñación* (1960). Murió el 16 de octubre de 1962 en París.

<sup>62</sup> Véase DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1988. Traducción de Carolina de Iturbe.

aplicado rigurosamente por Foucault, lo que no deja de evidenciar otro aspecto: que sus trabajos tenían una intensión filosófica o que los temas filosóficos están frecuentemente en el fondo de sus discusiones.

Tercero, correctamente entendida, para Foucault la arqueología es una técnica para revelar como una disciplina ha desarrollado normas de validez y objetividad, no para cuestionar la misma posibilidad de algunas de semejantes normas. Haciendo visible la evidencia que las raíces del método arqueológico están íntimamente vinculadas al pensamiento de Gaston Bachelard y de Georges Canguilhem.<sup>63</sup>

Foucault enfatizó en la importancia de Bachelard y Canguilhem no solamente para el pensamiento francés en general sino también para su propia orientación intelectual. Foucault plantea una división fundamental dentro de la filosofía francesa después de la Segunda Guerra Mundial; entre una filosofía de la experiencia, del significado, del sujeto y una filosofía del conocimiento, de la racionalidad y de los conceptos. La primera él los relaciona con la fenomenología existencial de Sartre<sup>64</sup> y Merleau-Ponty<sup>65</sup> y la segunda con la historia y la filosofía de las ciencias de Koyré y especialmente de Bachelard y Canguilhem. Foucault comprende que esta división tiene sus orígenes en el siglo XIX, en la

---

<sup>63</sup> Véase FOUCAULT, Michel. *Arqueología del Saber*. Alianza Editorial. Madrid. 1978. E igualmente de FOUCAULT, Michel. *El Orden del Discurso*. Alianza Editorial. Madrid. 1981.

<sup>64</sup> JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980). Las obras filosóficas de Sartre conjugan la fenomenología del filósofo alemán Edmund Husserl, la metafísica de los filósofos alemanes Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Martin Heidegger, y la teoría social de Karl Marx en una visión única llamada existencialismo. Este enfoque, que relaciona la teoría filosófica con la vida, la literatura, la psicología y la acción política suscitó un amplio interés popular que hizo del existencialismo un movimiento mundial.

<sup>65</sup> MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961). Enseñó en la Universidad de Lyon, en la Sorbona y después de 1952, en el Collège de France. El primer trabajo importante de Merleau-Ponty fue *La estructura del comportamiento* (1942), una crítica al conductismo. Su obra fundamental *Fenomenología de la percepción* (1945), es un estudio detallado de la percepción con influencias de la fenomenología del filósofo alemán Edmund Husserl y de la psicología de la Gestalt. Junto con Sartre y Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty fundó, en la posguerra, una influyente revista francesa, *Les Temps Modernes*. Sus brillantes y oportunos ensayos sobre arte, cine, política, psicología y religión, primero publicados en esta revista, fueron más tarde recogidos en *Sentido y no-sentido* (1948). Posteriormente, se inclinó hacia cuestiones políticas, especialmente relacionadas con el marxismo. De esta época son sus obras *Las aventuras de la dialéctica* (1955) y *Signos* (1961) Cuando murió estaba trabajando en otro libro, *Lo visible y lo invisible* (1964), en el que mantenía que la totalidad del mundo de las percepciones posee el tipo de unidad orgánica que antes había atribuido al cuerpo y a las obras de arte.

oposición entre Maine de Brian y Comte; y continuó en las fuertes diferencias entre Bergson<sup>66</sup> y Poincaré.<sup>67</sup>

Es claro para Foucault, que a finales de los años cincuenta, la fenomenología existencial comienza a fundarse sobre los problemas del lenguaje y del inconsciente, es cuando el estructuralismo se consolida como una alternativa superior del pensamiento. Después de los cincuenta los esfuerzos de unir al marxismo con la fenomenología fueron reemplazados por los esfuerzos para conectar el marxismo con varias formas de estructuralismo, particularmente con el estructuralismo freudiano de Lacan<sup>68</sup>. Así quedó el tema dominante del pensamiento francés hasta finales de los años sesenta. Pero hubo una disidencia que optó por el camino de la historia de la ciencia, cerca de Canguilhem. Esta disidencia fue Michel Foucault, pero esto no quiere decir que Foucault haya estado al margen de las influencias del marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo. En realidad, éstas fueron algunas de sus mayores preocupaciones. Pero pudo más la poderosa atracción hacia la historia de las ciencias que estaba fuertemente influida por Canguilhem y, a través de él, Bachelard.

---

<sup>66</sup> HENRI BERGSON (1859-1941). Ensayista francés. En 1889 se doctoró en letras con una tesis titulada Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, ensayo que, tras ser publicado ese mismo año, causó una gran sensación entre distintos filósofos. A continuación, apareció una de sus principales obras, *Materia y memoria* (1896), en la que subrayaba la selectividad del cerebro humano. Sus obras más destacadas fueron *La risa* (1900, ensayo sobre la base mecanicista de la comedia y, tal vez, su trabajo más citado) y *La evolución creadora* (1907, donde exploró el problema de la existencia humana y definió la mente como energía pura, el élan vital o ímpetu vital, responsable de toda la evolución orgánica). Después de serle concedido el Premio Nobel de Literatura en 1927, sólo publicó *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932, donde relacionó su propia filosofía con el pensamiento cristiano) y *El pensamiento y lo moviente* (1934). Falleció el 4 de enero de 1941 en París.

<sup>67</sup> HENRI POINCARÉ (1854-1912), físico francés y uno de los principales matemáticos del siglo XIX. Poincaré realizó importantes y originales aportaciones a las ecuaciones diferenciales, la topología, la probabilidad y a la teoría de las funciones. Destacó por su desarrollo de las llamadas funciones fuchsianas, y por sus contribuciones a la mecánica analítica. Sus estudios engloban investigaciones sobre la teoría electromagnética de la luz y sobre la electricidad, mecánica de fluidos, transferencia de calor y termodinámica. También se anticipó a la teoría del caos. Entre los más de 30 libros de Poincaré destacan *La ciencia y la hipótesis* (1903), *El valor de la ciencia* (1905), *Ciencia y método* (1908) y *Los fundamentos de la ciencia* (1908).

<sup>68</sup> JACQUES LACÁN (1901-1981). Sus tesis principales hacen referencia a la importancia del lenguaje, ya que adoptó ideas del estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure para sostener que el lenguaje es el fundamento mismo del descubrimiento freudiano del inconsciente, es decir, su materialidad, de ahí que su principal tesis sea la del "Inconsciente estructurado como un lenguaje".



Efectivamente fue la línea Bachelard-Canguilhem la posición francesa más importante de la historia crítica de la razón, que Foucault ve como el tema principal de su propio trabajo. Este pensador señala que en Alemania esta crítica ha sido llevada a cabo en el contexto de una reflexión histórica y política de la sociedad desde la visión del post-hegelianismo de la Escuela de Frankfurt, por vía de Luckás,<sup>69</sup> Feuerbach, Marx, Nietzsche y Max Weber. Pero en Francia, es la historia de la ciencia la que ha estado por encima de toda la base que suscitó la pregunta ¿qué es la ilustración? Específicamente el trabajo de Koyré, Bachelard y Canguilhem. Por esta puerta entra Foucault a la historia de la razón. Luego Foucault sitúa su trabajo dentro de la tradición de la historia y de la filosofía de la ciencia francesa, desde Comte hasta Bachelard y Canguilhem.

La obra de Canguilhem, particularmente **La Historia del Concepto Reflejo**, fue la más importante y más fuerte influencia sobre el trabajo histórico de Foucault, es decir, la concepción de una historia de las ciencias a partir de una historia de los conceptos, que es la propuesta de Canguilhem, es la piedra angular del futuro diseño foucaultiano de la pregunta por el saber; que marcará todo su pensamiento en los años sesenta.

Igualmente, en muchos importantes aspectos, el punto de vista de la ciencia de Foucault es bachelardiano. Foucault acepta, por ejemplo, la esencial historicidad de los conceptos científicos, así como la comprensión de esta historicidad desde el punto de vista de una serie discontinua de rupturas. Vale anotar, de paso, que todos los comentarios de “ruptura” y “mutación” que foucault y otros como Althusser hicieron tan de moda en los años sesenta se derivaban directamente de Bachelard. Foucault, igual comparte con Bachelard la necesidad de tratar las preguntas, con relación a la racionalidad científica, en términos “regionales”, evitando ampliamente las teorías globales por estudios específicos de particulares dominios disciplinarios y cronológicos.

---

<sup>69</sup> LUDWIG FEUERBACH (1804-1872), filósofo alemán. fue alumno del eminente filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, cuyo idealismo filosófico rechazó más adelante. En su obra clave *The Essence of Christianity* (1841, *La esencia del cristianismo*), Feuerbach sostiene que la existencia de la religión sólo es justificable en tanto que satisface una necesidad psicológica; la preocupación esencial de la persona guarda relación con uno mismo y el culto a Dios no consiste más que en la idealización de uno mismo. Más importante que su psicología religiosa es su materialismo. Según Feuerbach, el pueblo y sus necesidades materiales deben ser el fundamento de la teoría social y política. Los individuos y sus mentes, dice el filósofo, no son más que productos de su entorno; la conciencia de una persona es el resultado de la interacción de sus órganos sensoriales y el mundo externo.

La idea básica de Foucault, de una arqueología descubriendo las “profundas estructuras del conocimiento”, está estrechamente relacionada con la idea de Bachelard de un “psicoanálisis del conocimiento”. Foucault lo que intentó con la propuesta de la arqueología del saber fue penetrar en lo más profundo del inconsciente de nuestro conocimiento.

Canguilhem fue el sucesor de Bachelard como director del Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques en la Universidad de París. Mientras Bachelard fue principalmente un filósofo de las ciencias quien fundamentó sus conclusiones en los estudios históricos, Canguilhem es el principal historiador de las ciencias, aunque bastante interesado por la filosofía y sus implicaciones en su trabajo. Sin embargo, Canguilhem, definitivamente actuó desde el contexto de la filosofía de la ciencia de Bachelard; criticando y modificando algunos de sus puntos de vista. Hasta cierto punto sus diferencias reflejan el hecho que, mientras Bachelard tomó la física y la química como sus modelos de racionalidad científica, Canguilhem se centró principalmente en la biología y la medicina.

El proyecto de Canguilhem como historiador de las ciencias es escribir la historia de los conceptos y no la historia de los términos, los fenómenos o las teorías. Para Canguilhem en este tipo de historia, no tendría significado alguno encontrar personajes quienes, por ejemplo, hablaron de masa antes de Newton, de átomos antes de Dalton, de evolución antes de Darwin. Canguilhem afirma que tales historias están corruptas por similitudes superficiales en el lenguaje e ignoran la verdadera importancia de la pregunta de si dos científicos tuvieron el mismo entendimiento de un aspecto dado de la naturaleza. Igualmente, afirma Canguilhem, una historia centrada sobre el fenómeno está relacionada con quien observó primero o quien exactamente descubrió un proceso natural dado, sin tomar en cuenta que el factor importante no es qué fue observado sino la interpretación implicada en la observación. Veamos un ejemplo claro: Priestley <sup>70</sup> pudo haber descubierto

---

<sup>70</sup> JOSEPH PRIESTLEY (1733-1804). Químico británico. Durante los experimentos que Priestley realizó en 1774, descubrió el oxígeno y describió su función en la combustión y en la respiración. Defensor de la teoría del flogisto, Priestley llamó al nuevo gas 'aire deflogistizado' y no fue totalmente consciente de la importancia que su descubrimiento tendría en el futuro. (El químico sueco Carl Wilhelm Scheele podría haber descubierto el oxígeno antes que Priestley, pero no dio a conocer su trabajo a tiempo para que se le acreditara como su descubridor). Priestley también aisló y describió las propiedades de muchos otros gases, como el amoníaco, óxido nitroso, dióxido de azufre y monóxido de carbono. Durante su carrera, se opuso a las teorías

el oxígeno, en el sentido de ser el primero en producirlo en el laboratorio y describir sus características fenomenales con precisión. Pero tal “descubrimiento” es de poca importancia para la historia de los conceptos de Canguilhem, desde que Priestley falló en el asunto decisivo de proveer un adecuado entendimiento científico del oxígeno, el cual incorrectamente interpretó como aire “desflogisticado”. El éxito decisivo fue el de Lavoisier<sup>71</sup> por su entendimiento del oxígeno como un elemento químico.

Realmente, es Canguilhem y su propuesta de “Historia de los Conceptos Científicos”, quien ubica a Foucault plenamente en el método arqueológico. Fue efectivamente Canguilhem el director de su tesis doctoral sobre la historia de la locura, en la Escuela Normal Superior. Aquí en este proyecto se refleja el énfasis de Canguilhem en los conceptos por encima de las teorías.

Foucault no es un mero discípulo de Bachelard y Canguilhem, su trabajo se desarrolló en su propia agenda y abarcó muchos temas y preocupaciones bastante alejados de los dominios de la historia y filosofía de las ciencias. Además, donde la influencia de Bachelard y Canguilhem es particularmente fuerte, Foucault se extiende, ajusta y transforma sus ideas y sus métodos. En pocas palabras, Foucault se abre camino entre los pensamientos de sus

---

revolucionarias del químico francés Antoine Lavoisier, que dio su nombre al oxígeno y describió correctamente su función en la combustión.

<sup>71</sup> ANTOINE LAURENT DE LAVOISIER (1743-1794), químico francés, considerado el fundador de la química moderna. Estudió en el Instituto Mazarino. Fue elegido miembro de la Academia de Ciencias en 1768. Lavoisier realizó los primeros experimentos químicos realmente cuantitativos. Demostró que, en una reacción química, la cantidad de materia es la misma al final y al comienzo de la reacción. Estos experimentos proporcionaron pruebas para la ley de la conservación de la materia (véase Leyes de conservación). Lavoisier también investigó la composición del agua y denominó a sus componentes oxígeno e hidrógeno. Algunos de los experimentos más importantes de Lavoisier examinaron la naturaleza de la combustión, demostrando que es un proceso en el que se produce la combinación de una sustancia con oxígeno. También reveló el papel del oxígeno en la respiración de los animales y las plantas. La explicación de Lavoisier de la combustión reemplazó a la teoría del flogisto, sustancia que desprendían los materiales al arder. Con el químico francés Claude Louis Berthollet y otros, Lavoisier concibió una nomenclatura química, o sistema de nombres, que sirve de base al sistema moderno. La describió en *Método de nomenclatura química* (1787). En *Tratado elemental de química* (1789), Lavoisier aclaró el concepto de elemento como una sustancia simple que no se puede dividir mediante ningún método de análisis químico conocido, y elaboró una teoría de la formación de compuestos a partir de los elementos. También escribió *Sobre la combustión* (1777) y *Consideraciones sobre la naturaleza de los ácidos* (1778).

grandes maestros Bachelard y Canguilhem, cuyas enseñanzas palpitan permanentemente en sus escritos.

## DOS.

Michel Foucault se definió como un intelectual que quiso devenir anónimo para alcanzar la impersonalidad y plantea como ahora la función del intelectual ha cambiado, ya no se necesita al intelectual universal cuya función consistía en agenciar una multitud y ofrecerle las condiciones mínimas para que conquiste la expresión. No, ahora la condición del intelectual se ha hecho más específica, para las exigencias de una sociedad igualmente específica. Por eso Foucault resalta el papel del intelectual en términos de su función creadora y propositiva. En este sentido, Foucault logro hacer indiscernible la función de la filosofía y la función del intelectual. Intelectual entendido como inventivo, ya sea en el área de las ciencias, de las artes o de la filosofía, que no confabule con el poder y con la muerte.

La filosofía y el intelectual deben ser diagnosticadores, deben ser problematizadores del presente, que nos digan a los demás como somos hoy y como escapar a eso que somos. En este orden de ideas, el intelectual específico piensa en el aquí y en el ahora, para hacer comprensibles dominios en los cuales saber y poder se despliegan al unísono, pero sobre todo propone estrategias para escapar a esos dominios. Con relación a lo anterior, Michel Foucault propuso en su obra, líneas de trabajo específicos: 1) La pregunta por el saber, en textos como **La Historia de la Locura en la Época Clásica, El Nacimiento de la Clínica, Las palabras y las Cosas y La Arqueología del Saber**. 2) La pregunta por el poder, que se inicia con su lección inaugural en El Colégge de France, titulada **El Orden del Discurso**. Esta etapa termina a finales de la década del setenta con textos como **Vigilar y Castigar, La Voluntad de Saber, Historia de los Sistemas de Pensamiento**. 3) La pregunta por los procesos de subjetivación, a finales de los años setenta y principios de los años ochenta, recogidas en exposiciones realizadas en su cátedra y en diversas conferencias en

norteamérica; que se recogen en los últimos tomos de la **Historia de la Sexualidad: El Uso de los Placeres y La Inquietud de Sí**.

En este sentido para Foucault es claro que la ética del intelectual debe ser la capacidad de desprenderse de sí mismo, lo que es justamente lo contrario de la actitud de conversión, esa fue su gran preocupación al final de su vida y su propuesta consistía en la modificación del propio pensamiento y del pensamiento de los otros. Es evidente que para Foucault el intelectual debe reivindicar una actitud ético-estética que le permita hacer de la vida una obra de arte, es decir, Foucault propone crear modos de existencia, estilos de vida, que estén a la altura de las grandes creaciones artísticas.

Simultáneamente, Foucault en su taller de trabajo exploraba problemas específicos, fragmentarios, dispersos sin ninguna pretensión de sistematización, lo cual caracterizaba su perspectiva genealógica. Foucault decía en 1982, en una entrevista en EEUU que lo que había estudiado en su vida era tres problemas tradicionales:

1. ¿Cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con esos “juegos de verdad” que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos a la vez sujeto y objeto?
2. ¿Cuáles son las relaciones que entablamos con los demás, a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder?
3. ¿Cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo?

Foucault de esta manera nos muestra como no fue ajeno a una de las funciones que, desde Kant, pasando por Nietzsche, se le ha asignado a la filosofía, es decir, diagnosticar el presente; por eso su problema principal era visitar el afuera del pensamiento en aras de liberar la vida. En este orden de ideas, su relación con la historia estuvo estimulada por una contra-memoria, es decir, si la historiografía tradicional tiene como función construir una memoria que nos unifique a través de ciertos ideales, al contrario, el interés de una genealogía es activar una historia efectiva que cumpla la función de fragmentar esas falsas unidades y totalidades.

El interés de su perspectiva genealógica, retomada de Nietzsche, consiste en intentar visualizar la procedencia de los ejercicios de poder actuales, para reactivar las urgencias de dejar de ser lo que somos, escapando a los ejercicios de sujeción. Por eso insiste Michel Foucault que el papel del intelectual de hoy es necesariamente, enseñar a la gente que pueden ser mucho más libres de lo que son, es decir, cambiar esa actitud de la gente que acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido contruidos durante cierto momento en la historia y que esta pretendida evidencia puede ser destruida; por eso la obra de Foucault no se inscribe en el ámbito de la disciplina histórica sino en el ámbito de la filosofía.

Cuando Foucault plantea que el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no consisten tratar de liberar al individuo de Estado, sino de liberarse del Estado y del tipo de individualización vinculada con él, está invitando a fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos. Foucault, bajo esta óptica, reivindica la teoría como una caja de herramientas, pues ella no tiene la función de servir como esquema de representación general, sino al contrario, reivindica el carácter de instrumento al servicio de una actividad local, en aras de fragmentar la solidez del control o del poder.

Foucault es claro cuando plantea que las sociedades contemporáneas están enfrentadas hoy a otros tipos de dominación, estos se despliegan a través de la sujeción, que consiste en convertir a los seres humanos en sujetos, sujetos en los dos sentidos del término: sujeto a alguien y sujeto a su conciencia. Este proceso de sujeción o de individuación, es decir, de subjetivación, se realiza a través de múltiples vías, de múltiples medios, de variadas instituciones sociales, entonces los poderes devienen locales y microfísicos, implicando que las luchas tienen que devenir micropolíticas, es decir, locales y específicos. En pocas palabras, para Foucault, el intelectual específico de devenir combatiente con una estrategia micropolítica específica en los espacios locales donde se desenvuelve, intentando fisurar las relaciones de poder-saber, intentando instalar mecanismos de liberación; en el espacio doméstico, en la fábrica, en el hospital, en el asilo, en laboratorio, en la universidad, en el trabajo, etc. Allí debe construir sus luchas micropolíticas, solucionando problemas específicos y no “universales”, es decir, son luchas reales, inmediatas, cotidianas.

El intelectual específico debe ser un creador que sea capaz de desprenderse de sí mismo permanentemente, reivindicando la vida como una aventura, como un riesgo constante, en ese sentido podemos afirmar que es un auténtico intelectual comprometido con la libertad y la emancipación del hombre. Esta es la gran diferencia del intelectual específico con relación al intelectual universal, quien deriva su poder de la formación de las ciencias humanas, las cuales emergieron inscritas en el contexto de los biopoderes modernos que tomaron la vida a su cargo, en este sentido –dice Foucault–, los intelectuales universales estuvieron articulados a un dispositivo de saber-poder, y no a un saber transparente distante del poder. Romper esa condición de dependencia es a lo que aspira el auténtico intelectual para Foucault, el intelectual creativo y propositivo, el intelectual específico, que se impone hoy sobre la imagen derruida y moderna del intelectual universal.

### **TRES.**

¿Cómo podríamos definir nuestra época? Quizá se llegue a definir nuestra época con base en la forma y en el contenido de sus discursos y de sus acontecimientos, con base en los contenidos de sus espacios, espacios que toman sentido a partir de los saberes que les dan forma, saberes cargados de connotaciones geográficas.

Por ejemplo, la filosofía hoy, trata fundamentalmente, de topologías, capas, suelos, subsuelos, fundamentos, cortes, segmentarizaciones, continuidades, discontinuidades, efectos de superficie, arqueologías del saber. Cadenas del discurso que parecen salidas de la geología o de la geometría, con los cuales se ha hecho vacilar el concepto tradicional de tiempo. Igualmente, el psicoanálisis, la lingüística, la etnología y el estructuralismo; no dejan de construir topologías y de investigar subsuelos, reconstruyéndolos desde el poder de los significantes.

Definitivamente, la práctica discursiva que nos acompaña y que nos define hoy, tiene un modo de ser “geológico” o “geométrico”, así como el saber del siglo XIX se definió como

“histórico”. ¿Hasta dónde el hecho de realizar esos cortes de “episteme”, por parte de Foucault, no es también un hecho geológico?

Se hace necesario insistir, en que el gran papel y la gran tarea de los nómadas de nuestro tiempo, es producir fracturas y romper los muros del pensamiento instituido. Los grandes nómadas de nuestro tiempo, como Nietzsche y Kafka, atravesaron el padre y corrieron las murallas estatutarias; produjeron silenciosamente una línea de fractura al conocimiento de la razón despótica. El martillo nietzscheano, con el sigilo y el cuidado de un artista, produjo la fisura más profunda en el frío cristal del pensamiento de la sociedad occidental. El devenir insecto del hombre europeo en la sociedad capitalista moderna, fue revelado de manera magistral en la obra kafkiana, que anunció la hecatombe producida por la cultura europea en dos sucesivas guerras mundiales, donde a los hombres se les mató como cucarachas, por millares, bajo la tutela de los Estados totalitarios. Nietzsche y Kafka, dos verdaderas máquinas de guerra, que bajo su posición nómada, desde el lugar del afuera, que permite pensar al aire libre, pudieron vaticinar el ocaso de la cultura moderna, sin enredarse en la maraña ideológica racionalista que le daba fundamento desde el siglo XVIII. Auténticos nómadas que produjeron, con la espada de su pensamiento, una verdadera decodificación de la “episteme” historicista del siglo XX, son ellos, en gran parte los culpables del colapso de dicha “episteme” desde mediados del siglo XX.

Personalidades del pensamiento moderno como Hobbes, Rousseau y Spinoza, produjeron obras innovadoras desde dentro de una misma “episteme”, a través de un mismo problema: el estado de naturaleza, el estado civil y el contrato social. El asunto que los vinculaba era el paso del estado de naturaleza al estado civil (racionalidad), que es dado por hombres racionales en capacidad de contratar libremente.

En Thomas Hobbes, encontramos una especie de despotismo racionalizado, que afirma que el poder constituye la meta del saber, poder que puede asimilarse con el Estado y sus fines, muy diferente a lo que plantea Nietzsche, para quien la voluntad de poder, es producir interpretaciones y afirmar el poder y la diferencia, así sea de contrasentido. Hobbes, con relación al corte interpretativo de su época (siglo XVII), fundamentado en la búsqueda del orden del mundo, a partir de los principios de la razón, introduce una filosofía de la acción,



traducido en la investigación y cálculo de lo útil, aplicado en Inglaterra. Paralelamente Hobbes es el primero en imponer a la filosofía política el mito del estado de la naturaleza: Leviatán.

Según Hobbes en el estado de naturaleza el hombre es un lobo para el hombre, concepción a la vez sumergida dentro de la “episteme” del pensamiento clásico, que trata de establecer los modelos y los ordenamientos del mundo; Hobbes elabora el modelo de las condiciones de vida en el estado de naturaleza: hombres en relación de igualdad, hombres en lucha de todos contra todos, inexistencia del arte, de la ciencia y de la producción organizada, vida solitaria, corta y en peligro de muerte. Luego el contrato en Hobbes supone que se transforme el derecho de gobernarse a sí mismo, a un hombre o a una asamblea, es ahí cuando surge el Estado. Según Hobbes el contrato es una ley natural de la humanidad, siendo este es el principio contractual como fundamento del Estado.

En cambio, la concepción roussoniana de la libertad, añora la vida en el estado de naturaleza, por eso decía Voltaire que a Rousseau había que leerlo en cuatro pies, es decir, Rousseau retorno al origen, pero exaltando la racionalidad y la necesidad de contratar (el contrato social) como respuesta política e histórica al absolutismo monárquico, produciendo un yo común, máximo de equilibrio e igualdad, bajo una mirada teológica y teleológica vinculada al origen y al fin.

Spinoza es otra cosa, es una aventura vivida al aire libre, es un quiebre, una fractura de la historia de la filosofía. El pensamiento de Spinoza es un agrietamiento filosofito profundo, es un deslizamiento hacia el afuera de nuestra cultura, Spinoza es una afirmación permanente de la libertad, posible a través de la aventura del nomadismo. Por su teoría de la causalidad y por su filosofía de la libertad y de la vida expresada en su bello texto **Ética**

<sup>72</sup>

**Demostrada Según el Orden Geométrico**, Spinoza fue repudiado por el pensamiento oficial de la escolástica y del cartesianismo, estando igualmente, en la mira de los poderes de la época, excomulgado y desterritorializado, tanto por judíos como por cristianos.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Véase SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Orbis. Madrid, 1980.

<sup>73</sup> Véase SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Alianza editorial. Madrid. 1986.

Spinoza muestra que la relación tradicional causa-efecto, causa por fuera y antes del efecto, es la mejor manera de negar la libertad; Dios es libre pero el hombre no, ya que queda determinado por la causa. Spinoza dice: “nunca la libertad es producida por la voluntad, ya que la voluntad es determinada por una causa exterior”. Para Spinoza la libertad es inexistente debido a la irracionalidad del pueblo, la libertad sólo es posible en un estado pleno de la razón y no por medio de un contrato como en Rousseau o en Hobbes. Spinoza habla de tres estados: El estado de naturaleza, donde la superioridad se mide en términos de fuerza, El estado civil, que nos es más que la reunión de todos los hombres para protegerse de los peligros de la naturaleza, por medio de un contrato entre los hombres. Por eso para Spinoza, el estado civil no es de por sí un estado racional y El estado de la razón, que es la reunión de hombres libres organizados socialmente sin ningún temor. Spinoza excluye la obediencia resentida o pasiva como fundamento político, afirma la vida contra el odio y la venganza, en una sorprendente proximidad a Nietzsche, para quien el poder es poder de afirmar y no de someter. Por todo esto y lo anterior, Spinoza es con Nietzsche y con Kafka, uno de los más grandes pilares del pensamiento del afuera en occidente, es decir, es como ellos, un auténtico rompedor, un verdadero pliegue.

## **CUATRO.**

Michel Foucault, en una entrevista concedida en la Universidad de Massachussets en el año 1982<sup>74</sup>, decía: “el humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis y católicos. Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de sociedad. Me parece que hay más secretos, más

---

<sup>74</sup>GARAVITO PARDO, Edgar. Op. Cit. Pág. 117.

libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo”.

Foucault nos enseñó que, para comprender el humanismo, es necesario pensarlo desde la relación del adentro con el afuera, de lo mismo con el otro. Considerando que el afuera no es el otro, que el otro se constituye gracias a una armonía espacio-temporal que establece una zona de intercambio con lo mismo. La relación vectorial de lo mismo a lo otro, se establece por medio de la movilización de las formas del saber y de las fuerzas del poder, direccionadas hacía la incorporación de la “diferencia” en la esfera de la identidad.

Pensemos el afuera como la irrupción irreductible de un acontecimiento que desestabiliza el vector de demostración que lo acontece.

Las ciencias humanas son formaciones de saber y ejercicios de poder-dice Foucault-, que se establecieron en occidente desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX; estas trataron de buscar la armonía entre la dimensión de lo mismo y la dimensión de lo otro, por ejemplo: la antropología se consolidó como el estudio del otro como etnia, la sociología se formó como el estudio del otro como clase y la sicología se consolidó como el estudio del otro como ello. A estos estudios los acompañan a la vez, diferentes prácticas y discursos de poder-saber cómo la pedagogía y la comunicación; mostrando como el otro es incorporado en la circulación de la significación.

Foucault en **Las Palabras y las Cosas**, sitúa claramente el problema epistemológico de las ciencias humanas y allí precipitó la muerte de la disposición del saber que hizo posible la forma del hombre. En este sentido, Foucault plantea tres direcciones con relación a la problemática epistemológica de las ciencias humanas: 1) la formación, aparecen cuando a finales del siglo XVIII la “episteme moderna” se fraccionó en tres dimensiones, llamados por Foucault el triedro de los saberes (ciencias matemáticas, ciencias empíricas de la vida, el trabajo y el lenguaje y la filosofía), donde aparece el hombre, pero no se ubica como objeto de estudio. 2) la fundamentación, es cuando las ciencias humanas no encuentran positividad, ni con relación a las matemáticas, ni con relación a las ciencias empíricas, es decir, como objeto positivo de ciencia no son el hombre. 3) el funcionamiento, es cuando

las ciencias humanas se consolidan como la proyección sombría de la biología, la economía y la filología.

Bajo esta óptica foucaultiana, podemos afirmar que las ciencias humanas históricamente, han funcionado desplazándose de modelos biológicos hacia modelos económicos y filológicos, sin que hayan podido encontrar ni un modelo, ni un funcionamiento autónomo.

Con relación al problema de las ciencias humanas y su correspondencia con los poderes, Foucault plantea tres tipos de presentación del poder: primero, la dominación, donde prevalece el factor étnico-cultural al anularse la diferencia de los pueblos colonizados. Segundo, la explotación, donde prevalece el factor político-económico al separar a los trabajadores de lo que producen. Tercero, la sujeción, donde prevalece el factor ético-existencial al someter el sí mismo a la identidad, impuesta a instancias del otro. Estos tres tipos de presentación del poder han generado tres tipos de lucha y resistencia, manifestadas contra la dominación étnica, contra la explotación laboral -que desgraciadamente hoy se desvanecen- y contra la sujeción individual, que hoy cobran bastante importancia. Las ciencias humanas aparecen vinculadas permanentemente a estos ejercicios de poder y a estas formas de lucha, instalándose una interlocución constante con el poder. Para Foucault es claro que las ciencias humanas se actualizan gracias al ejercicio del poder y a la vez, el poder se estabiliza gracias al alcance del saber.

Afirma el profesor del Colegio de Francia, que hubo en las ciencias humanas una clara dimensión política que se expresó, por ejemplo, cuando la antropología luchó por preservar la diferencia étnica y cultural de los pueblos colonizados, pero igualmente fue utilizada como instrumento de poder, para ejercer una más clara dominación racial y cultural. La sociología promovió la lucha contra la explotación y la alienación en el trabajo, pero también fue utilizada para garantizar la autorregulación de un sistema económico que provocaba los desequilibrios sociales. La sicología luchó desde su constitución a principios del siglo XIX, por destruir los aparatos clásicos de tortura contra los alienados. Hoy ha cambiado la situación para las ciencias humanas, porque el espacio político en que ellas se hicieron posibles ha sufrido ciertas transformaciones, hoy hay nuevos poderes, hay nuevas formas de ejercer el poder. Hoy tenemos que hablar de una aldea global, donde el espacio y

el tiempo no son condiciones a priori universales, hoy vemos la desaparición del modo de ser histórico del pensamiento, en vez de una civilización universal liberadora, lo que hay es una globalización de prácticas de poder nuevas y de prácticas de gestión sobre las poblaciones. En vez de un futuro de libertad asistimos a la destrucción sistemática de grandes masas de población.

Es evidente, que hoy ha cambiado la situación para las ciencias humanas, por ejemplo, para la sociología ha cambiado la imagen de lo social, hoy no hay clases, no hay grupos, no hay personas sino átomos con movimientos oscilatorios hacia los circuitos de información. La psicología ha empezado a caer en desuso ya que no interesa formar personas hoy. Para la economía-política, el trabajo, por ejemplo, se deposita cada vez más en máquinas cibernéticas e informáticas. Los humanismos viven la urgencia de encontrar una alternativa de supervivencia, ya que, con relación a las ciencias humanas, ha cambiado la práctica de distribución y relación de lo mismo y lo otro.

Frente a esta crisis y frente a esta urgencia Foucault planteó el pensamiento del afuera como una verdadera alternativa, y ya que, según él, sus textos **La Voluntad de Saber**, **Historia de la Locura en la Época Clásica** y en **Las palabras y Las Cosas**, fueron mal leídos, entonces construye una verdadera propuesta del pensamiento del afuera en sus últimos textos titulados **Historia de la Sexualidad tomo II: El Uso de los Placeres** e **Historia de la Sexualidad tomo III: La Inquietud de Sí**.

Para Foucault, entre el poder y el saber hay una relación de inmanencia, el poder moviliza fuerzas, efectos, puntos de dominación en relaciones infinitesimales, siendo una autentica microfísica del poder. El saber, en cambio, es formal, formaliza las materias discursivas, estabiliza la función enunciativa. El poder implica el saber y el saber explica o complica el poder. Para Foucault es claro, que sin una relación de poder las formas del saber quedarían vacías y sin las formas del saber, las fuerzas del poder serían inestables.

Foucault fue considerado por sus críticas como un pensador del encierro, pero Foucault nunca fue un pensador del encierro y menos con relación al poder y con relación al saber. El enunciado es el fundamento del saber en Foucault, y para él apolíticamente el encierro no es lo importante, ya que no es una función de exterioridad, sino un instrumento histórico

para ejercer funciones de exterioridad. Por ejemplo, el asilo, es un instrumento de encierro que responde a una función de exterioridad como es el exilio (función de separar de la sociedad), la prisión, es un instrumento de encierro que responde a una función de exterioridad como es disciplinar (cuadricular lo social); el control social, es un instrumento de interioridad que responde a otra función de exterioridad: la gestión. La gestión, revelada en las sociedades contemporáneas, que cada vez son más sometidas al genocidio y a la manipulación genética. Por lo anterior se puede afirmar que Foucault no es un pensador del encierro, ya que para él toda forma (asilo, prisión, control) es efecto de una función de exterioridad (exilio, disciplina, gestión). El problema fundamental para Foucault no era alcanzar el afuera únicamente, sino abrir una nueva dimensión investigativa diferente del poder, diferente del saber, que él llamó la subjetivación.

En este sentido, es necesario no confundir subjetivación con interioridad del pensamiento, ya que Foucault no fue nunca un pensador de la interioridad del pensamiento y siempre estuvo en ruptura con la idea que conocer es una operación del intelecto, por la cual se le da forma a la verdad (modelo clásico de pensar), para él, como para su amigo Blanchot, “pensar es el ejercicio del afuera”. Foucault es un pensador del afuera. Poseedor de un pensamiento fuera de toda presuposición de un objeto, de un sujeto, de una reflexión del sujeto sobre el objeto, de una relación de significación. Para Foucault en el acto de pensar se trata de encontrar el espacio, donde eventualmente puedan aparecer los sujetos, los objetos y sus relaciones, ese espacio es el “se habla”, es decir, para Foucault no hay un referente, no hay un discurso pre-existente, simplemente “se habla”. En la literatura y en la filosofía contemporáneas abundan los ejemplos con experiencias con el afuera: Nietzsche y la filosofía de la diferencia, Mallarmé y el lenguaje sin sujeto, ni referente, Artaud y el grito que desata el lenguaje haciendo encontrar lo impensado del pensamiento, Holderlin, Sade, Roussel, Klossowski, etc.

Para Foucault, la supremacía del sujeto no es un apriori, sino que deriva de la formación clásica del saber. En este sentido, la persona como categoría de la filosofía del derecho, es el hombre en tanto ser disciplinado, por eso la relación contractual (El contrato social, Los derechos del hombre) sólo tiene sentido en el pensamiento clásico en que surgieron, siglo

XVII y siglo XVIII. Hoy están en crisis, porque estamos en una nueva era: la era de la biopolítica de las poblaciones.

El poder contemporáneo ya no piensa en personas sino en poblaciones, intenta administrar la vida en multiplicidades abiertas, las manipulaciones genéticas no son sólo en el hombre, sino igualmente en cereales, aves, viñedos, etc. La biopolítica intenta controlar la expansión, planificar, suprimir poblaciones enteras. Estas son las nuevas estrategias de la era de la gestión, a nombre de la supervivencia del pueblo exterminador.

Como el sujeto y la persona ya no son lo primero, entonces Foucault plantea la subjetivación como una nueva dimensión diferente al saber-poder, que preserva el cómo pensamiento del afuera. La subjetivación un pliegue de la línea del afuera, irreducible al saber-poder.

Para Foucault, todo pliegue de la línea del afuera incide directamente sobre el modo de existencia de quien lo vive, es la vida misma en el nivel ético-estético la que es afectada. En esto Foucault nos recuerda a Platón, cuando afirmaba que la filosofía no era sólo logos, sino que debía afectar la existencia. Es tarea de la filosofía plegar la línea del afuera, este pliegue lo llama Michel Foucault “prácticas de sí”.

A partir de **El Uso de los Placeres**, Foucault estudia las “prácticas de sí” en Grecia, en Roma y en el cristianismo primitivo. Este pensador encuentra múltiples manifestaciones, como “prácticas de sí”: como ejercicio para salir de un saber-poder defectuoso, por ejemplo, en **El Alcibíades** de Platón; como decir-verdad (parrhesía) asumiendo las consecuencias, inclusive la muerte, en Plutarco y como renuncia al propio yo, para tener una proximidad feliz a la muerte, en el ascetismo cristiano. Todos estos casos son prácticas que no dependen del poder-saber, sino que son prácticas que transforman el mundo de la existencia, poniendo en peligro la estabilidad del sujeto.

Foucault plantea tres características en todo proceso de subjetivación: 1) La creación de la diferencia. Gracias a su relación con el afuera, se crea un nuevo modo de existencia, un nuevo campo de afección y de percepción, es decir, tanto el poder de afectar y ser afectado como el poder de la mirada, escapan en ese nuevo modo de existencia, de las convenciones

del saber y del poder. Por ejemplo, se escapa de la convención de “identidad” o idea que se tiene de sí mismo, entonces la propia identidad entra en demolición, el sujeto pasa por un momento de estupor y asombro, ya que todo proceso de subjetivación implica la irrupción de la diferencia, como creación que afecta la identidad. 2) La autonomía. En la subjetivación se da una pérdida de contacto con las formas del saber y con las fuerzas movilizadas del poder. Foucault habla de esta autonomía como “gobierno de sí”, que los griegos llamaban Enkrateia o fuerza que se pliega sobre sí misma, para construir un “adentro del afuera”, pero el adentro no entendido como subjetividad, ni como identidad, ni como retorno al sujeto. El adentro no es el contrario del afuera sino su pliegue, decía Blanchot. 3) La contingencia. La subjetivación es una acción contingente, ya que nadie está obligado a un gobierno de sí mismo. La subjetivación no exige nada, solamente abre una opción más allá del sujeto.

La propuesta de Foucault al final de su vida, consistió en proponer la subjetivación como salida o escape a los juegos alienantes del saber-poder, subjetivación asumida como una ética-estética de la existencia, que no ceda ni al poder ni a la muerte, es decir, tocar lo irrespirable, para escapar del poder; produciendo “el adentro de la subjetivación” como una auténtica línea de fuga. Condición que, para Foucault, hace de la vida una obra de arte, que permita asir lo indecible, logrado sólo a través del pliegue de la línea del afuera.



## SEGUNDA PARTE

### FOUCAULT Y LA MICROPOLÍTICA

No nos falta comunicación, al contrario

Tenemos demasiado, nos falta creación.

Nos falta resistencia al presente.

Gilles Deleuze.

Este sistema donde vivimos

No puede soportar nada:

De allí su fragilidad radical en cada punto,

Al mismo tiempo que su fuerza de represión global.

Gilles Deleuze.

#### CERO.

Bueno, Michel Foucault, ¿historiador o filósofo?, Foucault responde: “mis libros no son unos tratados de filosofía, ni unos estudios históricos, a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos”.<sup>75</sup> Foucault se reclama como un intelectual cuya función es diagnosticar el presente, pensar la actualidad, por medio de la historia, es decir, problematizar nuestra actualidad; preguntándonos ¿qué somos?, ¿cómo escapar a eso que somos?, ¿de qué manera trazar la línea de fuga que nos permita escapar a los mecanismos de saber-poder?

El objetivo no es descubrir qué somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y crear lo que podríamos ser, para librarnos de esa doble atadura política, que individualiza y totalitariza, que son las estructuras modernas de saber-poder<sup>76</sup>. El despliegue del trabajo de Michel Foucault, se inicia en el estudio de la locura, del humanismo y de las prisiones,

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. “Mesa redonda de 1978”. En: La imposible prisión. Barcelona. Anagrama. 1982. Pág.57.

<sup>76</sup> FOUCAULT, Michel. “El Sujeto y el poder.” En: Otras Quijotadas, N° 2, Medellín, 1985, pág. 94.

procediendo con el método genealógico, que implica el análisis que da cuenta de su emergencia y de su procedencia, más que de su historia. Simultáneamente, su trabajo consiste en crear una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en sujetos.

El trabajo de Foucault lo podemos dividir en tres grandes temas: primero, la objetivación del sujeto, por medio de una serie de “prácticas de escisión”, donde el sujeto escindido en sí mismo, es separado de los otros (el loco del cuerdo, el enfermo del sano y el delincuente de “los muchachos buenos”). Segundo, como los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de sexualidad<sup>77</sup> y tercero, los modos de inquirir que tratan de darse el estatus de ciencia. En este sentido, Foucault plantea tres problematizaciones, en forma de tres líneas de pensamiento: el problema del saber, el problema del poder y el problema de los procesos de subjetivación. Problematizaciones que están plasmadas en dos perspectivas de indagación: una arqueología del saber y una genealogía del poder. Experiencia traducida en una serie de escritos y producciones bibliográficas: **Historia de la Locura, El Nacimiento de la Clínica, Las Palabras y las Cosas y La Arqueología del Saber**<sup>78</sup>.

En Foucault el concepto de genealogía irrumpe en la problemática del poder y la pregunta que la orienta es el “como del poder”, que refleja la presencia de Nietzsche en el pensamiento del filósofo francés, que se traduce en una serie de escritos como **El Orden del Discurso, La Verdad y las Formas Jurídicas y Nietzsche, la Genealogía y la Historia**.

El contexto histórico, que permite en la vida y obra de Foucault, el desplazamiento de la problemática del saber a la problemática del poder está inscrito en el fenómeno de Mayo del 68, cuando las luchas devienen locales, cuando lo que se busca no es atacar el aparato del Estado sino las instancias del poder más concreto. Es efectivamente, Mayo del 68, el punto de referencia de una serie de luchas transversales, que aparecen en diferentes países y bajo diferentes condiciones y problemáticas. Luchas contra las relaciones de poder inmediatas, que reflejan la emergencia de nuevas formas de lucha, del surgimiento de una nueva subjetividad que llama poderosamente la atención del filósofo: La autogestión

---

<sup>77</sup> Ibíd. Pág. 86.

<sup>78</sup> DELEUZE, Gilles. Foucault. Barcelona, Paidós, 1987, pág. 45.

yugoslava, La primavera checoslovaca, La guerra de Vietnam, La guerra de Argelia, El problema de las redes, Los signos de la “nueva clase” obrera, El nuevo sindicalismo, Los núcleos de psiquiatría.

Otra experiencia importante en la vida de Michel Foucault, y que marcó notablemente su pensamiento y sus reflexiones filosóficas posteriores, fue su participación en el G.I.P. (Grupo de Información sobre las prisiones), que a la vez fue acompañada de una lectura sistemática de Nietzsche, entre 1964 y 1968, que le permite trazar una perspectiva

problemática de desplazamiento de la voluntad de poder a la voluntad de saber, cuyo efecto inmediato, fue la construcción de la perspectiva genealógica, que consiste en hacer de la historia un uso genealógico para emanciparse del uso supra-histórico.<sup>79</sup>

El uso genealógico lo construye por medio del reemplazo de viejos problemas, de viejas preguntas, que ya no se interesan por el origen, la causa fundamental, la identidad, que provocan el despliegue meta-histórico de significaciones ideales y teleológicas indefinidas; sino por el diseño de preguntas nuevas que se interesan sobre todo por la “procedencia” y por la “emergencia”. En este sentido, el análisis de la procedencia permite localizar todas las marcas sutiles, singulares, sub-individuales que agrietan los estratos, sacude los sólidos bloques de la identidad, del origen, de la tradición, posibilitando la irrupción de múltiples identidades.

El análisis de la emergencia, nos permite escapar de la pretensión de naturalizar los procesos socio-culturales, de la supremacía de un sentido único, de situar el presente en el origen. La pregunta por la emergencia permite apreciar de cerca el momento en el cual una nueva voluntad de poder se apropió de las cosas, las nombra, invierte los sentidos, etc. En este sentido, la emergencia es la entrada en escena de diferentes fuerzas que lo afectan todo<sup>80</sup>.

La historia genealógica permite ver la irrupción de los diferentes espacios en los cuales se llevaron a cabo múltiples contiendas que permitieron invertir los valores, las funciones, las

---

<sup>79</sup>FOUCAULT, Michel. Un dialogo sobre el poder. Madrid. Alianza Editorial. 1984. Pág.4.

<sup>80</sup>FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la Genealogía y la Historia”. En: Microfísica del Poder. Madrid. La Piqueta. 1993. Pág. 16.

reglas, los sentidos. En Foucault, la historia genealógica conmueve lo que se pensaba inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido <sup>81</sup>. Entendamos que, para este filósofo, esa irrupción de las fuerzas es la problemática del poder, que motivan preguntas como: ¿qué es el poder? y ¿cómo se ejerce el poder?, que orientaran sus futuras exploraciones epistemológicas.

Para el pensador francés Michel Foucault, los sujetos son productos históricos de una relación de saber y de poder específicos; en este sentido, el filósofo empieza a derribar la idea que se tiene del poder, en el sentido de ver el poder como una expresión que se manifiesta de arriba hacia abajo y que se anuncia a través de la ley, con el propósito de prohibir. No señores, para Foucault el poder es otra cosa. El análisis genealógico permite ver a Foucault, un poder que emerge como relaciones de fuerzas y que es inmanente a todo el campo social, lo cual se va a caracterizar como productivo, ya que para este filósofo, el poder crea lo real.

Foucault rompe con la teoría jurídica clásica que caracteriza el poder considerándolo como un derecho del cual se sería poseedor a la manera de un bien, bien que se podría transferir o alienar de modo total o parcial, por medio de un acto jurídico, para poder constituir un poder político o una soberanía <sup>82</sup>.

Para el marxismo, que resalta la funcionalidad económica del poder, el poder tendría el rol de mantener las relaciones de producción y la dominación de clase; bajo esta óptica, el poder político tiene en la economía su razón de ser histórica <sup>83</sup>, lo que Foucault rechaza tajantemente, y plantea que la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía, es decir, en el pensamiento y en el análisis político aún no se ha guillotinado al rey, entonces podríamos afirmar con Foucault, que todavía padecemos el reinado de una monarquía jurídica. Monarquía jurídica expresada en la importancia que todavía se otorga

---

<sup>81</sup> Ibid. Pág. 13.

<sup>82</sup> FOUCAULT, Michel. Genealogía del Racismo. Madrid. La Piqueta. 1992. Pág. 27.

<sup>83</sup> Ibid. Pág. 28.

en la teoría del poder al problema del derecho y de violencia, de la ley y la legalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo, del Estado y la soberanía<sup>84</sup>.

Pero Foucault es claro cuando plantea que las relaciones de poder no dependen de un sujeto individual, no depende de quienes controlan el Estado, ni de los administradores de la sociedad. Par entender las relaciones de poder, Foucault planteó el modelo de la guerra y no el modelo del contrato, y encerró entre paréntesis la imagen del poder que tiene como función reprimir, pues ella no deja ver el carácter pasivo y creativo del poder.

Para entender el poder, Foucault analiza los mecanismos de funcionamiento de las sociedades modernas, por ejemplo, en **Vigilar y Castigar**, entiende los bio-poderes como la irrupción de la vida en la historia, cuando el poder asume otra relación con relación al cuerpo, entonces despliega otros mecanismos de dominación diferente a los del antiguo régimen.

Durante muchos siglos, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y de muerte, es decir, hacer morir o dejar vivir. Para Foucault el poder hoy se despliega a través de sus diversos mecanismos, en aras de producir fuerzas, hacerlas crecer, ordenarlas, etc. En este orden de ideas, observamos como el poder se ejerce positivamente sobre la vida, procurando administrarla y multiplicarla. Ejerce sobre ella controles precisos y manipulaciones por medio de la regulación, construyendo una anatomía política o una biopolítica, que se ejerce sobre el individuo, pero fundamentalmente, sobre las poblaciones.

El poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVIII de dos formas principales: primero, bajo la idea del cuerpo como máquina, objeto del poder característico de las disciplinas anatomo-políticas del cuerpo humano. Segundo, bajo la idea del cuerpo atravesado por la mecánica de lo viviente, que sirve de soporte a los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, longevidad, etc.), que originan una biopolítica de la población.

Esta organización del poder sobre la vida se tradujo en la construcción de las disciplinas del cuerpo y en las políticas de regulación de las poblaciones llamadas por Foucault

---

<sup>84</sup> FOUCAULT, Michel. Historia de la Sexualidad. Tomo I. Madrid. Siglo XXI. 1981. Pág.108.

biopolíticas. Su función es invadir la vida enteramente. Bajo este análisis, entendemos por qué para Foucault las sociedades modernas son sociedades disciplinarias, porque es un tipo de sociedad que ya no utiliza los mecanismos del poder con la única función de “reprimir”, “excluir”, “abstraer”, “ocultar”, sino que los utiliza igualmente para incitar, suscitar y producir lo real.

Para Foucault, hay dos momentos de formación de las sociedades disciplinarias: primero, en la época clásica (siglo XVII y XVIII), cuando las disciplinas devienen disciplinas cerradas y segundo, a finales del siglo XVIII, cuando las disciplinas se abren, cuando el “panóptico” deviene diagrama social.

Afirma Michel Foucault, que el poder disciplinario tiene como función principal enderezar conductas, separar, analizar, diferenciar, es decir, la disciplina fabrica individuos, es un poder de ejercicios menores si se compara con los rituales majestuosos de la soberanía o con los grandes aparatos del Estado. Después, dice Foucault, estos ejercicios menores, estos procedimientos menores, invadirán poco a poco dichas formas mayores, modificando sus mecanismos<sup>85</sup>.

Las sociedades disciplinarias ponen en función unas tácticas de poder que dan su máximo de identidad y cobertura, produciendo un crecimiento y un rendimiento efectivo de los aparatos en el interior de los cuales se ejerce: aparatos pedagógicos, aparatos militares, aparatos industriales, aparatos médicos. Esto obedecía a circunstancias históricas específicas, primero, al crecimiento demográfico del siglo XVIII, que exigía fijar la población flotante y segundo, el crecimiento del aparato productivo que exigía hacer crecer su rentabilidad, es decir, de lo que se trataba era de intentar correlacionar población y producción. Para Foucault, con las disciplinas irrumpen nuevas técnicas del poder, que buscan primero la eficacia productiva y luego buscan la producción en el amplio sentido del término: producción de saber, producción de aptitudes en la escuela, producción de salud en los hospitales, producción de fuerzas destructivas en el ejército. Igualmente, las disciplinas intentan neutralizar los efectos de contrapoder que nacen de ellas: organizaciones espontáneas, revueltas, levantamientos, etc.

---

<sup>85</sup> FOUCAULT, Michel. Vigilar y Castigar. El Nacimiento de la Prisión. Madrid. Siglo XXI. Pág. 125.

Bajo la forma jurídica general, se despliega subyacentemente mecanismos menudos, cotidianos y físicos de la disciplina, es decir, sistemas de micropoderes iniguatarios y disimétricos, que configuran la disciplina. Para Foucault, el siglo XVIII que descubrió las libertades, inventó tan bien las disciplinas, estas disciplinas se han constituido en aparatos como el hospital, la cárcel, el taller; que han dado lugar a un conocimiento específico: la psiquiatría, la psicología del niño, la medicina clínica, la racionalización del trabajo <sup>86</sup>.

Foucault se interesó más por una analítica del poder que por una teoría del poder, aunque todas sus proposiciones sobre el poder funcionan como una “teoría del poder”, y en este sentido, son una caja de herramientas, con aplicación útil y posible localmente y no universalmente. Es claro, en este orden de ideas, que, para Foucault, el poder con mayúscula no existe, el poder no tiene como característica ser poseído, sino que el poder es ante todo un ejercicio, un ejercicio en el cual ciertas acciones modifican otras. Veamos que dice este pensador:

“Por poder no quiero decir ‘el poder’, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos atravesaría el cuerpo social entero.” <sup>87</sup>

Para el profesor del Collège de France, el poder es inmanente al campo social, es decir, hay toda una microfísica del poder que se irradia por todo el cuerpo social, ya que en toda relación de un punto a otro irrumpe ésta, ya que las relaciones de poder constituyen los efectos y las condiciones internas de las desigualdades y de los desequilibrios.

Desde la perspectiva de la microfísica del poder, hay que considerar los grandes aparatos de Estado, no como poseedores del poder, sino como el punto en el cual se formaliza, gracias a las tácticas locales y las estrategias generales, que ponen en juego, en las relaciones locales, el poder. En este sentido, el poder sufre un proceso de estatización que es el que termina dando la idea de que el poder viene de arriba y lo posee una clase política. Para Foucault es

---

<sup>86</sup> Ibid. Pág. 139.

<sup>87</sup> FOUCAULT, Michel. Historia de la Sexualidad. Op. Cit. Pág. 112.

claro que las sociedades se caracterizan por unas relaciones de poder y por unas relaciones de resistencia, las cuales son inmanentes al campo social, y le imprimen unas dinámicas sui géneris que en última instancia las caracterizan. Pero en lo que más insiste el filósofo francés es en la necesidad urgente de construir unas líneas de fuga, que nos permitan devenir imperceptibles y poder escapar así, a los juegos de poder y de saber. En eso consiste su máxima propuesta política.

## **UNO.**

Para Michel Foucault, En el régimen penal de la edad clásica se pueden encontrar, mezclados, cuatro grandes formas de táctica punitiva, con orígenes históricos diferentes: primero, proscribir, exiliar, expulsar, desterrar fuera del país. Igualmente, destruir el hogar, borrar el lugar de nacimiento y confiscar los bienes y las propiedades. Segundo, organizar una compensación, imponer un rescate, convertir el daño causado en deuda, convertir el delito en obligación financiera. Tercero, exponer, marcar, herir, amputar, abrir una cicatriz, poner una marca en la cara o en el hombro, mutilar, llevar al suplicio, en resumen: apoderarse del cuerpo para marcarlo con el sello del poder. Cuarto, Encerrar.

La hipótesis de Foucault, parte de la siguiente pregunta: ¿es posible distinguir, según los tipos de castigos seleccionados, las sociedades de destierro (como la sociedad griega), las sociedades de rescate (como las sociedades germánicas), las sociedades de estigmatización (como las sociedades occidentales de finales de la edad media) y las sociedades que encierran como la nuestra (solo desde finales del siglo XVIII)?

Foucault propone una respuesta a esta pregunta: la detención y el encarcelamiento no hacen parte del sistema penal europeo antes de las reformas de los años 1780 a 1820. Los juristas del siglo XVIII son unánimes al respecto: la “prisión no se considera como una pena en nuestro derecho civil... Aunque los Príncipes, por razones de Estado, aplican en ocasiones esta pena, son golpes de autoridad y la justicia ordinaria no impone esta clase de



condena”. Serpillón. **Código Criminal**. Es decir, las encarcelaciones que se practican en los siglos XVII y XVIII están al margen del sistema penal. Veamos algunas formas de encierro que preparan el terreno al modo de encierro que tenemos hoy:

\* El Encierro-Caución: practicado por la justicia durante la instrucción de un asunto criminal, por el acreedor hasta el pago de la deuda o por el poder real cuando teme un enemigo.

\* El Encierro de Sustitución: El que se impone a alguien que no puede ser acusado de crimen. Por ejemplo: por la naturaleza de sus faltas con relación a la moral o a la conducta. Por un privilegio de condición como el de los Tribunales Eclesiásticos, que en la edad media ordenaba al culpable que se retirara a un convento. Otro ejemplo es las Lettres de Cachet que era una orden del Rey que conduce al encierro o al exilio sin juicio previo. El sentido es el castigo en lugar de pena y no es decidido –dice Foucault- por el poder judicial, su duración no se determina de una vez por todas y depende de un fin hipotético: la corrección.

Para Foucault es claro que cincuenta años después de la publicación de los textos de derecho criminal clásico, escritos por Serpillón, Jourse y Mumpart de Vouglans, la prisión llegó a ser la forma general de penalidad. En 1831, el encarcelamiento en todas sus formas<sup>88</sup> se convierte en el sistema de penalidad acogido por la nueva ley.

Según Foucault parece que la cárcel, castigo parapenal, entró a finales del siglo XVIII en la penalidad y ocupó muy rápidamente todo el espacio. Acabándose la época, cuando la tierra aún estaba cubierta de “ruedas”, “horcas”, “cepos” y de cuerpos abominable mente destrozados. El código criminal austriaco redactado durante el reinado de José II es un testimonio revelador del triunfo de este sistema de castigo. Para Foucault la organización de una penalidad de encierro, no es solamente reciente, es también enigmática. En el momento mismo en que se organizaba se la empezó a criticar violentamente. Las críticas partían de principios fundamentales, pero también de todos los disfuncionamientos que la cárcel podía provocar en el sistema penal y en la sociedad en general:

---

<sup>88</sup> Los trabajos forzados son una forma de encarcelación, el presidio es una prisión al aire libre y la detención, la reclusión, el encarcelamiento correccional no son más que nombres diferentes para un mismo castigo.

Primero, la prisión impide que el poder judicial controle y verifique la aplicación de las penas. Descazes, un teórico del derecho, decía en 1818 que la ley no penetra en las cárceles.

Segundo, al mezclar reos diferentes, la cárcel constituye una comunidad homogénica de criminales que se vuelven solidarios y lo seguirán siendo una vez que salgan. La cárcel no corrige, la cárcel fabrica un verdadero ejército de enemigos interiores.

Tercero, al dar a los reos techo, alimento, ropa y a menudo trabajo, la cárcel les proporciona una condición a veces superior a la de los obreros, es decir, que no solamente no puede tener un efecto de disuasión, sino que atrae la delincuencia.

Cuarto, de la cárcel salen gentes con hábitos nuevos y marcados por una infamia que los arrastra definitivamente a la criminalidad.

La cárcel es pronto denunciada como un instrumento que, dentro de los límites de la justicia, fabrica aquellos que esta misma justicia enviará otra vez a la cárcel. Este círculo fue denunciado con claridad desde los años 1824 a 1830. Estas críticas recibieron tres respuestas sucesivas:

Primero: imaginar una alternativa que conserve los efectos positivos de la cárcel (la segregación de los criminales, su separación de la sociedad) y suprimir las consecuencias peligrosas (su devolución al medio social). Se retoma el viejo sistema de deportación que los ingleses interrumpieron en el momento de la guerra de independencia en América y restauraron después de 1790 hacia Australia. De hecho, dice Foucault, la Deportación-Colonización nunca sustituirá el encarcelamiento. En la época de las grandes conquistas coloniales, ésta tendrá un papel complejo en los circuitos controlados de la delincuencia. Por ejemplo, a lo largo del siglo XIX, un gran conjunto constituido por grupos de colonos más o menos voluntarios (los Regimientos coloniales, los Batallones de África y la Legión extranjera) fueron reemplazados y reforzados por reos. Callena funcionó paralelamente con una penalidad que siguió siendo esencialmente carcelaria.

Segundo: reformar el sistema interno de la prisión de manera que deje de fabricar éste ejército de peligros internos, fue el objetivo de la “Reforma Penitenciaria” en toda Europa.

Sus referencias cronológicas son por una parte las **Lecciones Sobre las Prisiones** de Julius (1830) y el Congreso de Bruselas (1847), por otra. Esta reforma tiene tres aspectos principales: aislamiento completo o parcial de los detenidos al interior de las prisiones, rehabilitación de los condenados por el trabajo, la educación, la religión, las recompensas, las rebajas de penas. Esto acompañado del desarrollo de las instituciones para penales de prevención, rehabilitación o control. Ahora bien, dice Foucault, estas reformas, anuladas por las revoluciones de 1848, no modificaron en nada los disfuncionamientos de la prisión.

Tercero, dar finalmente un estatuto antropológico al círculo carcelario, reemplazar el viejo proyecto de Julius y Charles Lucas, que consistía en fundar una Ciencia de las cárceles capaz de establecer los principios arquitectónicos, administrativos y pedagógicos de una institución que “corrija”; por una Ciencia de los criminales que los caracterice en su especificidad y definir los modos de reacción social adaptados a cada caso. La clase de los delincuentes a los que el circuito carcelario daba, al menos una parte de su autonomía, al mismo tiempo que los aislaba, aparece entonces como una desviación psico-sociológica. Desviación que en esta propuesta puede ser explicada por un discurso “científico”, donde confluyen análisis psico-patológicos, psiquiátricos, psicoanalíticos y sociológicos. La pregunta será si la cárcel constituye realmente una respuesta o un tratamiento adecuados para esta desviación.

Lo que se reprocha a la cárcel a principios del siglo XIX, es decir, constituir una población “marginal de delincuentes”, se mira ahora como una fatalidad. No solamente –dice Foucault– se acepta como un hecho, sino que se le presenta como una variable fundamental. El efecto de “delincuencia” producido por la cárcel se convierte en problema de la delincuencia que debe ser resuelto por la cárcel, que Foucault llama inversión criminológica del circuito carcelario.

Foucault se pregunta: ¿cómo operó semejante inversión?, ¿cómo los efectos denunciados y criticados terminaron por ser considerados como variables fundamentales para un análisis científico de la criminalidad?, ¿cómo fue posible que la cárcel, institución reciente, frágil, criticable y criticada, penetró tan profundamente en el campo institucional, que el

mecanismo de los efectos llegó a presentarse como una constante antropológica?, ¿cuál es finalmente la razón de ser de la cárcel? y ¿a qué exigencia funcional responde?

Al respecto, dice Foucault, es tanto más necesario plantear la pregunta y difícil responderla que no se ve la génesis “ideológica” de la institución. Se podría creer, en efecto, que la cárcel fue denunciada muy pronto, por sus consecuencias prácticas. Pero también estaba tan fuertemente ligada a la nueva teoría penal (que origina la elaboración del código del siglo XIX) que hubo que aceptarla. O entonces, habría que replantear totalmente esta teoría si se quisiera hacer una crítica radical de la cárcel.

Ahora bien, dice Foucault, desde este punto de vista, el examen de las teorías penales de la segunda mitad del siglo XVIII da resultados bastante sorprendentes. Por ejemplo, ninguno de los grandes reformadores, sean teóricos como Beccaria<sup>89</sup>, juristas como Servan, legisladores como Le Pelletier de Saint Fargeau o Brissot<sup>90</sup>, proponen la cárcel como una pena universal o principal. De manera general, para Foucault, en todas estas elaboraciones, el criminal es definido como enemigo de la sociedad. En esto los reformadores retoman y transforman el resultado de una evolución política e institucional que arranca a finales de la edad media: el reemplazo del reglamento del litigio por una acción judicial. El procurador del Rey designa la infracción no solamente como una lesión a una persona o a un interés privado sino como un atentado a la soberanía del Rey. En este sentido, el procurador

---

<sup>89</sup> CESARE BECCARIA (1738-1794), criminólogo, economista y jurista italiano, nacido en Milán, cuyas opiniones se formaron tras el estudio de los escritores del siglo XVIII adscritos al iluminismo francés, los enciclopedistas y en especial Charles-Louis de Montesquieu. Su principal trabajo, *Ensayo sobre los delitos y las penas* (1764), en el que critica la severidad y abusos de la ley criminal, especialmente la pena capital y la tortura, consiguió una gran popularidad y se tradujo a todas las lenguas europeas. Los escritos de Beccaria estimularon y proporcionaron guías jurídicas para las reformas de los Códigos penales de muchas naciones europeas, llegando su influencia también a los Estados Unidos. Además de ser el primero en defender la educación como un medio para reducir el crimen, fue profesor de Derecho público y Economía en la Universidad Palatina de Milán entre 1768 y 1770. A partir de 1771 desempeñó diversos cargos públicos.

<sup>90</sup> Jacques Pierre Brissot de Warville (1754-1793), reformador francés, uno de los líderes de los girondinos o republicanos moderados, durante la Revolución Francesa. Nacido en Chartres, Brissot fue abogado reformista y periodista antes de la Revolución. En 1784 fue encarcelado en la Bastilla por criticar al gobierno; más tarde viajó a Inglaterra y a Estados Unidos, donde participó activamente en favor de la abolición de la esclavitud. Regresó a Francia al estallar la Revolución, y fundó el periódico *Le Patriote Français*, que se convirtió en el principal órgano de los girondinos, también conocidos como brissotinos. En 1791 fue elegido para la Asamblea Legislativa, donde defendió la guerra como medio para propagar la revolución. Como miembro del comité legislativo de la Asamblea, Brissot fue el principal responsable de la decisión de declarar la guerra a Austria en 1792. Fue ejecutado junto con otros líderes girondinos durante el reinado del Terror.

defiende a la vez la soberanía del Rey y los intereses de la sociedad. En resumen –resalta Foucault- que es a partir de Beccaria que los reformadores, en su gran mayoría, intentaron definir la noción de crimen, el papel de la parte pública y la necesidad de un castigo, a partir del sólo interés de la sociedad o de la sola necesidad de protegerla. Bajo esta óptica, el criminal lesiona ante todo la sociedad: al romper el pacto social se convierte en un enemigo interior. De este principio general se desprenden varias consecuencias:

1. Cada sociedad, según sus propias necesidades, deberá modular la escala de las penas, ya que el castigo no proviene de la misma falta sino del perjuicio causado a la sociedad o del peligro que le hace correr. En este sentido, entre más débil sea una sociedad más deberá protegerse y mostrar severidad. Por lo tanto, no habrá modelo universal de penalidad y primará la relatividad para las penas.
2. Si la pena fuera expiación podría llegar a ser muy dura; en todo caso sería difícil establecer entre ella y el crimen una justa proporción. Pero, si se trata de proteger la sociedad, se la puede calcular para que cumpla exactamente esta función: más allá, toda severidad adicional se convierte en abuso de poder. Para Foucault la justicia de la pena está en su economía.
3. El papel de la pena está totalmente orientado hacia el exterior y hacia el porvenir: impedir la reincidencia del crimen. En última instancia, un crimen que, con toda seguridad, es el último, no tiene por qué ser castigado. Por lo tanto, hay que impedir que el culpable pueda volver a hacer daño y disuadir a los inocentes de cometer la misma infracción. La certeza de la pena, su inevitabilidad es más eficaz que cualquier acción severa.

Según Michel Foucault, a partir de estos principios lo que ocurrirá efectivamente en la práctica penal, será la universalización de la cárcel como forma general de castigo. Pero, igualmente, en realidad aparecen modelos punitivos muy diferentes; veamos algunos:

El primero se relaciona con la infamia, es decir, con los efectos de la opinión pública. La infamia, entendida como descrédito o deshonra, es una pena perfecta como reacción inmediata y espontánea de la misma sociedad; varía según la sociedad y según el grado de

nocividad del crimen. Puede ser revocada por una rehabilitación pública que afecta solamente al culpable. Es entonces una pena que se ajusta al crimen sin tener que pasar por un castigo ni ser aplicada por un tribunal. Tampoco corre el riesgo de ser desviada por un poder político. Se adecua exactamente a los principios de la penalidad. Bajo esta óptica se afirma “que una buena legislación triunfa cuando la opinión pública es lo suficientemente fuerte para castigar los delitos...Feliz es el pueblo para el que el sentimiento de honor es la única ley. Casi no necesita legislación. Su código penal es la infamia.”

Un segundo modelo utilizado en los proyectos de reformas es el del talión. Al imponer al culpable un castigo del mismo tipo y de la misma gravedad que el crimen, se obtiene con toda seguridad una penalidad graduada y exactamente proporcional. La pena toma la forma de un contra ataque. Siempre y cuando sea rápido e inevitable, anula casi automáticamente las ventajas esperadas por el infractor haciendo inútil el crimen. El beneficio del delito se reduce brutalmente a cero. Si bien el modelo del talión nunca ha sido propuesto de manera detallada, ha permitido definir con frecuencia ciertos tipos de castigo. Beccaria por ejemplo, afirma que “los atentados contra las personas deben ser objeto de castigos corporales” , “ los agravios personales contra el honor deben ser pecuniarios” , se lo encuentra también como “talión moral”: castigar el crimen, no devolviendo sus efectos, sino atacando los orígenes y los vicios que los han causado. Le Pelletier propuso a la Asamblea Nacional el 21 de mayo de 1791: “el dolor físico para castigar los crímenes atroces, el trabajo fatigoso para castigar los crímenes inspirados en la holgazanería, la infamia para castigar los crímenes ideados por un alma “abyecta y degradada”.

El tercer modelo es el de la esclavización en beneficio de la sociedad. Esta pena puede ser graduada en intensidad y duración según el daño causado a la colectividad. Responde a la culpa por intermedio del interés lesionado. Beccaria dice, a propósito de los ladrones: “la esclavitud temporal pone el trabajo y la persona del culpable al servicio de la sociedad, para que este estado de dependencia total, la resarza del injusto despotismo que ejerció al violar el pacto social”. Brissot se pregunta: “¿con qué reemplazar la pena de muerte? Con la esclavitud. ¿Qué imposibilita al culpable?, con el trabajo que lo hace útil; con el dolor largo y permanente que disuadirá a los que se sentirán tentados a imitarlo”.

En todos estos proyectos la prisión aparece como una de las penas posibles: o bien como condición del trabajo forzoso o bien como pena de talión para los que atentaron contra la libertad ajena, pero no aparece como la forma general de la penalidad, ni como la condición de una transformación psicológica y moral del delincuente.

Serán los teóricos de los primeros años del siglo XIX quienes darán este papel a la prisión. Por ejemplo, dice Rossi, el jurista: “el encarcelamiento es la pena por excelencia en las sociedades civilizadas. Tiene una orientación moral cuando va acompañada de la obligación de trabajar”. Pero en aquella época la prisión ya era un instrumento principal de la penalidad. Lugar de enmendamiento, la cárcel es una reinterpretación de una práctica del encarcelamiento que se había extendido en los años anteriores.

Para Foucault es claro que la teoría penal no implicaba la práctica de la prisión. Ésta tiene otro origen y se formó por otras razones. Fue impuesta de alguna manera desde afuera a la teoría penal, que tuvo que justificarla. Lo hizo, por ejemplo, el jurista Livingston en 1820, afirmando que “la pena de prisión tiene la cuádruple ventaja de poder dividirse en tantos grados como gravedad hay en los delitos; impedir la reincidencia; permitir la corrección; ser lo suficientemente suave para que los jurados no vacilen en castigar y para que el pueblo no se rebele contra la ley”.

Para comprender el funcionamiento real de la prisión, detrás de su disfuncionamiento aparente y su éxito profundo, detrás de sus fracasos superficiales, hay que remitirse a las instancias de control parapenales en las cuales apareció en el siglo XVII y sobre todo en el siglo XVIII. En estas instancias, el encierro desempeña un papel que comporta tres características distintas:

1. Interviene en la distribución espacial de los individuos por el encarcelamiento temporal de los mendigos y vagabundos. Si bien algunas ordenanzas de finales del siglo XVII y del siglo XVIII los condena a las galeras en caso de reincidencia, el encierro sigue siendo el castigo más frecuente. Ahora bien, si se los encierra es menos para mantenerlos en un lugar que para desplazarlos: prohibirles las ciudades, mandarlos al campo o también impedirles que deambulen en la región, obligarlos a ir a donde se les pueda dar trabajo. Es una manera de controlar su ubicación, con relación al aparato de

producción agrícola o manufacturera; es decir, una manera de ubicación de la población en función de las necesidades del capitalismo, en cuanto a las necesidades de la producción y del mercado del empleo.

2. El encierro –dice Foucault- también aparece como forma de sancionar la conducta de los individuos. Sanciona de modo infrapenal algunos modos de vida, tipos de discurso, proyectos o intenciones de políticas, comportamientos sexuales, rechazos a la autoridad, desafíos a la opinión, violencias, etc. No es tanto en nombre de la ley como interviene sino en nombre del orden y de la regularidad. El irregular, el agitado, el peligroso y el infame son objeto de encierro. Mientras la penalidad castiga la infracción, el encierro sanciona el desorden.
3. Si bien es cierto que está en manos del poder político, escapando total o parcialmente al control de la justicia reglamenta (en Francia casi siempre es decisión del Rey, los ministros, los intendentes, los delegados). Tampoco es, ni mucho menos, el instrumento de la arbitrariedad y del absolutismo. El estudio de las Lettres de Cachet, de su funcionamiento y motivación, muestra que en su mayoría eran solicitadas por padres de familia, pequeños notables, comunidades locales, religiosas o profesionales acusando individuos que eran causa de molestia y desorden para ellos. Las Lettres de Cachet va da abajo hacia arriba para volver a bajar por el aparato del poder, en forma de orden que lleva el sello del Rey. Es el instrumento –afirma Foucault- de un control local a pequeña escala.

Se podía hacer un análisis del mismo tipo, según Foucault, a propósito de las sociedades que se encuentran en Inglaterra desde finales del siglo XVII. Animadas a menudo por “disidentes” pretender denunciar, excluir y hacer sancionar a ciertos individuos por conductas reprochables, por negarse a trabajar o provocar desordenes cotidianos. Entre esta forma de control y la que se origina en las Lettres de Cachet, las diferencias son enormes. Por ejemplo, las sociedades inglesas (al menos en la primera parte del siglo XVIII) son totalmente independientes del aparato de Estado; sus miembros son generalmente de origen popular y censuran la inmoralidad de los poderosos y de los ricos. Por otra parte, el rigor que estas sociedades aplican a sus participantes es también una manera de sustraerlos a una justicia penal extremadamente rigurosa (la legislación penal inglesa tenía más capítulos que cualquier otro tipo de código europeo). En Francia, al contrario, las formas de control



estaban estrechamente ligadas a un aparato de Estado que organizó la primera gran policía de Europa, imitada por la de Austria de José II y luego por Inglaterra. A propósito de Inglaterra, hay que señalar que, en los últimos años del siglo XVIII, aparecieron nuevas sociedades de moralización, de composición mucho más aristocrática; algunas de ellas estaban equipadas militarmente: pedían la intervención del poder real, la creación de una nueva legislación y la organización de una policía.

Definitivamente para Michel Foucault lo que transformó la penalidad al terminar el siglo XVIII fue la adaptación del sistema judicial a un mecanismo de vigilancia y de control, fue su integración común a un aparato de Estado centralizado; pero fue también la creación y el desarrollo de una serie de instituciones (parapenales y a veces no penales) que sirven de punto de apoyo, de posiciones avanzadas o de formas reducidas del aparato principal. Un sistema general de vigilancia, de encierro, penetra en el tejido social, tomando formas que van desde las grandes cárceles construidas a semejanza del panóptico hasta las sociedades de beneficencia y tienen que ver, no solamente con los delincuentes, sino con los niños abandonados, huérfanos, aprendices, colegiales, obreros, etc. En una parte de sus **Lecciones Sobre las Prisiones**, Julius contraponía las civilizaciones del espectáculo (civilizaciones de sacrificio y del ritual en las que se presenta a todos el espectáculo de un acontecimiento único y la forma arquitectural principal es el teatro) con las civilizaciones de vigilancia (en las que unos pocos mantienen un control ininterrumpido de los demás, cuya forma arquitectural es la cárcel).

Agrega Foucault, que la sociedad europea que había reemplazado la religión por el Estado, ofrecía el primer ejemplo de una civilización de vigilancia. El siglo XIX fundó la edad del panóptico.

¿A qué necesidades respondía esta transformación? Foucault responde que posiblemente a nuevas formas y a un nuevo juego en la práctica del ilegalismo, pero sobre todo a nuevas amenazas. El ejemplo de la Revolución francesa muestra que el aparato político de una nación es vulnerable a las revueltas populares. Un mitin, por ejemplo, contra los tributos puede hacer tambalear la posesión y el ejercicio del poder político. Pero igualmente, el desarrollo de la industria y el maquinismo, la organización de las grandes fábricas con

depósitos considerables de materias primas; ponen las riquezas al alcance de ataques incesantes. Es decir, para Foucault, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX un nuevo ilegalismo está por doquier en Francia; a la vez que el capitalismo inicia una nueva era de explotación ilimitada: salarios insuficientes, horarios de trabajo inhumano, prohibición de asociación. Todo esto lleva al obrero a conductas como el ausentismo, la migración, la vida “irregular”. Se plantea la necesidad urgente de disciplinarlos, de volverlos fuerza de trabajo ordenada; entonces se opta por sujetar los obreros al aparato de producción, imponiéndoles la constancia y la regularidad. Aquí nace una legislación que contempla nuevos delitos, acompañada de una inmensa campaña de moralización obrera. En todo esto quiere demostrar Foucault, que la delincuencia es la consecuencia inevitable de la violación de esta disciplina y de esta moral.

Según Foucault, de todo este asunto podemos sacar ahora varias conclusiones:

Primero: la historia de la penalidad a principios del siglo XIX no pertenece a la historia de las ideas morales, es un capítulo de la historia del cuerpo. La evolución moral es una consecuencia de la historia del cuerpo: esto explica que la cárcel haya llegado a ser la forma general del castigo y haya reemplazado al suplicio. Ya no se marcará el cuerpo. Su tiempo debe ser medido y plenamente utilizado y sus fuerzas deben aplicarse continuamente al trabajo. Esto también explica que la medicina, como ciencia de la normalidad de los cuerpos haya entrado en la práctica penal.

Segundo: la transformación de la penalidad, pertenece igualmente, a la historia de las relaciones entre el poder político y los cuerpos; que se traduce en todo un sofisticado dispositivo de control y sujeción del cuerpo, donde todo debe ser observado y vigilado; trayendo como consecuencia la organización de una policía que garantice el perfecto disciplinamiento de la sociedad. En resumen, aparece toda una disciplina de la vida, del tiempo y de las energías. Foucault es claro al decir como el panóptico, la disciplina y la normalización muestran esquemáticamente como en el siglo XIX el poder somete los cuerpos. En esta nueva física-política la delincuencia juega un papel destacado, entendiendo por delincuencia el sistema penalidad-delincuente, y la cárcel su máxima expresión. La cárcel no corrige, llama continuamente a los mismos, constituye poco a poco

una población marginal, utilizada para ejercer presión sobre los “ilegalismos” intolerables; constituyéndose en un mecanismo valioso en el ejercicio del poder sobre los cuerpos, en un elemento de esta física del poder que creó la psicología del sujeto, en pleno esplendor de la sociedad burguesa capitalista.

## DOS.

Afirma Foucault que **El Panóptico** de Jeremías Bentham<sup>91</sup>, editado a finales del siglo XVIII, es un verdadero acontecimiento en la historia del espíritu humano<sup>92</sup>. Para Foucault, Bentham es el Fourier de la sociedad policial.

Estudiando los orígenes de la medicina clínica Foucault se interesó por el análisis de la arquitectura hospitalaria de la segunda parte del siglo XVIII en Francia, descubriendo como la mirada médica se había instalado realmente en el espacio social. Este fenómeno es visible en la arquitectura hospitalaria, que está atravesada por una gran tendencia: “total visibilidad de los cuerpos, de los individuos, de las cosas; bajo una mirada centralizada”.

En los hospitales era necesario evitar los contactos, los contagios, la proximidad y el amontonamiento. Asegurando, igualmente, la aireación y la circulación del aire. Dividir el espacio y dejarlo abierto. Todo esto converge en la idea de asegurar una vigilancia que

---

<sup>91</sup> JEREMÍAS BENTHAM (1748-1832), filósofo, economista y jurista británico, creador de la doctrina del utilitarismo. Nacido en Londres el 15 de febrero de 1748. Conocido en el mundo intelectual como el gran creador del Panóptico. Bentham fue el líder de los filósofos radicales, entre los que se encontraban James Mill y su hijo, John Stuart Mill. Fundaron y dirigieron la revista *Westminster Review*, que sirvió para difundir sus ideas reformistas. Murió en Londres el 6 de junio de 1832. Según Bentham mediante una especie de cálculo matemático-moral de los placeres y las penas, se podría llegar a decir qué era una acción buena o mala. Si todos los placeres y las penas estuvieran en el mismo orden, entonces sería posible una evaluación utilitarista de las actividades morales, políticas y legales. Bentham afirmó también que si los valores se basaban en los placeres y las penas, entonces las teorías de los derechos naturales y de la ley natural no eran válidas. Las ideas de Bentham tuvieron mucha influencia en la reforma de la estructura administrativa del Gobierno británico a finales del siglo XIX, en el Derecho penal y en el procedimiento jurídico tanto en el Derecho penal como en el civil. En su producción también figuran *Fundamento de la evidencia judicial* (1827) y el *Código constitucional* 1830).

<sup>92</sup> BENTHAM, Jeremías. *El Panóptico*. Ed. La Piqueta, Barcelona, 1980. Texto introductorio: “Michel Foucault y el ojo del poder”. Entrevista a Michel Foucault.

fuese global e individualizante, separando cuidadosamente a los individuos que debían ser vigilados. Después, estudiando los problemas de la penalidad, Foucault descubrió que todos los proyectos de remozamiento de las prisiones, que aparecen en la primera mitad del siglo XIX; retornaban al mismo tema, pero refiriéndose casi siempre a Bentham. Todos los textos hablaban del invento de Bentham: “El Panóptico”.

El principio del Panóptico era: “En la periferia un edificio circular, en el centro una torre, esta aparece atravesada por amplias ventanas que se abren sobre la cara interior del círculo. El edificio periférico está dividido en celdas, cada una de las cuales ocupa todo el espesor del edificio. Estas celdas tienen dos ventanas: una abierta hacia el interior que se corresponde con las ventanas de la torre y otra hacia el exterior que deja pasar la luz de un lado al otro lado de la celda”<sup>93</sup>. Dice Foucault que, basta con situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un alumno. Mediante el efecto de la contra-luz se pueden captar desde la torre las siluetas prisioneras en las celdas de la periferia proyectadas y recortadas en la luz. En suma, se invierte el principio de la mazmorra: la plena luz reemplaza a la sombra.

Mucho antes que Bentham, esta preocupación existía ya, precisamente en La Escuela Militar de París en 1755, sobre todo con relación a los dormitorios. Cada uno de los alumnos debía disponer de una celda con cristalería donde podía ser visto toda la noche. Bentham ha contado que fue su hermano el que visitando La Escuela Militar de París tuvo la idea del Panóptico, pero es Bentham quien realmente la formula y la bautiza. Bentham, no solamente resuelve un problema concreto, como el de la prisión, la escuela o el hospital. Bentham proclama una verdadera invención que el mismo denomina “Huevo de Colón”. En efecto lo que buscaban los médicos, los industriales, los educadores y los penalistas, Bentham se los pone en la mano.

Bentham ha encontrado una tecnología de poder específica para resolver los problemas de la vigilancia. Con un procedimiento óptico para ejercer bien y fácilmente el poder. Dicha innovación ha sido ampliamente utilizada desde finales del siglo XVIII. Aunque Foucault

---

<sup>93</sup>FOUCAULT, Michel. Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1988. Pág. 203.

anota que los procedimientos de poder, puestos en práctica en las sociedades modernas son mucho más numerosos, diversos y ricos; pero todos se derivan del panóptico.

Afirma Foucault que desde finales del siglo XVIII la arquitectura comienza a estar ligada a los problemas de población, de salud, de urbanismo. Antes, el arte de construir respondía a la necesidad de manifestar el poder, la divinidad, la fuerza. El Palacio y la Iglesia constituían las grandes formas donde se manifestaba el poder, donde se manifestaba Dios. Pero a finales del siglo XVIII, se trata de servirse de la organización del espacio para fines económico-políticos, de esta manera surge una arquitectura específica.

El historiador Phillipe Ariés nos enseña como la arquitectura de la casa se transforma definitivamente a finales del siglo XIII, pasando de ser un espacio indiferenciado a ser un espacio funcional. Un ejemplo muy dicente, es la construcción de las ciudades obreras en los años 1830-1870. Se fijará a la familia obrera, se le va a prescribir un tipo de moralidad, originando un espacio de vida que es la cocina y el comedor, una habitación para los padres, que es el lugar de la procreación y la habitación de los hijos. En este sentido, podría escribirse toda una “historia de los espacios”- que sería al mismo tiempo toda una “historia de los poderes”, que comprendería desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del hábitat, de la arquitectura institucional, de la sala de clase o de la organización hospitalaria, pasando por las implantaciones económico-políticas.

Sorprende ver cuánto tiempo ha hecho falta para que el problema de los espacios aparezca como un problema histórico-político. Han sido necesarios Marc Bloch y Fernand Braudel para que se desarrolle una historia de los espacios rurales o marítimos. El anclaje espacial es una forma económica-política que hay que estudiar en detalle.

Foucault plantea que, a finales del siglo XVIII, las nuevas adquisiciones de la física moderna desalojaron a la filosofía de su viejo derecho de hablar del mundo, del cosmos, del espacio finito e infinito.

Esta doble ocupación del espacio por una tecnología política y por una práctica científica ha circunscrito a la filosofía a una problemática del tiempo. Desde Kant, lo que el filósofo

tiene que pensar es el tiempo; con una descalificación correlativa del espacio que aparece de lado de lo conceptual, de lo muerto, de lo fijo, de lo inerte.

Es claro Foucault, cuando plantea que los controles de la sexualidad se inscriben en la arquitectura. Por ejemplo, en el caso de la escuela militar las paredes hablan de la lucha contra la homosexualidad y la masturbación. Los médicos se convierten en especialistas del espacio, siendo con los militares los primeros gestores del espacio colectivo. Los militares han pensado los espacios de las “campañas” y de las fortalezas. Los médicos han pensado, sobre todo, el espacio de las residencias y de las ciudades; presionados por la importancia de los hechos de población.

En este orden de ideas, Bentham se encuentra con el problema de la acumulación de hombres. Mientras los economistas planteaban el problema en términos de riqueza, Bentham piensa la cuestión en términos de poder: la población como blanco de las relaciones de dominación. Bentham es el gran amigo del poder, fue nombrado “Ciudadano Francés” en 1791.

Para Foucault, Bentham es el complemento de Rousseau. Rousseau soñaba con una sociedad transparente, visible y legible. Sin zonas oscuras. Territorios ordenados por el privilegio del poder. Bentham plantea el problema de la visibilidad, pero pensando en una visibilidad totalmente organizada alrededor de una mirada organizadora y vigilante. Pero finalmente Bentham hace funcionar el proyecto de una visibilidad universal, que actuaría en provecho de un poder riguroso y meticuloso.

Así, para Foucault, sobre el gran tema rousseauiano -que es en alguna medida el lirismo de la Revolución- se articula la idea técnica del ejercicio de un poder “omnicontemplativo” que es la obsesión de Bentham.

Un mundo obsesivo ha recorrido la segunda mitad del siglo XVIII: el espacio oscuro, la pantalla de oscuridad que impide la entera visibilidad de las cosas, las gentes, las verdades. El objetivo es hacer que no existan más espacios oscuros en la sociedad. Demoler esas cámaras negras en las que se fomenta la arbitrariedad política, los caprichos del monarca, las supersticiones religiosas, los complots de los tiranos y los frailes, las ilusiones de

ignorancia, las epidemias. Los castillos, los hospitales, los depósitos de cadáveres, las casas de corrección, los conventos suscitaban una desconfianza y un gran odio.

Las novelas de terror en la época de la Revolución, desarrollan todo un mundo fantástico de la sombra, de lo oculto, de la mazmorra, de todo aquello que protege en una complicidad significativa, a los truhanes y a los aristócratas, a los monjes y a los traidores. Sus espacios predilectos son cuevas, castillos en ruinas, conventos en los que la oscuridad y el silencio dan miedo. Luego, con la Revolución se instala el poder de la “opinión” que no tolera regiones de sombra. Por eso se maravillaron con el proyecto de Bentham. Son, en definitiva, los rincones ocultos del hombre, lo que el siglo de las luces quiso desaparecer.

### **TRES.**

Michel Foucault en su texto **El Sujeto y el Poder**, afirma que ha habido en la historia política de occidente, tres formas de lucha: 1) la lucha contra la dominación, que se ejercía en sociedades como la sociedad feudal, donde se vivía bajo el yugo de la dominación religiosa e ideológica, y que hoy cobra vida en luchas fundamentalmente étnico-culturales.

2) la lucha contra la explotación, típicas del siglo XIX, que se ejercía contra la explotación capitalista, contra la separación del individuo de aquello que produce. 3) la lucha contra la sujeción, que no es más que el sometimiento a una identidad dispuesta, determinada, desde un poder, desde un ejercicio de poder cultural que impiden las posibilidades experimentales, tanto a nivel experimental como social; es un sometimiento de la subjetivación en contra del sujeto, el sujeto que viene a ser un producto de poder. Ciertamente, hoy son las luchas más importantes.

La historia política reciente a nivel mundial, ha estado caracterizada por el ejercicio permanente del genocidio, los holocaustos masivos de población y las masacres; prácticas que tienen su origen en la Segunda Guerra Mundial, pero que se han extendido por todo el siglo XX y que han tomado fuerza iniciando este nuevo siglo. Donde se exhibe a plena luz,

la actual estrategia de poder: el control de población, traducido en prácticas como la masacre directa o como el exterminio masivo por medio de experimentaciones secretas como el sida, aplicado a poblaciones marginales, que están por fuera de las áreas de comercio económico, y que se hace en defensa del pueblo exterminador. Esta historia política reciente también ha estado marcada por la permanente presencia de formas diversas de resistencia, de carácter político, social, económico, simbólico, etc., pero la lucha contra la sujeción ha sido una de las más constantes y de mayor presencia en estas coyunturas de la historia política reciente.

En términos filosóficos, la dominación es un tipo de lucha en donde se trata de abandonar la identidad impuesta por un imperio sobre otro pueblo o sobre el mismo pueblo; con relación a la explotación, el principio filosófico que funciona es el de la no-contradicción, problema en que se apoya toda dialéctica en relación con las contradicciones que dinamizan lo social. La sujeción, está relacionada con tres principios básicos en la filosofía clásica: el principio de identidad, el principio de no-contradicción y el principio del tercer excluido, siendo este último el que más se afirma actualmente en las luchas contra la sujeción.

Hoy las luchas de resistencia han dejado de ser luchas por el retorno de los antiguos derechos o por alcanzar una sociedad sin pobreza. Lo que se reivindica es el poder vivir, ejercer la vida a plenitud, dentro del propio ocio de vivir, derecho que se ha visto notablemente deteriorado en los últimos tiempos.

Jean-Francois Lyotard<sup>94</sup>, en su texto **La Condición Postmoderna**, plantea que los valores y principios que dieron fundamento político a la modernidad han entrado en crisis. El

---

<sup>94</sup> JEAN FRANCOIS LYOTARD (1924-1998), filósofo francés, autor de una original filosofía del deseo y significado representante del posmodernismo. Nacido en Versailles, fue profesor de Filosofía en la Universidad de París VIII (Saint-Denis) y miembro del grupo Socialismo o Barbarie fundado por Cornélius Castoriadis. Denunció desde su seno el compromiso militante radical, que creía se podía convertir en un dispositivo análogo al de la religión. En 1973 publicó *A partir de Marx y Freud*, texto en el que manifestaba su distanciamiento tanto del marxismo como del psicoanálisis. En *Discurso, figura*. Un ensayo de estética (1971) subrayó el concepto de “deseo” en la palabra y en la percepción; para él, la obra de arte expresa la subversión del deseo, por lo que proponía el arte de la libido. En *Economía libidinal* (1974), abolía cualquier realidad que no fuese la del flujo del deseo: “hay gozo por todas partes”. No obstante, no dispuso todo en la categoría de la energía, ya que creía que era necesario mantener una discriminación de los signos. En *La condición postmoderna* (1979) analizó la caída de lo universal y constató una nueva discusión sobre el pensamiento de Friedrich Hegel y de Karl Marx en el siglo XX. Propuso una política favorable a las minorías y postuló un horizonte que conduciría a rechazar toda forma de terror y de totalitarismo.



proyecto iluminista moderno de la civilización universal, de suponer que la historia tiene un sentido y de suponer que se va a alcanzar un futuro de libertad, un futuro de realización del ser humano dentro de la racionalidad, es decir, todo este macro relato que sustentaba nuestra época ha colapsado hoy y ha sido abandonado como proyecto. Si el resultado fue el nacional-socialismo que se anunció como el portador de los valores modernos, entonces que podíamos esperar de la modernidad; el efecto es que desde la Segunda Guerra Mundial se empiezan a derrumbar los valores y los ideales modernos. Decae el socialismo, decaen los progresos del capitalismo, decaen las ilusiones con relación a la política moderna.

Entonces, se hace necesario plantear un nuevo tipo de política, ante una nueva condición una nueva política; ante una nueva situación del poder, un nuevo tipo de lucha.

Entendamos la resistencia como un elemento contemporáneamente imputado a la propia vida, es la vida la que resiste, antes que cualquier organización de tipo social o político. Es la vida la que resiste a los manejos del poder, que incluyen los genocidios, las masacres, el control genético sobre las poblaciones. Con relación a la vida, la resistencia no es reactiva, es anterior al propio ejercicio del poder. La resistencia estaba allí desde antes del propio poder. La vida resiste con fuerza activa y no reactiva, a las condiciones, a los ejercicios del poder contemporáneos. En este sentido, las luchas de resistencia en el siglo XX, se empezaron a separar de los ideales que proponía la filosofía moderna, constituyéndose como luchas transversales.

Las luchas transversales empezaron a plantearse nuevos problemas, ya no importaba la toma del poder para realizar los ideales de la modernidad, lo que importaba realmente era el ejercicio de la vida misma. Con relación a esto Foucault, se planteó tres preguntas: ¿Cuáles son los nuevos tipos de lucha?, ¿Cuál es el nuevo papel de los intelectuales? y ¿qué significa ser sujeto en la actualidad?, en este sentido, Foucault trabaja en tres áreas: ¿qué es el poder?, ¿qué es el saber? y ¿qué es la subjetividad?, que están muy relacionadas con las tres famosas preguntas kantianas: ¿qué puedo hacer? (¿cuál es el nuevo rol del intelectual?), ¿qué debo hacer? (¿cuáles son los nuevos tipos de lucha?) y ¿qué me es dado esperar? (¿qué es el sujeto?), que le dieron forma a la utopía kantiana a finales del siglo XVIII. En

---

este orden de ideas, Foucault retoma de alguna manera las temáticas kantianas sobre el poder, el saber y el sujeto. Manuel Kant las respondió con relación al siglo XVIII y Foucault las respondió con relación a su época, como en eco de la problematización que ya venía formulada en Kant.

Después de la Segunda Guerra Mundial, las luchas transversales empiezan a plantear nuevos tipos de lucha, nuevos tipos de resistencia, un nuevo papel para el intelectual y el surgimiento de una subjetividad; que iban paralelamente surgiendo al lado de un cuestionamiento del proyecto moderno, de sus nuevas tecnologías de guerra, de las nuevas estrategias con relación a la población y de sus nuevas fabulas futuristas. Todo este ambiente de ruptura le planteó a Foucault la necesidad de la creación y del impulso de una nueva subjetividad.

Estas luchas transversales se empezaron a dar por toda Europa después de la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, en Yugoslavia el movimiento de la autogestión, que planteaba la creación de poderes de gestión autónomo para los campesinos y para los obreros, que pedían ser ellos mismos los que produjeran, distribuyeran y circularan los bienes producidos; relegando al poder central, asunto que fue aplastado por el poder comunista. El movimiento de autogestión fue el primer cuestionamiento al poder proletario en occidente.

En la Italia de la postguerra, gran cantidad de la población va siendo atraída hacia el sector negro de la economía, es decir, hacia un sector al margen de la legalidad: las mafias italianas. Este sector empieza a tener una institucionalización autónoma, planteada como un nuevo tipo de lucha, llamado la autonomía italiana, lucha que organismos como el partido comunista no había lograba orientar, no había logrado entender. Luego viene la lucha de La primavera de Praga, de los obreros de Hungría, que fueron aplastados por los tanques soviéticos.

En Francia, intelectuales como Jean-Paul Sastre, plantea una nueva relación con el marxismo desde el punto de vista existencialista, para entender las nuevas formas de resistencia al poder, para poder construir una conciencia realmente libre; lo que Foucault llamaría una nueva subjetivación.

Foucault resalta que el nuevo papel del intelectual ya no es el de decir la verdad a todo el mundo, ya no es hablar a nombre de los que no ven, de los que no hablan. Las masas y el pueblo ya no necesitan de él. Hoy, dice Foucault, el intelectual es el que señala cuales son las formas del poder, es el que establece relaciones de campo, relaciones de experimentación. El intelectual ya no es universal, ya no es el portador de la verdad, ya no es el intelectual moderno al estilo de Kant, sino que debe ser un intelectual de espacios concretos, de relaciones específicas, de conexiones inmediatas, intelectuales-dice Foucault-<sup>95</sup> que hablen desde su lugar, desde su condición específica, sin pretensión de universalidad. Hablamos, en este sentido, del intelectual específico.

Mayo del 68, fue el detonante que produjo el estallido mundial de las luchas y resistencias contra la sujeción, que exteriorizaron una gran variedad de nuevas relaciones con el poder, en Francia como en México, como en China, como en Estados Unidos y como en Europa. Auténticas expresiones de luchas transversales, que en ningún momento reclamaron la toma del poder sino, el derecho al ejercicio pleno de la vida, que no son luchas contra la dominación ni contra la explotación, sino que son luchas planteadas contra la sujeción. La pelea estaba orientada hacia la conquista de la plena libertad del sujeto, hacia el derrumbe de la figura moderna del sujeto sometido, del sujeto sumiso a los vectores de poder y de saber. Se reivindica la posibilidad de construir un nuevo sujeto, que pueda ejercer una nueva subjetividad expresable en la experimentación permanente. La idea era volverse revolucionario en el aquí y en el ahora, diferente al devenir revolucionario moderno en perspectiva teleológica. Por eso Mayo del 68 no se dejó dirigir por ningún partido, ya que fue un laboratorio de luchas transversales contra todo tipo de sujeción, donde se exaltaba la figura de un nuevo hombre, con pleno poder de pensar libremente, y sobre todo de vivir la vida en libertad plena, en esto confluyeron luchadores de toda índole: hippies, yupis, contestatarios, rebeldes sin causa, intelectuales independientes, artistas descontentos, etc., es decir, Mayo del 68, fue un cóctel explosivo, transversal, contra la sujeción en occidente.

Dice Michel Foucault, que igual que existen unas luchas transversales, hay también una filosofía transversal, que tiene sus orígenes en los filosofas marginales del siglo XIX, que

---

<sup>95</sup>FOUCAULT, Michel. Un dialogo sobre el poder. Alianza Editorial. Madrid. 1981. Páginas 7 al 20.

en el contexto de hoy cobran renovada vigencia, filósofos como Charles Fourier <sup>96</sup>, Gabriel Tarde<sup>97</sup> y Georg Simmel<sup>98</sup>, llamados los voceros de la sociología utópica, que fueron aplastados por los discursos centrales de la sociología del siglo XIX, es decir, fueron versiones filosóficas oscurecidas por el poderoso discurso de la sociología de Emile Durkheim y del marxismo.

---

<sup>96</sup> CHARLES FOURIER (1772-1837), filósofo y socialista francés, nacido en Besançon, y educado en su universidad. Hacia 1799, Fourier comenzó estudios de ciencias políticas y economía. Su primera obra amplia, *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales* (1808), exponía su sistema social y sus planes para una organización cooperativista de la comunidad. El sistema, conocido como fourierismo, se basa en un principio universal de la armonía, desplegada en cuatro áreas: el universo material, la vida orgánica, la vida animal y la sociedad humana. Esta armonía sólo puede prosperar cuando las limitaciones que la conducta social convencional pone a la satisfacción plena del deseo, hayan sido abolidas, permitiendo una vida libre y completa. El estado armonioso ideal se alcanzaría por la división de la sociedad en falanges cooperativas, o comunidades, cada una compuesta por unas 1.600 personas que vivirían en el falansterio, un enorme edificio comunal situado en el centro de una gran área agrícola. Se establecieron normas detalladas para regular la vida de cada individuo de la falange. La asignación del trabajo se basaba en el talento. La propiedad privada no se aboliría, pero al mezclar al rico y al pobre, las diferencias visibles entre ellos desaparecerían. La riqueza comunal de la falange proveería con generosidad la subsistencia básica de sus miembros. El matrimonio, en el sentido, clásico sería abolido y reemplazado por un sistema elaborado que regularía la conducta social de los convivientes. Aquellos proyectos suscitaron pocas adhesiones, por lo que Fourier continuó trabajando como agente de bolsa en Lyon. Más tarde se trasladó a París, donde trató sin éxito de encontrar un mecenas dispuesto a financiar su sistema. En 1832 había reunido un pequeño grupo de adeptos a sus teorías. Sin embargo, los centros que fundó fracasaron en su mayoría.

<sup>97</sup> GABRIEL DE TARDE (1843-1904), psicólogo social y criminólogo francés. Después de trabajar como magistrado provincial del gobierno francés, en 1894 fue designado director de Estadística Criminal del Ministerio de Justicia de su país. En 1900 fue nombrado profesor de filosofía moderna en el Collège de France. En su obra *Criminalidad comparada* (1886), Tarde critica el reduccionismo biológico del criminólogo italiano Cesare Lombroso y expone su teoría de que las causas del delito son básicamente sociales. En su filosofía social el progreso histórico es el resultado del conflicto entre los miembros innovadores y conservadores de la sociedad. Tarde distingue tres fases recurrentes del desarrollo social: repetición, oposición y adaptación. Entre sus obras se encuentran *Las leyes de la imitación* (1890), *La lógica social* (1895) y *La oposición universal* (1897).

<sup>98</sup> GEORG SIMMEL (1858-1918), filósofo y sociólogo alemán de ascendencia judía. Pasó la mayor parte de su carrera como lector no asalariado en su Berlín natal, pero en 1914 llegó a ser profesor en la Universidad de Estrasburgo, Alsacia. La obra de Simmel abarca una inmensa gama de intereses: filosofía de la historia, sociología, ética, arte y metafísica. Según Simmel, la historia estudia el contenido de nuestra experiencia, mientras que la sociología se ocupa de las formas de interacción humana, como, por ejemplo: 'la superioridad y la subordinación, la competencia, la división del trabajo, la formación de grupos, la representación y la solidaridad interna asociada a la exclusividad hacia el exterior'. Sin embargo, su influencia se debe menos a su pensamiento sistemático que a sus agudos ensayos sobre los asuntos más diversos, como el extranjero, la aventura, el secreto y la sociedad secreta, el significado estético del rostro, la soledad del individuo, la diada y la triada. Sus opiniones éticas recibieron la influencia de Goethe y Nietzsche: para él la perfección del individuo era un valor objetivo, independiente de la importancia que tuviera para otros o de su propia felicidad. Su visión de la muerte en Concepción de la vida influyó en Martin Heidegger. El hecho de que sepamos que vamos a morir, pero ignoremos cuándo, es algo inherente a toda nuestra vida; la muerte de los individuos nos permite extraer los valores que encarnaron en el curso de su vida. La muerte es como el punto final que conforma y concluye una frase. Entre sus obras cabe citar: *Introducción a la ciencia moral* (1892-1893), *Filosofía del dinero* (1900), *Sociología* (1908) y *El conflicto de la cultura moderna* (1918).

Charles Fourier<sup>99</sup> planteó una sociología que cuestionaba los lineamientos filosófico-políticos de Kant, propuestos en **El Proyecto de la Paz Perpetua** en 1795, que pretendía sentar las bases racionales para que la humanidad alcanzara la libertad y la realización del hombre; por medio del equilibrio entre las naciones y el instinto de conservación de la humanidad. Proyecto kantiano teleológico-histórico, que implica la idea de progreso para hacer avanzar al hombre como ser histórico y como ser natural. Este proyecto según Fourier, es un proyecto imposible por que promueve las ilusiones, la espera y el cansancio; constituyéndose en la utopía oficial de la modernidad.

Frente a la guerra anglo-francesa de principios del siglo XIX, Fourier proponía una búsqueda lo más rápidamente posible de un súper imperio mundial, para que se posibilite la circulación libre de las pasiones en su espacio cotidiano, pasiones que permitan crear sujetos, crear subjetivación por fuera de ese sujeto dominado. Diríamos con Foucault, que lo que Fourier estaba planteando era la posibilidad real de instalar procesos de experimentación y de subjetivación por fuera de identidades rígidas impuestas desde los centros de poder decimonónicos.

Para Fourier es más importante el universo micropolítico del sujeto que el universo macropolítico que absorbe y niega al sujeto. ¿A dónde conduciría esta macropolítica? Al debilitamiento del sujeto, a su total negación bajo el empuje de la catástrofe social que pervirtió la vida cotidiana, que debilitó a las masas en lo que eran auténticamente fuertes, en sus deseos, en sus pasiones, en su espacio doméstico. Fourier es el opuesto exacto a Kant, ya que antepone permanentemente una micropolítica a una macropolítica, afirmando la importancia de una estética de las pasiones frente a la importancia kantiana de una estética de los macropoderes. Fourier exalta la vida cotidiana como un universo poblado de pasiones, de pasiones que definen e identifican al sujeto en su particularidad, constituyéndolo en amo de su microcosmos cotidiano, donde él es el centro del ejercicio de su vida; contra esa dolorosa perspectiva histórica, progresista y absorbente propia de la modernidad, en este sentido, diríamos que el pensamiento de Fourier es toda una micropolítica., una micropolítica apagada en el marco contextual del despliegue la gran macropolítica kantiana del siglo XIX.

---

<sup>99</sup> Véase BARTHES, Roland. Sade, Fourier, Loyola. Editorial Pre-Textos. Madrid. 1992.

Simultáneamente a Fourier, Georg Simmel proponía el estudio de la transmisión del secreto a nivel social y de cómo se vive el secreto socialmente. Gabriel Tarde propuso igualmente una microsociología, para analizar y entender el fenómeno social desde lo micro, desde la pequeña escala social. Esta microsociología fue aplastada por la macrosociología de Durkheim. Tarde se preguntaba, por ejemplo, ¿qué es la imitación en la sociedad?, ¿Cómo se adaptan ciertos grupos a gestos e imitaciones?, ¿Qué cantidad de creencia y qué cantidad de deseo funciona en la realización de algunos actos sociales? Para Tarde la sociedad es una construcción de ondas de creencias y de ondas deseantes, hoy diría Foucault estrategias de poder y diría Deleuze agenciamientos deseantes. Gabriel Tarde en su texto, **Sociología de la Moda**, habla de la creencia, del deseo. Expone una verdadera microsociología para entender el fenómeno político, siendo esta toda una micropolítica.

David Hume es el apoyo filosófico de Gabriel Tarde. Para Hume las creencias son el fundamento del saber, en contravía de Kant que pensaba que el fundamento del saber era la verdad. Para Hume las pasiones son flujos deseantes (este tema sería luego magistralmente retomado por Gilles Deleuze), el problema político fundamental sería dejar expresar esas pasiones, no limitarlas, no reprimirlas.

Foucault y Deleuze, están en esa condición micropolítica rompiendo con los planteamientos de corte utópico, retomando igualmente el tema de la pasión y de la creencia, alrededor de los ejercicios de poder en el espacio social microcotidiano, y plantean permanentemente que el espacio social hay que verlo en términos micropolíticos y no macropolíticamente; proponen construir sobre el campo social un microanálisis y una microfísica, donde el papel fundamental lo cumplan las fuerzas que circulan en el espacio social y no las formas políticas como el Estado o el poder gubernamental.

En Foucault, el campo social se ve como un campo micropolítico, un campo de estrategias más que un campo de flujos, un campo de relación entre fuerzas activas, dinamizadas por estrategias de poder. En Deleuze, lo social son los flujos, los flujos monetarios, los flujos pasionales, los flujos deseantes, preindividuales, impersonales. Para el marxismo, dentro de un mismo campo social se van constituyendo los polos que entran en una contradicción de tipo dialéctico, que vienen a dinamizar y a definir lo social y lo político. Foucault, por el

contrario, no ve contradicciones en el campo social y si las hay, dice él, eso no es lo importante, y asegura, que ante todo hay que entender que el campo social es el campo donde se despliega un dispositivo que tiene unas líneas de poder, de saber, y tiene también unas líneas de resistencia y unas líneas subjetivas.

Una micropolítica se distingue ante todo por la concepción que tiene del poder. Para la micropolítica el poder no es el Estado, no es el Príncipe, no es el aparato gubernamental, no es la Ley. No es una política que respuesta a los ejercicios del Estado o del aparato centralizado del poder. La micropolítica es anterior a la macropolítica, ya que plantea que el poder es anterior a lo político, es anterior a la Ley, es anterior al Estado, es la fuerza de lo social, es una fuerza primaria, es una fuerza activa, es la vida misma puesta en dinamismo. En este sentido, la micropolítica es minoritaria, minoritaria en el sentido en que no busca el control de lo social, no busca el ejercicio del control del poder. Es una lucha minoritaria porque es secreta, no pasa por un aparato organizado –tipo partido, tipo sindicato-; busca romper, cuestionar, transformar la realidad por medio de la transformación de los efectos alienantes del poder en el sujeto. La micropolítica promueve una nueva realidad dentro de esos campos conocidos del trabajo, de la naturaleza, del lenguaje. La micropolítica busca la disolución del principio de identidad, para bloquear la macropolítica, pasando por un proceso de subjetivación, de afirmación de la diferencia, de la apertura del campo experimental, que posibilite la afirmación del tercero excluido como una promoción del afuera del sujeto. Negando al sujeto como producción del poder, ya que el sujeto es producido en nosotros como un gran hábito, como un conjunto de hábitos, es decir, como aquellas costumbres que producimos y repetimos todos los días. Entendemos, en este sentido, al sujeto como una producción del poder, materializado en un conjunto de hábitos, a los que es acostumbrado. En este orden de ideas, una micropolítica sería una práctica secreta en el orden privado del sujeto, donde se promueve la subjetivación como una experimentación por fuera de nuestros hábitos, abriendo un espacio de resistencia al poder, y ya que el poder esta interiorizado en el sujeto, permitir dentro de dicha micropolítica, una desterritorialización del poder como una práctica de expulsión. Esto sería, en términos foucaultianos, instalar una micropolítica como proceso de subjetivación por fuera del sujeto como instrumento del poder. Entonces, entendamos la micropolítica como un ejercicio de construcción de un pensamiento del afuera, que implica la emancipación definitiva del

sujeto y que tiene vigencia inmediata en la práctica del ejercicio pleno de la vida, en términos de libertad y de posibilidad auténtica de creación.

## CUATRO.

### ENTREVISTA A MICHEL FOUCAULT

Fuente: Les rapports de pouvoir passent á l'intérieur des corps. La Quinzaine Littéraire, n° 247 (1977)

**L. Finas:** Michel, hay un texto que me parece realmente asombroso desde todos los puntos de vista: el primer volumen de su **Historia de la Sexualidad: La Voluntad de Saber**. La tesis que usted defiende en él es inesperada y, a primera vista, simple, pero se hace progresivamente más compleja. En resumen, digamos que entre el poder y el sexo no se establece una relación de represión, sino todo lo contrario.

**M. Foucault:** Hasta cierto momento yo aceptaba la concepción tradicional del poder: el poder como un mecanismo esencialmente jurídico. Lo que dicen las leyes, lo que niegan o prohíben, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barreras, negaciones, ocultaciones, etc. Pero ahora considero inadecuada esa concepción. Me serví de ella en la **Historia de la Locura**, ya que la locura es un caso privilegiado: sin duda, durante el periodo clásico el poder se ejerció sobre la locura a través, prioritariamente, de la exclusión; se asiste entonces a una gran reacción de rechazo en la que la locura se vio implicada. Para analizar este hecho pude utilizar sin demasiados problemas esta concepción puramente negativa del poder, pero a partir de cierto momento me pareció insuficiente. Esto ocurrió en el transcurso de una experiencia concreta que tuve a partir de 1970-1972 en las prisiones. Me convencí de que el análisis no debía hacerse en términos de derecho, sino en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia. Es esta sustitución del



esquema jurídico negativo por otro técnico y estratégico lo que he intentado elaborar en Vigilar y castigar, para utilizarlo luego en la **Historia de la Sexualidad**.

**L. Finas:** Quienes han leído su **Historia de la Locura en la Época Clásica**, conservan la imagen de la gran locura barroca encerrada y reducida al silencio. En toda Europa, hacia mediados del siglo XVII, se construyen rápidamente los manicomios. ¿Diría usted que la historia moderna, imponiendo el silencio a la locura desató la lengua del sexo? ¿O más bien que la misma obsesión o preocupación por la locura y por el sexo desembocaron en resultados opuestos a través del doble plano de los discursos y de los hechos? En ese caso, ¿por qué?

**M. Foucault:** Creo, en efecto, que entre la locura y la sexualidad existen una serie de relaciones históricas que son realmente importantes, y que yo no había percibido cuando estaba escribiendo la **Historia de la Locura**. En aquel momento tenía la idea de hacer dos historias paralelas: por un lado, la historia de la locura y de las clasificaciones que a partir de ella tuvieron lugar; por otro, la historia de las limitaciones que se operaron en el campo de la sexualidad (la permitida y la prohibida, la normal y la anormal, la femenina y la masculina, la de los adultos y la de los niños). Pensaba en toda una serie de divisiones binarias que habían impreso su sello particular a la división más global entre razón y sinrazón, que yo había intentado discernir al estudiar la locura. Sin embargo, creo que es insuficiente: si la locura, al menos durante un siglo, fue esencialmente objeto de operaciones negativas, la sexualidad por su parte estaba desde esta época atravesada por intereses distintos y positivos.

Pero a partir del siglo XIX tuvo lugar un fenómeno absolutamente fundamental. Se trata del engranaje, de la imbricación de dos grandes tecnologías del poder: la que tejía la sexualidad y la que marginaba la locura. La tecnología concerniente a la locura pasó de la negatividad a la positividad, y de binaria se convirtió en compleja y multiforme. Nace entonces una gran tecnología de la psique que constituye uno de los rasgos fundamentales de nuestros siglos XIX y XX; una tecnología que hace del sexo, al mismo tiempo, la verdad oculta de la

conciencia razonable y el sentido descifrable de la locura (su sentido común) y que por tanto permite aprisionar a la una y a la otra según las mismas modalidades.

**L. Finas:** Su refutación de la hipótesis represiva no consiste, entonces, en un simple desplazamiento de acento, ni en una constatación de la negación o de la ignorancia por parte del poder. En el caso de la inquisición, por ejemplo, en lugar de poner en evidencia la represión que se impone al hereje, se podría poner el acento en la "voluntad de saber".

**M. Foucault:** En efecto, he querido desplazar los acentos y hacer aparecer mecanismos positivos allí donde generalmente se privilegian los mecanismos negativos. Por ejemplo, en lo que concierne a la penitencia, se subraya siempre que el cristiano sanciona la sexualidad, autorizando sólo algunas formas de ella y castigando todas las demás. Pero es necesario señalar también, en mi opinión, que en el corazón de la penitencia cristiana existe la confesión, y en consecuencia la declaración de las faltas, el examen de conciencia, y mediante esto toda una producción de saber y de discursos sobre el sexo que tuvieron una serie de efectos teóricos (el amplio análisis que se hizo de la concupiscencia en el siglo XVII) y efectos prácticos (una pedagogía de la sexualidad que posteriormente sería laicalizada y medicalizada)

También he hablado de la forma en que diferentes instancias del poder se habían de algún modo instaurado en el placer mismo de su ejercicio. Existe en la vigilancia, más exactamente en la mirada de los que vigilan, algo que no es ajeno al placer de vigilar y al placer de vigilar el placer. Igualmente, he insistido en los mecanismos de rebote. Por ejemplo, las explosiones de histeria que se manifestaron en los hospitales psiquiátricos de la segunda mitad del siglo XIX han sido un mecanismo de rebote, una respuesta al ejercicio mismo del poder psiquiátrico: los psiquiatras recibieron el cuerpo histérico de sus enfermos en pleno rostro, sin quererlo e incluso sin saber cómo es que ocurría esto.

Sin embargo, estos elementos no constituyen la parte esencial de mi libro. Me parece que hay que comprenderlos a partir de la instauración de un poder que se ejerce sobre el cuerpo mismo. Lo que intento mostrar es cómo las relaciones de poder pueden penetrar

materialmente en el espesor mismo de los cuerpos, sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es, al mismo tiempo, una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural, en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez.

**L. Finas:** En **La voluntad de Saber** usted distingue entre el poder como un conjunto de instituciones y aparatos, y el poder como multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes al dominio en el que se inscriben. Ese poder lo representa produciéndose continuamente, en todas partes, en toda relación de un extremo a otro. ¿Es ese poder, si se entiende bien, el que no sería exterior al sexo, sino todo lo contrario?

**M. Foucault:** Para mí, lo esencial del trabajo que he emprendido es la reelaboración de la teoría del poder; no creo que el mero placer de escribir sobre la sexualidad fuese motivo suficiente para comenzar esta serie de seis volúmenes, si no me sintiera motivado por la necesidad de replantear esta cuestión del poder. Con demasiada frecuencia, según el modelo impuesto por el pensamiento jurídico filosófico de los siglos XVI y XVII, el problema del poder se ha reducido al concepto de soberanía. En contra de este privilegio del poder soberano, he intentado hacer un análisis que iría en otra dirección.

Entre cada punto del cuerpo social, entre el hombre y la mujer, en la familia, entre el maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, transcurren relaciones de poder que no son la pura y simple proyección del poder soberano sobre los individuos. La familia, incluso la actual, no es una simple prolongación del poder estatal en relación a los niños; tampoco el macho es el representante del Estado en relación a la mujer. Para que el Estado funcione como funciona se hace necesario que entre el hombre y la mujer, entre el adulto y el niño, haya unas relaciones de dominación muy específicas, que tienen su propia configuración y una relativa autonomía.

En mi opinión, hay que desconfiar de un modo de representar el poder que durante mucho tiempo ha dificultado su análisis; me refiero a la idea de que las voluntades individuales son el reflejo de una voluntad más general. Se dice constantemente que el padre, el marido, el jefe, el adulto o el profesor representan el poder del Estado, y que el Estado, a su vez, representa los intereses de una clase social. Pero esto no explica la complejidad de los mecanismos que entran en juego.

## TERCERA PARTE

### FOUCAULT Y LA HERMENEUTICA DE LA SOSPECHA

No quiero hacer la crónica de los comportamientos sexuales  
A través de las épocas y las civilizaciones. Pretendo seguir  
Un hilo mucho más tenue: el que, a lo largo de tantos siglos,  
Ha vinculado en nuestras sociedades al sexo con la búsqueda de la verdad.

Michel Foucault

#### CERO.

Abriremos esta discusión con la pregunta: ¿Cómo nos hemos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones?, la última fase del pensamiento de Michel Foucault, expresada en sus cursos del Colegio de Francia, llamados **Historia de los Sistemas de Pensamiento**:

- Subjetividad y Verdad: 1980-1981.
- La Hermenéutica del Sujeto: 1981-1982.
- El Gobierno de sí y de los otros: 1982-1983.
- El Coraje de la verdad: 1983-1984.

Estos temas darán cuerpo a los dos últimos tomos de **La Historia de la Sexualidad**, tomo

II: **El Uso de los Placeres**, tomo III: **La Inquietud de Sí**.<sup>100</sup> Pero este esfuerzo por pensar los sistemas de pensamiento nos lleva a la pregunta, ¿qué significa pensar para Foucault? En la introducción de **El Uso de los Placeres**, Foucault afirma que el “ensayo” es el cuerpo vivo de la filosofía, es una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento que le permite definir las condiciones en las que el ser humano “problematiza” lo, que es, lo que hace, el

---

<sup>100</sup> Véase “Resumé des Cours. 1970-1982”. París. Juward. 1989.

mundo en que vive. En este sentido, dice Blanchot<sup>101</sup>, que pensar para Foucault es experimentar, está pensada como posibilidad de recorrer las grandes formaciones históricas haciendo posible la experimentación misma.

Para Foucault pensar deviene un acto peligroso, una violencia que se ejerce sobre sí mismo, problematizando nuestra actualidad permanentemente, es decir, para este filósofo pensar no es un acto teórico, pensar es experimentar, no interpretar. En este sentido, su trabajo consiste en interrogar de nuevo las evidencias, los postulados, los hábitos, las maneras de hacer y de pensar; reproblematicando, retomando la medida de las reglas y de las instituciones, participando en la formación de una voluntad política.<sup>102</sup>

Para Foucault es muy diferente el intelectual “universal” al intelectual “específico”, el primero es un portador de significaciones, de valores y el segundo, deriva del sabio experto, que se desprende de sí por medio de la modificación del propio pensamiento y de los otros<sup>103</sup>. Foucault, en este sentido, es el intelectual específico, que ejerce permanentemente la problematización, apoyado en el análisis histórico de los límites que nos imponen, planteando toda una ontología histórico-crítica de nosotros misma<sup>104</sup>.

Por ejemplo, Foucault, para caracterizar el Humanismo, se remonta hasta la época clásica, buscando la relación de fuerzas con el infinito; luego se ubica en el siglo XVII, buscando la relación de la forma con Dios, tanto en la historia natural como en el análisis de las riquezas y en el estudio de la gramática general. Igualmente, en el siglo XIX, analiza la relación con las fuerzas de la finitud, observando como la vida deviene biología, como el trabajo deviene economía-política y como el lenguaje deviene lingüística; es decir, observa como el hombre se convierte en sujeto de toda clase de saber, resaltando como el hombre es una invención reciente, una invención del siglo XVIII.

---

<sup>101</sup> Véase BLANCHOT, Maurice. Michel Foucault tal y como yo lo imagino. Valencia. Pretextos. 1988.

<sup>102</sup> RIVERA, Manuel. “Una aproximación al pensamiento ético-estético de Michel Foucault.” En: Revista Sociología -UNAULA, N° 24. 2001. Págs. 73 y ss.

<sup>103</sup> FOUCAULT, Michel. Saber y Verdad. Madrid. La Piqueta. 1984. Pág. 239.

<sup>104</sup> Véase DELEUZE, Guilles. Foucault. Barcelona. Paidós. 1987.

En los textos **El Uso de los Placeres**<sup>105</sup> y en **La Inquietud de sí**<sup>106</sup> Foucault estudia las formaciones históricas de larga duración como Grecia y Roma, resaltando sus modos de subjetivación. De esta manera, busca en la antigüedad los orígenes de los asuntos culturales que involucran la sexualidad y nuestra manera cultural de constituirnos como sujetos<sup>107</sup>. Descubre lo que le interesaba a los griegos, su tema era la constitución de una ética que fuese una estética de la existencia, dice Foucault: “hoy no creemos que la ética este fundada sobre la religión, igualmente no queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida privada, sería mejor una ética basada en el conocimiento científico de lo que es el “yo”, de lo que es el deseo, de lo que es el inconsciente.”<sup>108</sup>

El profesor del Colegio de Francia analiza, con base en la **Genealogía de la Moral** de Nietzsche, quien realiza una “psicología del sacerdote”, estudiando la naturaleza de su poder, fundamentada en el tratamiento de la comunidad como un “rebaño”, insertándole el resentimiento y la mala consciencia; el “poder pastoral” y afirma que “el Estado moderno ha integrado una nueva forma política derivada de una vieja técnica de poder que se origina en las instituciones cristianas”.<sup>109</sup>

Con relación al tema de la sexualidad, Foucault plantea que la noción de sexualidad surge a principios del siglo XIX, como producto del desarrollo de nuevos campos del conocimiento, como producto del establecimiento de un conjunto de reglas y normas, apoyadas en un conjunto de instituciones religiosas, jurídicas, pedagógicas y médicas. La sexualidad, a partir de Foucault, es pensada de una manera nueva, relacionada con diferentes campos del saber; en este orden de ideas, es vista como una nueva experiencia, vinculada a nuevos campos de saber, a nuevos tipos de normatividad y a nuevas formas de subjetividad. Este pensador francés, nos hace ver la sexualidad como una experiencia histórica singular, relacionada con la formación de saberes que a ella se refieren, con los sistemas de poder que regulan su práctica, con formas según las cuales los individuos se reconocen como sujetos de esa sexualidad. Foucault analiza la experiencia de la sexualidad

<sup>105</sup> FOUCAULT, Michel. Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres. México. Siglo XXI. 1997.

<sup>106</sup> FOUCAULT, Michel. Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí. México. Siglo XXI. 1997.

<sup>107</sup> FOUCAULT, Michel. Hermenéutica del sujeto. Madrid. La Piqueta. 1994. Págs. 10-11.

<sup>108</sup> Ibíd. Página 185.

<sup>109</sup> RIVERA, Manuel. Op. Cit. Pág. 77.

como una actividad vinculada al deseo y al sujeto deseante, planteando para su análisis una verdadera “hermenéutica del deseo”<sup>110</sup>. Foucault nos entrega en estos ensayos una verdadera “estilística de la existencia” como estudio de las formas por las cuales el hombre se manifiesta, se inventa, se olvida, se niega en su fatalidad de ser viviente o moral<sup>111</sup>.

Michel Foucault construye una arqueología de las “problematizaciones” y una genealogía de las prácticas de sí, como un conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas, fundamentado en el análisis de textos “prescriptivos”, como discursos, diálogos, tratados, compilaciones, cartas. Textos “teóricos” sobre la doctrina del placer o de las pasiones. Textos “prácticos” que están hechos para ser leídos, aprendidos, practicados y meditados. Foucault, hace notoria la distinción entre la interioridad de la mirada cristiana y la exterioridad de la moral pagana. Una moralidad cristiana fundada en el poder pastoral, obligando un modo particular de relación con uno mismo, en la que el individuo se ve sujeto a formas precisas de atención, recelo, desciframiento, verbalización, confesión, autoacusación, lucha contra las tentaciones, renuncia y lucha espiritual. Una moral pagana entendida como una práctica exterior que implica el trabajo sobre uno mismo en *enkrateia*, “actitud” necesaria a la moral de los placeres, por medio del buen uso de los placeres como forma activa del dominio de uno mismo, como control de “los deseos” y “los placeres”; es decir, la práctica moral de los placeres que se traduce en el hecho de “mandar sobre uno mismo”, que tanto recomiendan Platón, Jenofonte, Aristóteles y Diógenes. Foucault dice

“el cuidado de uno mismo como figura del pensamiento donde se dan cita el sujeto y la verdad, en la antigüedad occidental”.

El cuidado o inquietud de sí, como “arte de vivir”, implica para Foucault, la necesidad de conocer lo que se ignora, de ejercitarse a uno mismo, de autotransformarse, para llegar a unas victorias sobre sí mismo que te califiquen para la dirección de uno mismo, que te hagan el hombre ideal para dirigir la ciudad. Esta *ascesis* moral forma parte esencial de la *Paideia* del hombre libre, que tiene un papel que desempeñar en la polis. La soberanía sobre sí, como parte fundamental para la construcción de una estética de la existencia.

<sup>110</sup> FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Barcelona. Paidós. 1991. Pág. 148.

<sup>111</sup> FOUCAULT, Michel. “El cuidado de la verdad,” En: *Revista Sociología UNAULA*, N°16. Medellín.



Propuesta cultural reflexionada por la filosofía y por la medicina, que pretende estilizar la conducta sexual, en una dietética o arte de la relación cotidiana del individuo con el cuerpo, en una económica o arte de la conducta del hombre como jefe de familia y en una erótica o arte de la conducta reciproca del hombre y del joven en la relación del amor. Todo un arte de vivir, en función de la naturaleza, a la que hay que cuidar día a día con ejercicios, alimentos, bebidas, sueños y relaciones sexuales; régimen que abarca un orden corporal y un orden moral, una buena salud y un buen mantenimiento del pensamiento como una gimnasia que redunde en el pensamiento. Este es al arte de vivir, última propuesta filosófica del gran filósofo francés Michel Foucault.

## **UNO.**

Es la civilización occidental –dice Foucault- la única que ha convertido al hombre en “Rey de la creación”. Otras civilizaciones no han dado al hombre un lugar tan importante. Grecia le concedió ese lugar tan importante, pero el hombre ha ido siendo desposeído de partes importantes de su soberanía. Paralelamente ha adquirido más poder de dominación sobre la naturaleza. Es el hombre quien se ha producido estas heridas narcisistas. Foucault resalta que el saber no se constituye en el interior del hombre, sino que es el hombre el que se ha constituido en el interior del saber. En este sentido, el hombre es una figura de reciente aparición. Es decir, no ha sido la más antigua de nuestras preocupaciones. En Grecia, la preocupación era la naturaleza, el cosmos, los dioses. En la época clásica, siglos XVII y XVIII, la preocupación era la verdad, eran las matemáticas, eran el orden del mundo y los seres naturales. En el siglo XIX, aparece el hombre en el escenario de las preocupaciones humanas.

**Las Palabras y las Cosas**, no pretende ser la historia del hombre, la historia de las ciencias humanas, la historia de los conocimientos del hombre. Es, ante todo, una arqueología, ya que pretende ubicar dentro de qué condiciones del saber es que el hombre aparece.

A finales del siglo XVIII, aparecen una serie de dominios científicos nuevos para explorar la vida (la biología), el trabajo (economía- política) y el lenguaje (filología). Conocimientos desconectados uno de otros. Aparecen cuando Kant estaba definiendo “la finitud del hombre”.

Afirma Foucault que **Las Meninas** de Velásquez, un cuadro muy característico del pensamiento clásico de mediados del siglo XVII. En el pensamiento clásico, el hombre (el Rey) no existía en el interior mismo del pensamiento, sino que tenía que ser advertido en el exterior, por medio del sistema de representaciones, de imaginaciones. Pero el hombre en sí con su cuerpo, con su sexo, con su determinación histórica y política no existía. Es a finales del siglo XVIII, cuando el hombre giró para llegar a instalarse en el interior mismo del pensamiento, de la representación.

La honestidad del hombre del siglo XVI y del siglo XVII, consistió en saber de qué naturaleza, de qué mundo, de qué determinaciones el hombre se encuentra capturado. En el siglo XX, Foucault habla de la muerte del hombre, y dice que “la honestidad del hombre contemporáneo consiste en desencantarse de sí mismo por medio de la desaparición del interior del saber y del pensamiento humano”, igualmente tal honestidad consiste en saber en el interior de qué sistema de conocimiento está él capturado, en el interior de qué saberes él figura.

A partir del siglo XIX, todo se transformó en humanismo, inclusive el marxismo, el cristianismo, el existencialismo francés, como empresas morales que van dirigidas a demostrar que la esencia del hombre, la verdad y la existencia del hombre son el secreto que hay que descubrir y liberar en el hombre. En este sentido el humanismo es la gran perversión de todos los conocimientos, de todos los saberes, de todas las experiencias de hoy. “Debemos liberarnos del humanismo” dice Foucault, sólo así descubriremos que es lo que está pasando hoy. Lo que está sucediendo hoy es la desaparición del hombre. Todo ese mundo de saberes, que a finales del siglo XVIII dio nacimiento al hombre, está desapareciendo ante nuestros ojos. Todas las ciencias humanas están desapareciendo hoy, descubriendo estructuras mucho más amplias que el hombre; por ejemplo, el

estructuralismo descubrió ese trasfondo anónimo en el interior del cual los hombres se hallan atrapados. Entonces afirmemos con Foucault, que es la muerte del hombre lo que estamos viviendo actualmente en el interior de nuestro saber.

## DOS.

Las obras de Séneca fueron las últimas lecturas de Foucault. Foucault encontró en Séneca un paradigma para hacer de la filosofía una forma de vida, él es quien le abre la posibilidad de reinterpretar el estoicismo en el mundo contemporáneo. Foucault se sintió utilizado y enredado en los juegos de las redes del saber y del poder, ve como sus estudios sobre la psiquiatría han dado lugar a una psiquiatría controladora, e igualmente ve como sus investigaciones sobre la sexualidad han sido utilizados para promover una sexualidad controlada; entonces concluye, que transgredir lo prohibido ha estado en los juegos del poder y del saber, luego no es en la trasgresión donde se puede hallar la liberación de los juegos del poder y del saber, como lo venía promoviendo en sus experiencias límite con el sexo y la droga en Berkeley y San Francisco. Es el momento en que escribe **La Voluntad de Saber**,<sup>112</sup> que es un texto planteado desde el desorden del discurso, donde se empieza a discutir el problema de la sexualidad, su represión y su ejercicio que lo llevará a concluir que vale la pena morir por el sexo y afirmar que “frente al placer del poder, anteponer el poder del placer”. Pero luego viene un Foucault sereno, que propone hacer de la vida un proyecto ético-estético, siendo lo único que nos puede liberar de los juegos del poder y del saber, construir una línea de fuga que nos permita hacer de nuestra vida una obra de arte. Los griegos y los latinos le sirven para apuntarle a lo bello, a lo bueno; es cuando escribe **El Uso de los Placeres** y **El Cuidado de Sí**, todo esto deviene en la propuesta de las **Tecnologías del Yo**<sup>113</sup>, texto construido con fuentes judías, griegas y latinas, que promueve la construcción de una ética-estética de la existencia.

---

<sup>112</sup>Véase FOUCAULT, Michel. *La Voluntad de Saber*. Madrid. Ed. La Piqueta. 1984.

<sup>113</sup>Véase FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Barcelona. Paidós. 1991.

**Tecnologías del Yo**, es un texto instalado en el estudio de las reglas, deberes y prohibiciones de la sexualidad: impedimentos y restricciones, que se traducen en actos permitidos y actos prohibidos, en sentimientos representados como los pensamientos, los deseos, los impulsos, relacionados con cualquier sentimiento oculto, cualquier movimiento del alma, cualquier deseo disfrazado. Entonces Foucault afirma que las prohibiciones sexuales están emparentadas con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo, objetando dos hechos: primero, la confesión, que representó un papel importante en las instituciones penales y religiosas, cuya tarea principal era analizar el deseo sexual, catalogado como al pecado más importante. Segundo, la conducta sexual, estaba sometida a reglas muy estrictas de secreto, decencia y modestia. La prohibición sexual, la obligación de decir la verdad y el hecho de esconder lo que se hace, son actos de la vida cotidiana en la cultura occidental que merecen nuestra atención y, en este sentido, la prohibición y la fuerte incitación a hablar es un rango constante de nuestra cultura. De ahí viene el interés de Foucault por construir un proyecto que dé cuenta de una historia de las relaciones sexuales, entre la obligación de decir la verdad y las prohibiciones sobre la sexualidad; proyecto que respondería a la pregunta: ¿cómo se obligó al sujeto a descifrarse a sí mismo, respecto a lo que estaba prohibido? y Foucault pregunta: ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo? Foucault responde: “así llegué a la hermenéutica de las tecnologías del yo en las costumbres del paganismo y del cristianismo primitivo”.<sup>114</sup> La dificultad que señala el filósofo francés para hacer esta investigación, es fundamentalmente que estas prácticas no son bien conocidas, por ejemplo, el cristianismo ha estado más interesado por la historia de las creencias que por desarrollar una historia de las prácticas, la hermenéutica del “yo” ha sido confundida con las tecnologías del alma como la concupiscencia, el pecado y el envilecimiento, igualmente, la hermenéutica del “yo” ha sido difundida en la cultura occidental por medio de diferentes canales e integrada en varios tipos de actividades y experiencias.

El objetivo foucaultiano ha consistido en trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos:

---

<sup>114</sup> Véase FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Cuadernillo N° 10. “Maestros gestores de nuevos caminos”. Publicación Cámara de Comercio de Medellín. Medellín. 1998.

economía, biología, psiquiatría, medicina. Paralelamente analizar estas llamadas ciencias como “juegos de verdad” específicos relacionados con técnicas específicas, que los hombres usan para entenderse a sí mismos. Foucault habla de cuatro tipos principales de estas tecnologías, donde cada una representa una matriz de la razón práctica: tecnologías de producción (producir y manipular cosas), tecnologías de sistemas de signos (utilizar signos, sentidos y símbolos), tecnologías de poder (que determinan la conducta de los individuos por medio de la objetivación del sujeto) y las tecnologías del “yo” (que permite a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros “cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma”, obteniendo así una transformación de sí mismos, para alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad).

Cada una de estas tecnologías se asoció con un tipo particular de dominación, implicando ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos. El interés de Michel Foucault es entender cómo operan esas tecnologías del dominio (tecnologías del poder), elaborando una historia donde se haga visible la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto. Igualmente, pretende el profesor del colegio de Francia, interpretar esas tecnologías del “yo” como tecnologías del sujeto, de ahí su interés por la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo.

El precepto “ocuparse de uno mismo”, es uno de los principales principios de las ciudades griegas, que opera como regla fundamental para la conducta social y el arte de vivir. Este precepto está presente desde **El Alcibiades** de Platón, igualmente, en **Los Diálogos Socráticos**, en la obra de Jenofanes y en Hipócrates; que plantean tener que ocuparse de uno mismo por la perfección del alma y por la perfección del cuerpo. Tanto el ascetismo cristiano como la filosofía antigua, se colocaron bajo el signo del cuidado de sí expresándose como una práctica constante. Por ejemplo, Gregorio Niceno en su tratado **Sobre la Virginidad**, escrito en el siglo III a.c.-dice Foucault-, resalta el esfuerzo referido al movimiento por el cual uno renuncia al mundo, a la carne, al matrimonio, por medio de la virginidad del espíritu y del cuerpo para recobrar la inmortalidad, la gran preocupación de sí. Otro ejemplo que resalta el profesor del Colegio de Francia, es el texto de Diógenes Laercio **Cartas a Meneceo**, texto epicureo, verdadero manual de moral que invita a

ocuparse uno mismo de su propia alma, por medio de enseñanzas sobre la vida cotidiana, organizadas alrededor del cuidado de sí. Otro texto memorable, en este sentido, es **Sobre la Vida Contemplativa** de Filón de Alejandría, donde describe un enigmático grupo, entre la cultura helenística y hebraica llamadas Los Therapeutae, que se distinguen por su religiosidad, consagrados a la lectura, a la meditación, a la oración individual y colectiva; cuya principal tarea es el cuidado de sí.

En síntesis, existen varias razones por las cuales, el “conócete a ti mismo” a oscurecido al “cuidate a ti mismo” que plantea una profunda transformación de los principios morales de la sociedad occidental. Hoy nos resulta difícil fundar una moralidad religiosa en torno al cuidado de sí, ya que la cultura cristiana convirtió “la renuncia de sí” en principio de salvación. Nuestra moral insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto. Luego la filosofía teórica desde Descartes a Husserl, con relación, al conocimiento del yo, como primera etapa de la teoría del conocimiento, invirtió la jerarquía axiológica de los dos principios de la cultura antigua, anteponiendo el “conócete a ti mismo” sobre el “cuidate a ti mismo”, entonces el “conócete a ti mismo” se instala como principio fundamental del mundo moderno.

Es claro para Michel Foucault, que el “cuidado de sí” estaba aceptado por los epicureos y sus sucesores, por los griegos y por los estoicos: como Séneca, Rufus y Galeno. Como red de obligaciones y servicios para el alma, Plinio aconseja “apartarse a sí mismo”, en un ocio activo como estudiar, leer, meditar, escribir cartas o tratados. En este orden de ideas, **Las Cartas** de Séneca son un ejemplo de ejercicio de sí. La nueva preocupación de sí, implicaba una nueva experiencia del “yo” y en los I y II la introspección se vuelve más detallada. Se desarrolla una relación entre la escritura y la vigilancia, más integrada y el “cuidado de sí” se traduce en una intensa actividad literaria; el texto de San Agustín **Confesiones**, es un vivo ejemplo del cuidado de sí. Foucault se sorprende por la preocupación meticulosa de Séneca y Marco Aurelio, por los detalles de la vida cotidiana, por los movimientos de la vida del espíritu, por al análisis de sí mismo, por la relación entre el alma y el cuerpo, por la salud y el bienestar corporal.

### TRES.

Para Michel Foucault la sexualidad es una construcción histórica, no un simple referente biológico. Cuestionando la aceptada noción acerca del sexo como la esencia fundamental, como un impulso salvaje; para mostrarnos que este concepto también surgió en un particular discurso histórico sobre la sexualidad. Foucault es cauteloso de relacionar sus propias palabras y el significado de su análisis al curso de los cambios normativos acerca del cuerpo y sus deseos: “nosotros tuvimos sexualidad desde el siglo XVIII y sexo desde el siglo XIX. Lo que nosotros tuvimos antes fue, sin ninguna duda, la carne”.<sup>115</sup>

Durante el siglo XVIII y XIX, especialmente el XIX, la sexualidad fue objeto de investigación científica, control administrativo y preocupación social. Para los médicos, los reformadores y los científicos sociales, ésta parecía proveer la clave sobre la salud del individuo, su patología y su identidad. La sexualidad formaba parte de la elaboración de unos nuevos símbolos que los burgueses demarcaron ellos mismos, desde el noble “código de sangre” y desde las clases trabajadoras, cargadas de diferentes peligros sexuales. En palabras de Foucault, la sexualidad surge como un componente central en unas estrategias de poder, las cuales vincularon exitosamente al individuo y a la población, posibilitando el despliegue de un fenómeno que él ha identificado como el bio-poder.

La tesis de Foucault es que la sexualidad fue inventada como un instrumento-efecto en el despliegue del bio-poder. Él en realidad no cuestiona las aceptadas cronologías históricas, en las cuales se vio un cambio en el siglo XVIII y especialmente en el siglo XIX, de una sexualidad que es relativamente libre a una que es controlada y reservada. Foucault piensa que con estos controles se presentó un dramático aumento, sin precedentes, de discusiones, escritos y pensamientos acerca del sexo. Más bien que ver los siglos anteriores como una historia del crecimiento de la represión de la sexualidad, Foucault sugiere un crecimiento

---

<sup>115</sup> FOUCAULT, Michel. *The Confession of the Flesh*. New York. Pantheon Books. 1990. Pág. 211.

canalizado, un regulado y polimorfo incitamiento al discurso<sup>116</sup>. Este discurso planteó el sexo como un impulso tan poderoso y tan irracional que las formas dramáticas de auto-examinación del individuo y el control colectivo fueron imperantes para conservar estas fuerzas amarradas.

Afirma Foucault que, durante el despliegue de la sexualidad, el Bio-poder extiende su red hacia las más pequeñas contracciones del cuerpo y hacia las más mínimas conmociones del alma. Se hizo esto para la construcción de una tecnología específica: la confesión del sujeto individual en ambos lados, en la autorreflexión o en el discurso. Fue a través de la tecnología de la confesión, que varios de los factores en el análisis del Bio-poder, como el cuerpo, el conocimiento y el poder, fueron traídos hacia una común localización. Hablando en términos generales, esta tecnología se aplicó primero a los burgueses, exactamente como una tecnología disciplinaria y luego tuvo su desarrollo como un medio de control para las clases trabajadoras y el subproletariado.

Foucault analiza la particular tecnología y el discurso del sujeto envuelto en la confesión, de la misma manera como había analizado aquellas tecnologías que dependen de la disciplina. Él localiza a ambas dentro de un cuadro general de interpretación, ese del Bio-poder. En este sentido, vale la pena resaltar que Foucault no vio la identidad sexual, entendida como liberación sexual, como intrínsecamente libre de la dominación o necesariamente opuesta a la dominación dentro de nuestra sociedad. Foucault ha sido frecuentemente mal interpretado en este aspecto, particularmente por aquellos quienes afirman que los movimientos de liberación sexual están necesariamente vinculados a una profunda resistencia política contra las diferentes formas de poder. Esto es totalmente contrario para Foucault, quien argumenta que las formas de dominación, aquellas que están relacionadas con una identidad sexual, son en efecto una característica de reciente desarrollo en nuestra sociedad y por esta razón son muy difíciles de identificar. Foucault argumenta que la represión por sí misma no es la mayor forma de dominación, hay otras más sutiles e invisibles, pero más efectivas.

---

<sup>116</sup>FOUCAULT, Michel. The History of Sexuality. Volumen I. New York. Vintage / Random House. 1980. Pág. 34.



Afirma Foucault que la histórica construcción de la sexualidad, caracterizada por una conexión del discurso y las prácticas del poder, se consolidó a comienzos del siglo XVIII. Empíricamente, las clasificaciones científicas de la actividad sexual fueron puestas, en efecto, en el contexto de una preocupación por la vida. En el primer periodo –dice Foucault- estas clasificaciones estuvieron todavía en la sombra de los tempranos discursos religiosos, los cuales vincularon a la carne, al pecado y a la moral cristiana. Pero gradualmente los demógrafos y los administradores de policía comenzaron a explorar empíricamente tales temas, como la prostitución, las estadísticas sobre la población y el desarrollo de las enfermedades. Para Foucault el sexo no fue una cosa simplemente para juzgar, éste fue una cosa administrada. El sexo estaba en la naturaleza de un potencial público, influyendo en los procesos administrativos, y tenido siempre en cuenta para los análisis de los discursos. Es claro para Foucault, que, en el siglo XVIII, el sexo fue un asunto de policía<sup>117</sup>.

Durante el siglo XVIII la demografía y sus campos asociados fueron gradualmente conformados en disciplinas, surgiendo los grandes estudios estadísticos sobre la población. Los administradores aprovecharon la población como una cosa para ser conocida, controlada, cuidada: “fue necesario analizar los índices de natalidad, las edades al contraer matrimonio, la legitimidad y la legitimidad de los nacidos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, las formas de hacerse ellos estériles o fértiles; los efectos en la vida

de los solteros o de las prohibiciones, los impactos en las prácticas contraceptivas. A través de los informes generales acerca de la importancia de la población, los administradores franceses en el siglo XVIII, gradualmente comenzaron a instituir procedimientos de intervención en la vida sexual de la población. De esta manera el sexo se volvió un tema que comprometía a ambos, al Estado y al individuo.<sup>118</sup>

Durante el siglo XVIII el vínculo de la sexualidad y el poder ha girado en torno a los aspectos de la población. Pero en los comienzos del siglo XIX un importante cambio ocurrió, una refundición de los discursos acerca de la sexualidad se amplió en los términos médicos. Fue este cambio el cual desencadenó una explosión de los discursos sobre la

---

<sup>117</sup> Ibid. Pág. 3.

<sup>118</sup> Ibid. Págs. 25-26.

sexualidad por todas partes, en la sociedad burguesa. La clave para lograr este objetivo, fue la separación de la medicina del sexo, de la medicina del cuerpo. De esta forma la sexualidad fue vinculada a una poderosa forma de conocimiento y estableció un vínculo entre el individuo, el grupo, la norma y la autoridad.

En este sentido Foucault contrasta sexo y sexualidad; afirmando que las relaciones de sexo se levantaron en cada sociedad a partir de un despliegue de alianzas<sup>119</sup>. A finales del siglo XVIII la mayoría de los códigos y leyes en occidente se centraron sobre este despliegue de alianzas: un discurso particular acerca del sexo, que articula lo religioso a lo legal, con relación al matrimonio y a los vínculos de parentesco. Estos vínculos según Foucault crearon estatus, permitieron y prohibieron acciones y constituyeron un sistema social. A través de la alianza entre el matrimonio y la procreación, se ataron el intercambio y el traspaso de la riqueza, la propiedad y el poder.

Para Foucault la sexualidad es otro asunto. La sexualidad es un problema individual, se relaciona con los problemas privados y ocultos, peligrosos excesos para el cuerpo, fantasías secretas; esto llegó a ser visto como la esencia principal de los individuales seres humanos y el centro de su identidad personal. Esto hizo posible el conocimiento de los secretos del cuerpo y de la mente de cada uno, a través de la mediación de los médicos, psiquiatras y otros a quienes uno confesaba sus pensamientos privados y prácticas. Esta personalización, medicalización y significado del sexo, el cual ocurrió en un momento histórico particular es, en términos de Foucault, el despliegue de la sexualidad.

Foucault separa cuatro grandes unidades estratégicas en las cuales el poder y el conocimiento combinaban mecanismos específicos contruidos en torno a la sexualidad. Cada una de estas estrategias, con relación al despliegue de la sexualidad, comenzaron separadamente la una de las otras y cada una fue al principio relativamente dividida. Estas estrategias son:

Primero, una histeriquización de los cuerpos de las mujeres. El cuerpo de la mujer fue analizado como si hubiera sido completamente saturado con la sexualidad. A través de este

---

<sup>119</sup>Ibíd. Pág. 106.

“avance médico” el cuerpo de la mujer podría ser separado “por medio de una patología intrínseca a este” y localizado “en una comunicación orgánica con el cuerpo social.”<sup>120</sup> Todos los elementos del completo despliegue de la sexualidad están aquí: una misteriosa y penetrante sexualidad de la mayor importancia reside en alguna parte y en cada parte del cuerpo. Esta misteriosa presencia fue la que llevó al cuerpo de la mujer hacia los discursos analíticos de la medicina y fue, a través de estos discursos médicos, que la identidad personal de la mujer y el futuro de la salud de la población fueron atrapados en un espacio común de conocimiento y de poder.

Segundo, una pedagogización de la sexualidad de los niños. Las tácticas empleadas en la lucha contra la masturbación, ofrece un ejemplo de la proliferación del bio-poder como producción de discurso. Este discurso fue construido sobre la creencia de que todos los niños están dotados con una sexualidad la cual es a la vez natural y peligrosa. Consecuentemente el individuo y los intereses colectivos convergieron en esforzarse para hacerse cargo de este ambiguo potencial. En este sentido, el onanismo infantil era tratado como una epidemia. Desplegándose sobre la sexualidad y sobre el cuerpo de los niños una detallada vigilancia, con técnicas de control e innumerables trampas, con una interminable moralización, una continua incitación a la culpa y una arquitectónica vinculación con el honor familiar. El avance médico fue todo movilizado en una campaña cuyo objetivo principal era erradicar de plano la masturbación. Campaña exitosa en términos de producción de poder, pero todo un fracaso con relación a la restricción de la sexualidad; en este sentido, el poder avanzó y multiplicó sus impulsos y efectos, mientras su objetivo se expandía, subdividía y bifurcaba.

Tercero, una socialización del comportamiento procreativo. En esta estrategia a la pareja conyugal le fueron dados a ambos responsabilidades médicas y sociales. La pareja ante los ojos del Estado, ahora tenía una obligación en el cuerpo político: protegerse de las influencias patológicas que un descuido de la sexualidad podía arrastrar. En este sentido, fallas en la vigilancia de la pareja podía fácilmente generar enfermedades, esto luego contribuyó a producir todo un imaginario de perversos sexuales y mutantes genéticos. Era evidente, bajo esta óptica que las fallas en los controles de los cuidados de la sexualidad

---

<sup>120</sup>Ibíd. Pág. 104.

podían conducirlos a un declive peligroso de la salud para ambos; tanto para el núcleo familiar individual como para el cuerpo social. A finales del siglo XIX, apareció una práctica social, la cual tomó la exasperante pero coherente forma de un Estado-dirigido racista, equipó la tecnología del sexo con un formidable poder con consecuencias muy claras<sup>121</sup>. Para Foucault los movimientos eugénicos pueden ser entendidos en esta óptica. Sin embargo, Foucault es claro al afirmar, que no todas las ciencias que surgieron en esta relación con la sexualidad humana, asumieron este rol de controladores biológicos. Por ejemplo, el psicoanálisis demostró una persistente y valerosa resistencia a todas las teorías de la degeneración hereditaria, y concluye Foucault diciendo que de todas las tecnologías médicas desarrolladas para la normalización del sexo, ésta fue la única que vigorosamente resistió a este biologismo.

Cuarto, una psiquiatrización de los placeres perversos. A finales del siglo XIX el sexo había sido separado o construido como un instinto. Para Foucault este instintivo impulso, se esperaba funcionaría sobre ambos niveles, el biológico y el psíquico. Éste podía ser pervertido, distorsionado, invertido y desvirtuado; o funcionaría en forma sana. En cada caso, el instinto sexual y la naturaleza del individuo fueron íntimamente conectados. La ciencia sexual construyó un vasto esquema de anomalías, de perversiones y de especies de sexualidad deformadas. Los psiquiatras a finales del siglo XIX fueron particularmente diestros en esta clase de juegos, éstos construyeron toda una “taxonomía de las perversiones sexuales”; allí había mixoscópicos, ginecomastas, presbiófilos, sex-estéticos, boyerista, exhibicionistas, invertidos, mujeres dispareunístas, etc<sup>122</sup>. Un completo y nuevo campo fue abierto para las crónicas detalladas y las regulaciones de la vida individual.

Para los psiquiatras, la sexualidad penetró cada aspecto de la vida de las personas, por lo tanto cada aspecto de sus vidas debería ser conocido. Lo que había sido un campo de actos prohibidos ahora se dirigía hacia unos síntomas de un significado mezclado de biología y acción. Es aquí donde aparece la maquinaria del poder centrándose sobre esta totalidad de fuerzas extrañas que involucran a la sexualidad<sup>123</sup>. Afirma Foucault que, desde esta perspectiva, toda conducta podía ser ahora clasificada por medio de una medida de

---

<sup>121</sup> Ibid. Pág. 119.

<sup>122</sup> Ibid. Pág. 43.

<sup>123</sup> Ibid. Pág. 44.

normalización y patologización de estos misteriosos instintos sexuales. Una vez más, un diagnóstico de la perversión fue científicamente establecido, tecnologías correctoras -por el bien del individuo y de la sociedad- podían y debían ser aplicados. De esta forma toda una “ortopedia del sexo” encontró su justificación. Así, el cuerpo, la nueva ciencia sexual, la solicitud de la regulación y la vigilancia fueron conectados.

Todas estas estrategias condujeron a un curioso vínculo de placer y poder. Como el cuerpo fue el lugar de la sexualidad y la sexualidad no podía ser por más tiempo ignorada, la ciencia fue impulsada a conocer en los más mínimos detalles todo acerca de los biológicos y psíquicos secretos en los cuales el cuerpo participaba. El resultado fue una sensualización del poder y un aumento del placer.

En este orden de ideas, dice Foucault, la examinación médica, la investigación psiquiátrica, el reporte pedagógico y los controles de la familia podían tener el total y aparente objetivo de decir no a toda obstinada o improductiva sexualidad, pero el hecho es que ellas funcionaron como mecanismos de un doble estímulo: placer y poder.

#### **CUATRO.**

Con el desarrollo de las tecnologías disciplinarias emergen una serie de ciencias sociales que Foucault llama “ciencias sociales objetivadas”. En este sentido, para Foucault, un conjunto de ciencias interpretativas surgió con el desarrollo de la tecnología confesional. Los objetivos y las técnicas de estas ciencias son bastante diferentes. La construcción del sexo como el más profundo y fundamental significado y de la sexualidad como una red de conceptos y prácticas, está asociada con una serie de métodos y procedimientos subjetivados para interpretar la confesión, más que un objetivo campo de procedimientos para controlar los cuerpos.

La examinación y confesión son la principal tecnología para la subjetivación de las ciencias. Fue a través de los métodos clínicos de examinación y escucha que la sexualidad se volvió un campo de significación y de desarrollo tecnológico específico. En oposición a otras formas de examinación médica más tradicionales, en el siglo XIX, surgió la nueva ciencia médica y psiquiátrica, donde la examinación requirió de la palabra del sujeto y una debidamente reconocida autoridad para interpretar lo que el sujeto decía. Desde aquí, dice Foucault, todos estos procedimientos fueron hermenéuticos. El primer requisito fue un cambio local para la confesión. En un espacio clínico el doctor podía combinar las discusiones de la confesión con las técnicas de la examinación. La tarea era elaborar procedimientos de elaboración los cuales podían controlar y calificar el significado del discurso de los sujetos. Entonces, mientras las intervenciones efectuadas sobre los mudos y dóciles cuerpos fueron esencialmente correctivas, las intervenciones sobre el lado del sujeto eran esencialmente terapéuticas. La sexualidad ahora era una cuestión médica. La idea era que, hablando a tiempo, en la parte apropiada y para la persona, que era a la vez el escuchador de esto, y por la única responsable de esto la verdad sanaba.

Todo un debate se instaló en el plano teórico, con relación a qué hacer con estas técnicas de la confesión: ¿cómo podía uno tratar el material obtenido a través de la introspección? ¿Qué clase de evidencia proveía esta experiencia? ¿Cómo tratar la conciencia como objeto de investigación empírica? En términos de Foucault, la pregunta clave era ¿puede uno articular la producción de la verdad, de acuerdo a los viejos modelos jurídico-religiosos de la confesión y de la extorsión de la evidencia confesional, de acuerdo a las reglas del discurso científico? ¿Cómo podrían estos relatos, ser incorporados dentro de una ciencia?

La necesidad de crear una estructura científica para explicar el sexo, alternativamente significaba que únicamente la experiencia científica, no el sujeto individual, podía entender que estaba diciendo. En el paradigma confesional, cuando más habla el sujeto, porque está forzado a hablar, tanto más sabe la ciencia. Cuanto más el campo de la legítima examinación de la conciencia cree, muchísimo más se amplía la red de la tecnología confesional. Como este poder se extiende, se hace claro que el sujeto por sí mismo no puede ser el árbitro final de su propio discurso. El sujeto no supo y no podía saber los secretos de su propia sexualidad.

El significado de la sexualidad, concentrado en el espacio de la clínica, podía únicamente ser traído, en su vital importancia, por una actividad forzada por otro. El clínico a quien él le escucha este discurso, tenía la necesidad de descifrarlo. El Otro se volvió un especialista del significante. Él se convirtió en un adepto en el campo de la interpretación. El que escucha se volvió un “maestro de la verdad”. Lo que era un moralizante papel, fue transformado en una analítica, en una hermenéutica más. La hermenéutica, disciplina que se ocupa de los profundos significados, significados, en este sentido, necesariamente ocultos desde el sujeto; pero sin embargo accesibles a la interpretación, que ahora ocupa un polo de las ciencias del hombre.

Para Foucault, el desarrollo moderno de estas ciencias hermenéuticas, pasaron, grosso modo, a través de dos fases. En la primera, el sujeto era capaz, a través de la confesión, de poner sus deseos en un apropiado discurso. El oyente provocó, juzgó o consoló al sujeto, pero la esencial inteligibilidad del discurso era todavía accesible, al menos al principio, para el sujeto mismo. Foucault trae a colación un ejemplo de un psiquiatra del siglo XIX, de nombre Luria, quien se distinguía por sumergir a sus pacientes en baños de agua fría para facilitar y “refrescar” la memoria en el proceso de la confesión, siendo, según él, esto esencial para la cura. En la segunda fase, más o menos contemporánea a Freud, el sujeto ya no era capaz de hacer sus deseos completamente inteligibles para sí mismo, aunque todavía tenía que confesarlos en sus discursos. El sujeto ahora necesitaba otro interpretador, para escuchar su discurso y también para elaborarlo, para dominarlo. No obstante, a pesar de este fundamental desvío, el sujeto todavía tenía que agradecer, y así establecer por sí mismo, la verdad de su experta interpretación.

Foucault es claro cuando afirma que la interpretación y el sujeto moderno se relacionan íntimamente. Las ciencias interpretativas proceden de la suposición de que hay una profunda verdad la cual es en ambos casos conocida y oculta. Éste es el trabajo de la interpretación, extraer esta verdad del discurso. Aquí reside su verdadero poder, que consiste en capaces de revelar la verdad acerca de nuestra psiquis, de nuestra cultura y de nuestra sociedad; verdad que únicamente puede ser entendida por expertos interpretadores. He aquí la gran aplicación de una verdadera hermenéutica de la sospecha, que pretende ser el Gran Interpretador, privilegiado en el acceso al significante, mientras insiste que las

verdades que ella descubre están afuera de la esfera de poder; esta ciencia parece condenada a contribuir a las estrategias de poder.

Hay un sorprendente paralelo entre los problemas metodológicos surgidos por el estudio hermenéutico del sujeto y lo que podía ser objetivo y las ciencias sociales. En ambos casos Foucault encuentra una “superficial ciencia social” que toma a los seres humanos indiscriminadamente, simplemente como sujetos o como objetos y estudia sus propias interpretaciones como si estas dieran al investigador acceso a lo que estaba ocurriendo realmente en el mundo social. Foucault señala que el gran proyecto de encontrar un significado profundo, subrayando apariencias, es por sí mismo una ilusión, por la sencilla razón de que se piensa que se está captando todo lo que está realmente ocurriendo. La hermenéutica de la sospecha tiene la preocupante sospecha de que no se ha estado sospechando suficientemente. Realmente para Foucault, ambos contenidos: significado y profundo significado, son producidos dentro de un particular campo de prácticas históricas y por lo tanto, pueden únicamente ser entendidos en términos de estas prácticas.

Estas prácticas científicas se vuelven prácticas culturales, las cuales tienden hacia la objetivación y hacia la conexión con el bio-poder. En este sentido, la bisagra del bio-poder descansa sobre la premisa de externalidad y diferencia. De esta manera, muchos aspectos de la vida social empiezan a ser mecánicamente reglamentados, y son, por lo tanto, apropiadamente tratados por las objetivas ciencias sociales; dándole un soporte científico a las sociedades disciplinarias.

## **CINCO.**

Para Michel Foucault la examinación médica del siglo XIX, como otra forma de circunscripción a la confesión, descubrió a los personajes de autoridad las más profundas fantasías sexuales y prácticas de los individuos. Por otra parte, el individuo fue persuadido



que, a través de una semejante confesión, era posible conocerse a sí mismo. El sexo fue únicamente uno, aunque el mayor, de los temas de esta producción confesional la cual se ha incrementado en el ámbito desde el siglo XIX. La confesión ha extendido sus efectos por todas partes. Ésta representó una parte en justicia, medicina, educación, las relaciones de familia y las relaciones amorosas, en los más ordinarios asuntos de la vida diaria y en los más solemnes ritos: unos confiesan un crimen, los otros pecados, otros pensamientos y deseos, otras enfermedades y problemas. Uno se confiesa a sí mismo, en el placer y en el dolor, cosas que podrían ser imposible decirlas a cualquier otro, por ejemplo: las cosas que las personas escriben acerca de los libros, es decir, para Foucault, el hombre occidental se ha convertido en un hombre de confesionario. Se le confiesa al cura, al médico, al psiquiatra, al psicólogo, al psicoanalista, al abogado, al trabajador social, al orientador sexual, al pedagogo, etc. Definitivamente la sociedad occidental es una sociedad del confesionario.

Foucault ve la confesión, y especialmente la confesión acerca de la sexualidad, como un componente central en la expansión de las tecnologías para la disciplina y el control de los cuerpos, poblaciones y la sociedad misma. Como genealogista Foucault quiere explorar la historia de la confesión, sus vínculos con la religión, el poder político y las ciencias médicas. Foucault en la historia de la sexualidad, estudia y analiza esas culturas en las cuales se busca saber acerca del sexo a través de las artes eróticas y de nuestra propia cultura, la cual construye toda una ciencia del sexo. Igualmente estudia la evolución de la confesión, las técnicas particulares y los tipos de discursos usados por los griegos, los romanos, los primeros cristianos y la Reforma. El objetivo no es descubrir el momento en el cual la confesión, especialmente la confesión acerca de la sexualidad, surge abiertamente como una tecnología del yo, sino más bien como entenderla como un particular tipo de discurso con técnicas particulares las cuales supuestamente revelan lo más profundo de nosotros mismos. Esto resultó siendo una propuesta tan atractiva que nos enredó en unas relaciones de poder, las cuales son tan difíciles de ver como de romper. Para Foucault, al menos en occidente, incluso los más privados exámenes de conciencia están relacionados con los poderosos sistemas de control externo: ciencias y pseudo ciencias, religiones y doctrinas morales. La cultura del deseo conoce la verdad acerca de uno mismo, incitando el decir la verdad, en confesión tras confesión para uno mismo y para los otros, estas prácticas

han ubicado al individuo en una red de relaciones de poder con aquellos quienes pretenden ser capaces de extraer la verdad de estas confesiones a través de sus claves de interpretación.

En el volumen I de la **Historia de la Sexualidad: El Uso de los Placeres**, Foucault está específicamente interesado en el papel de las ciencias en esta interacción de la confesión, la verdad y el poder. Por ejemplo, Foucault nos muestra como las normas científicas y el discurso médico se han vuelto tan dominantes en nuestra sociedad que parecen sagrados; convirtiendo al individuo en un objeto de conocimiento, un objeto quien ha aprendido a efectuar cambios sobre sí mismo. Estas son las técnicas, según Foucault, con las cuales el individuo está atado en el discurso científico y en las tecnologías del yo.

Para Foucault, las tecnologías disciplinarias y las tecnologías del yo, se han cruzado en una compleja relación generando toda una verdadera estructura de dominación. En esta óptica, el poder para Foucault no es estrictamente violencia o pura cohesión, sino la interacción de técnicas disciplinarias y las menos visibles tecnologías del yo. La tarea que se traza Foucault, como genealogista del sujeto moderno, es separar los componentes constituyentes de esta compleja estructura de dominación.

La clave para la operación de las tecnologías del yo, es la creencia de que uno puede, con la ayuda de expertos, decir la verdad acerca de uno mismo. Para Foucault este es un dogma central no solamente en las ciencias de la psiquiatría y la medicina, sino también en las leyes, en la educación, en el amor. La convicción de que la verdad puede ser descubierta a través de la auto-examinación de la conciencia y de la confesión de sus pensamientos y actos; parece ahora tan natural, tan apremiante, ciertamente tan evidente que parece irrazonable postular que tal auto-examinación es un componente central, en una bien pensada estrategia de poder.

Para Foucault, esta falaz convicción de que la confesión revela la verdad, encuentra su más poderosa expresión en nuestra atención de la sexualidad: la creencia en que el cuerpo y sus deseos, vistos a través de un prisma de interpretación, es la forma más profunda de conocimiento de la verdad acerca de un individuo en particular y acerca de los seres humanos en general.

Desde la penitencia cristiana hasta el día de hoy, los deseos del cuerpo han mantenido una posición central en la confesión. Comenzando en la edad media, luego durante la Reforma y continuando en el presente día; el lenguaje y las técnicas empleadas en la confesión religiosa se han vuelto más refinadas y sus alcances se han ampliado cada vez más; transformando cada deseo del alma y del cuerpo en un discurso. El individuo fue incitado a producir una proliferante oración sobre el estado de su alma y la lujuria de su cuerpo, cuyo interpretante y orientador principal era el cura.

Foucault nos muestra como la confesión nace en el siglo XIII, cuando fue dada la orden a los cristianos de confesar todo acerca de sus pecados al menos una vez al año. Igualmente, nos muestra como el campo y el escenario de la confesión se ha expandido. A comienzos del siglo XVI las técnicas de la confesión se desataron ellas mismas de un contexto puramente religioso y comienzan a ser aplicadas a otros dominios, primero en la pedagogía, luego en las prisiones y en otras instituciones de confinamiento, y más tarde en el siglo XX, en el psicoanálisis y la medicina. Es decir, para Foucault, desde sus orígenes cristianos, la confesión se vuelve una general tecnología. A través de ésta, el más meticuloso e individual placer, los mínimos movimientos del alma podían ser conocidos, medidos y regulados.

Desde la preocupación cristiana por el sexo viene la creencia de que el sexo es importante y que los pensamientos sexuales también, como las acciones, deben ser confesados para aprender acerca del estado del alma del individuo. Pero el principal movimiento próximo al lugar de la confesión, y especialmente la confesión sexual, en un poderoso vínculo ocurrió en el siglo XIX; cuando el individuo fue persuadido a confesarse ante otras autoridades, particularmente a los médicos, psiquiatras y a los científicos sociales.

Según Foucault, en las grandes civilizaciones, excepto la nuestra, el sexo es tratado como un ars erótica en la cual la verdad es dibujada en el placer por sí mismo, entendida como una práctica y acumulada como una experiencia. El placer es su propia finalidad. Éste no está subordinado a una utilidad, ni a una moralidad y ciertamente tampoco a una verdad científica. Tampoco la sexualidad es una clave para el individuo mismo, sino más bien un campo de prácticas y una doctrina esotérica en la cual un maestro enseña a un iniciado. Estos rituales prometen una absoluta dominación del cuerpo, una gloria singular, un olvido

del tiempo y sus límites, el elixir de la vida, el exilio de la muerte y sus amenazas. Occidente ha seguido otro camino, el de la ciencia de la sexualidad. Su centro no es la intensificación del placer, pero sí el riguroso análisis de cada pensamiento y acción que este relacionado con el placer.

Dice Foucault que en el siglo XIX el discurso sobre la sexualidad se intercepto con las modernas ciencias del hombre. Gradualmente, “un gran archivo del placer” fue constituido. La medicina, la psiquiatría y la pedagogía llevaron el deseo hacia un sistemático discurso científico. Sistemas de clasificación fueron elaborados, vastas descripciones escrupulosamente confrontadas, y una ciencia confesional, una práctica con ocultas e inmensurables cosas, vino hacia el ser. El problema para los científicos sexuales –dice Foucault- fue como controlar la profusión desde abajo. Al parecer no hubo problemas en la producción de una explosión discursiva. Pero el problema era organizar todo esto dentro de una ciencia. Finalmente se organizó en las ciencias médicas de la sexualidad, que se derivan para Foucault, de las ciencias de la biología, es decir; estos discursos médicos de la sexualidad, aprovecharon los avances de la biología y los utilizaron como cubierta y como un medio de legitimación. Luego esta ciencia quedó estancada en los aspectos prácticos y políticos. Quedó atrapada en la maraña de las interconexiones del conocimiento y del poder. Es así como los discursos médicos para Foucault, sobre la sexualidad en el siglo XIX, son un perfecto ejemplo de pseudo ciencias. Foucault analiza cómo se construyen las vías en las cuales los practicantes, vincularon un discurso de verdad con prácticas de poder, a través de un objeto de estudio específico: el sexo. El sexo es el pretendido objeto que unifica nuestras modernas discusiones, dándole la forma de un conjunto unido de elementos anatómicos, funciones biológicas, comportamientos, sensaciones, conocimientos y placeres.

Para Foucault el sexo es la ficción histórica, la cual provee el vínculo entre las ciencias biológicas y las prácticas normativas del bio-poder. Foucault se opone a la idea que el sexo por ser natural es supuestamente externo al poder. Para él, es exactamente la exitosa construcción cultural del sexo, como fuerza biológica, la que le permitió vincularlo con las prácticas del bio-poder. Foucault concluye diciendo: “el sexo es el más especulativo, el más ideal y el más interno elemento en un despliegue de la sexualidad organizada por el poder

en su control sobre el cuerpo y su materialidad, sus fuerzas, emergencias, sensaciones y placeres”.

## **SEIS.**

Entrevista a Michel Foucault.

Entrevistador: Stephen Riggins

INTRODUCCIÓN: Michel Foucault raramente hablaba de sí mismo. En realidad, él despreciaba el discurso que se dió a conocer como biografía intelectual. Sin embargo, esta discusión con Stephen Riggins muestra algunas suspicacias del filósofo quien encontraba su vida personal “sin interés” (“uninteresting”) y prefería permanecer siempre anónimo. De sus comentarios anecdóticos concernientes a la búsqueda de una austeridad monástica y un “ethos” cultural del silencio para la transformación de sí mismo y hasta de su propio conocimiento, Foucault se auto-retrató más o menos como “Minimalist<sup>124</sup> Aesthetic Experience.” Esta entrevista fue grabada en inglés y publicada en el “Canadian Journal Ethos” en el otoño de 1983.

STEPHEN RIGGINS: Una de las muchas cosas que un lector inesperadamente puede aprender de su actividad como lector, es el aprecio por el silencio. Usted escribió acerca de la libertad que esto posibilita, y de sus múltiples causas y significados.

---

<sup>124</sup>El significado del Minimalismo se refiere principalmente a un estilo en la pintura y en la escultura que se extendió ampliamente en los años sesenta en reacción contra el expresionismo abstracto. Su influencia se sintió en la arquitectura, diseño, danza, teatro y la música. Particularmente en las escuelas modernas de música, “el minimalismo” se caracterizó, por la utilización de sonidos y ritmos simples, y cierto tamborileo, con un muy poco embellecimiento o arreglo orquestal complejo. Se caracterizó por la presencia repetitiva de formas con un obsesivo estructural rigor y a menudo ritmo repetitivo con efecto hinóptico. En consideración, ser Minimalista, es ofrecer no más de lo que es requerido o esencial, y estar en favor de un acercamiento moderado a un conjunto de objetivos mínimos de los cuales las expectativas son mínimas para alcanzar el éxito de un programa.

Por ejemplo, usted dijo en su último libro que existe no uno sino muchos silencios. ¿Sería correcto deducir que existe en esto un fuerte elemento auto-biográfico?

FOUCAULT: Pienso que cualquier niño que haya sido educado en un medio católico, justamente antes o durante la Segunda Guerra Mundial, tuvo la experiencia de que hubo muchas y diferentes maneras de hablar, así como de muchas maneras de silencio. Hubo algunas maneras de silencio que implicaron mucha hostilidad y otras que manifestaban profunda amistad, emocional admiración, incluso amor. Recuerdo muy bien que cuando me encontré con el director de cine Daniel Schmidt, quien me visitó, no recuerdo para que propuesta, nosotros nos dimos cuenta unos pocos minutos después, que realmente no teníamos nada para decirnos el uno al otro. Así nos quedamos acerca de las tres de la tarde hasta la media noche. Nosotros bebimos, fumamos picadura, y cenamos. Y no creo que nosotros hayamos hablado más de veinte minutos durante éstas diez horas. A partir de este momento una estrecha amistad surgió. Fue para mí la primera vez que una amistad fue originada estrictamente por nuestro comportamiento silencioso. Quizás una otra característica de esta apreciación del silencio esté relacionada por la obligación de hablar. Viví cuando niño en una pequeña población en un ambiente provincial en Francia y la obligación de hablar, de conversar con los visitantes, fue para mí a veces un tanto extraña y muy aburrida.

Frecuentemente me preguntaba por qué las personas tenían que hablar. El silencio podría ser una manera mucho más interesante de relacionarse con las personas.

STEPHEN RIGGINS: En la cultura de los indios Norte-Americanos es mucho más grandioso el aprecio por el silencio, que en las sociedades de lengua inglesa y supongo que mucho más que en las sociedades de lengua francesa también.

FOUCAULT: Sí, vea usted, pienso que el silencio es una de aquellas cosas que han sido desafortunadamente omitidas en nuestra cultura. Nosotros no tenemos una cultura del silencio; nosotros no tenemos una cultura de cualquier tipo de suicidio.

Pienso que los japoneses sí. A los jóvenes romanos o a los jóvenes griegos, les enseñaban a quedarse en silencio, en muchas diferentes ocasiones de acuerdo a las personas con

quienes ellos iban interactuando. Es esto de momento lo que creo merece seguirse cultivando. Estoy a favor del desarrollo del silencio como un “ethos” cultural.

STEPHEN RIGGINS: Usted parece tener una fascinación con otras culturas y no sólo del pasado; durante los primeros diez años de su carrera usted vivió en Suecia, Alemania Occidental y Polonia.

Esto podría parecer una carrera muy atípica para un académico francés. Puede usted explicar por qué dejó Francia y por qué, cuando usted regresó aproximadamente en 1961, se dejó correr el rumor que usted podría tener preferencia para vivir en Japón.

FOUCAULT: Hay un “snobismo” más o menos anti-chovinista en Francia ahora. Espero que esto que voy a decir no sea asociado con estos grupos de personas. Quizás si fuera un americano o un canadiense podría sufrir de algunas características de la cultura norteamericana. De todos modos, he tolerado y sin embargo he soportado quieto una serie de cosas en la vida social y cultural francesa. Ésta fue la razón por la que dejé Francia en 1955. Circunstancialmente, en 1966 y 1968 también pasé dos años en Túnez por razones puramente personales.

STEPHEN RIGGINS: ¿Puede usted darme algunos ejemplos de los aspectos de la sociedad francesa que ha tenido que soportar?

FOUCAULT: Bien, pienso que, en el momento que dejé Francia, la libertad individual estuvo muy bruscamente limitada allí. En ese momento Suecia, estaba supuesto para ser un país mucho más libre. Y allí tuve la experiencia de tener una cierta clase de libertad, no exactamente con los mismos efectos, pero con tantos efectos restrictivos como en una sociedad directamente restrictiva. Esto fue una importante experiencia para mí. Además, tuve la oportunidad de pasar un año en Polonia donde, claro las restricciones y el poder opresivo del partido comunista eran realmente completamente diferentes. En un demasiado corto período de tiempo, tuve la experiencia de una antigua tradicional sociedad, como fue Francia a comienzos de 1940 y finales de 1950, y de la nueva libre sociedad cual fue Suecia. No digo que tuve la experiencia de todas las posibilidades políticas, pero fue un

ejemplo de que las posibilidades de las sociedades de occidente eran esas en ese momento. Esa fue una buena experiencia.

STEPHEN RIGGINS: Cientos de americanos fueron a París en los años veinte y treinta por exactamente las mismas razones que usted dejó Francia en los años cincuenta.

FOUCAULT: Sí. Pero en ese momento no creo que ellos hayan venido a París en busca de libertad. Ellos viajaron para saborear una antigua y tradicional cultura. Ellos fueron a Francia como pintores fueron a Italia en el siglo XVII para ver una agonizante civilización. De todas maneras, usted sabe, nosotros muy frecuentemente tenemos la experiencia de mucha más libertad en países extranjeros que en nuestro propio país. Como extranjeros nosotros podemos ignorar todas esas obligaciones implícitas, que no están en la ley, pero que están de manera general en el comportamiento. En segundo lugar, sólo cambiando nuestras obligaciones estamos sintiendo o experimentando un cierto tipo de libertad.

STEPHEN RIGGINS: Si usted no se molesta, permítame retornar nuevamente a sus tempranos años en París. Entiendo que usted trabajó como un p sicoanalista en el Hospital Santa Ana en París.

FOUCAULT: Sí, trabajé allí poco más que dos años creo.

STEPHEN RIGGINS: Y usted ha comentado que se identificaba más con el paciente, que con el personal de trabajo. Seguramente esto es muy atípico para alguien que es un psicoanalista o psiquiatra.

¿Por qué sintió usted, particularmente de esta experiencia, la necesidad de radicalmente cuestionar la psiquiatría, cuando textualmente muchas otras personas estaban satisfechas al tratar de refinar los conceptos que eran ya predominantes...?

FOUCAULT: ...Actualmente. No fui nombrado oficialmente. Estuve allí estudiando psicología en el hospital Santa Ana. Esto fue a comienzos de 1950. Allí no hubo un claro “status” profesional para los psicólogos en un hospital mental. Así siendo un estudiante en



psicología –estudié primero filosofía y luego psicología- tuve un muy extraño “status” allí. El “jefe de personal” fue muy especial conmigo y me permitió hacer cualquier cosa que deseara. Pero sin descuidar lo que debía estar haciendo; fui libre para hacer cualquier cosa. Estuve en realidad en una posición entre el grupo de trabajo y los pacientes, y esto no fue mi mayor mérito, y no fue porque tuviera una aptitud especial, fue a consecuencia de esta ambigüedad en mi “status” que me obligó a mantenerme a distancia del grupo de trabajo. Estoy seguro que no fue por mi mérito personal, porque dejé todo esto en el momento en que empecé a sentir cierto malestar. Fue solamente unos pocos años después cuando comencé a escribir sobre la historia de la psiquiatría que este malestar, de ésta personal experiencia, tomó la forma de una crítica histórica o de un análisis estructural.

STEPHEN RIGGINS: ¿Fue esto una cosa inusual en el hospital Santa Ana? ¿Podría esto haber generado a los empleados una impresión particularmente negativa de la psiquiatría?

FOUCAULT: Oh no. Fue algo típico en los grandes hospitales, como usted puede imaginarse y debo decir que fue el mejor de la mayoría de los grandes hospitales, de las provincias de los pueblos de la provincia que visité después. Fue uno de los mejores en París. No, esto no fue terrible. Esto fue precisamente la cosa que resultó importante. Quizás si hubiera estado haciendo ésta práctica de trabajo en un hospital de provincia pequeño, hubiera creído que los fracasos pudieran haber sido el resultado de su localización o de su particular inadecuación.

STEPHEN RIGGINS: Usted ha mencionado, precisamente las provincias francesas, en una en la cual usted ha nacido, de una manera despectiva; no obstante, ¿tiene usted algunos recuerdos cariñosos de su crecimiento en Poitiers entre los años 1930 y 1940?

FOUCAULT: Oh sí. Mis recuerdos son bastantes, uno no puede decir que son exactamente desconocidos, pero al menos descubro ahora cuando trato de recordar estas impresiones, que casi todos los grandes recuerdos sentimentales que tengo están relacionados con la situación política. Recuerdo muy bien que sentí uno de mis primeros grandes sustos cuando el Canciller Dollfuss fue asesinado por los Nazis, creo que en 1934. Esto está algo muy

lejos para nosotros ahora. Muy poca gente recuerda la muerte de Dollfuss. Recuerdo muy bien que estuve realmente muy asustado por esto. Pienso que esto fue mi primer fuerte susto con la muerte. También recuerdo que refugiados de España llegaron a Poitiers. Y recuerdo las disputas en la escuela con mis compañeros de clase acerca de la guerra en Etiopía. Pienso que los muchachos y muchachas de esta generación fueron marcados en su niñez por éstos grandiosos acontecimientos históricos. La amenaza de la guerra fue nuestra educación, nuestros marcos de existencia. Luego vino la guerra. Mucho más que nuestras vidas en familia, fueron estos eventos acerca del mundo los que son la esencia de nuestros recuerdos. Digo “nuestros” porque estoy casi seguro que la mayoría de muchachos y muchachas en Francia en este momento tuvimos la misma experiencia. Nuestra vida privada fue realmente amenazada. Puede ser ésta la razón por la que estoy fascinado por la historia y las relaciones que hay entre mi experiencia personal, y, estos acontecimientos de los cuales nosotros formamos parte; pienso que esto es el núcleo de mis deseos teóricos. [Riéndose...].

STEPHEN RIGGINS: Usted quedó fascinado por este período, aunque usted nunca escribió acerca de esto.

FOUCAULT: Sí, por supuesto.

STEPHEN RIGGINS: ¿Cuál fue el origen de su decisión de volverse un filósofo?

FOUCAULT: Usted sabe, nunca tuve el proyecto de volverse un filósofo. No sabía que hacer con mi vida. Y pienso que esto también es algo característico de mi generación. Nosotros no sabíamos a la edad de diez u once años, si podríamos pasar a Alemania o quedarnos en Francia. Nosotros no sabíamos si podríamos morir en el bombardeo y así terminar. Cuando tenga sesenta o setenta pensaré solamente una cosa: la vida en la escuela fue un medio protector de amenazas exteriores, de políticas. Y siempre estuve fascinado por las condiciones de vida, por la protección de un medio erudito en un medio intelectual. El conocimiento es para mí, eso que pueda funcionar como una protección de la existencia

individual y para la comprensión del mundo exterior. Pienso que esto es así. El conocimiento es una manera de supervivencia para el entendimiento.

STEPHEN RIGGINS: ¿Puede usted decirme un poco acerca de sus estudios en París? ¿Hay alguien quien tuvo una especial influencia, sobre el trabajo que usted hace hoy, o algún profesor con quien usted éste agradecido por alguna razón personal?

FOUCAULT: No, fui discípulo de Althusser, y en ese momento las principales corrientes filosóficas en Francia fueron el Marxismo, Hegelianismo y la Fenomenología. Tengo que decir que he estudiado esto, pero lo que me dio en los primeros años el interés para hacer mi trabajo personal fue la lectura de Nietzsche.

STEPHEN RIGGINS: Una entrevista que no es en francés, es probable que tenga un muy pobre entendimiento de los resultados de la rebelión de Mayo de 1968 y usted dijo unos días después, que éste resultado en la gente, sería más sensible para su trabajo. ¿Puede usted explicar por qué?

FOUCAULT: Pienso que antes de 1968, por lo menos en Francia, usted tenía que ser lo mismo que un filósofo marxista, o un fenomenologista o un estructuralista y de ninguna manera me adherí a éstos dogmas. El segundo punto es que en éste momento en Francia estudiando la psiquiatría o la historia de la medicina no representaba un “status” real en la esfera política. Nadie estaba interesado en esto. La primera cosa que paso después de Mayo del 68 fue que el marxismo como un marco dogmático declinaba y una nueva política, nuevos intereses concernientes a la vida personal aparecían. Ésta es la razón por la que pienso que mi trabajo no tuvo casi resonancia, con la excepción de un muy pequeño círculo, antes del 68.

STEPHEN RIGGINS: Algunos de estos trabajos se encuentran en el primer volumen de “La Historia de la Sexualidad”, tal como el libro de la “Sociedad Victoriana”, “Mi Vida Intima”, está cargado con fantasías sexuales. ¿Podría esto ser un valor en su enfoque

explícitamente sobre las fantasías sexuales y la creación de una arqueología de ellas más bien que una de la sexualidad?

FOUCAULT: [Riéndose...] No, no traté de escribir una arqueología de fantasías sexuales. Traté de hacer una arqueología del discurso acerca de la sexualidad que es realmente la relación entre lo que nosotros hacemos, lo que nosotros estamos obligados a hacer, lo que a nosotros nos está prohibido hacer en el campo de la sexualidad y lo que a nosotros nos está permitido, prohibido, u obligados a decir acerca de nuestro comportamiento sexual. Éste es el punto. No es un problema de fantasías; es un problema de verbalización.

STEPHEN RIGGINS: Puede usted explicar cómo llegó a la conclusión de que la represión sexual que caracterizó el siglo XVIII y XIX en Europa y Norte-América y que aparece de ésta manera bien documentada históricamente, fue un hecho ambiguo y que ¿debajo de esto estarían trabajando fuerzas en la dirección opuesta?

FOUCAULT: En efecto, no es el problema de negar la existencia de la represión. Una de las representaciones de ésta represión, es siempre una parte de una estrategia política mucho más compleja con respecto a la sexualidad. Estas cosas no están simplemente reprimidas. Hay acerca de la sexualidad una parte de regulaciones anormales en las cuales los efectos negativos de ésta inhibición, se compensan por los positivos efectos del estímulo. La vía en la cual la sexualidad en el siglo XIX por ambos lados estuvo reprimida pero también puesta en evidencia, subrayada, analizada a través de técnicas como el psicoanálisis y la psiquiatría, demostrando muy bien que esto no fue una simple cuestión de represión. Esto fue mucho más que un cambio en las economías de comportamientos sexuales en nuestra sociedad.

STEPHEN RIGGINS: En su opinión ¿cuáles son de los más notables ejemplos que soportan sus hipótesis?

FOUCAULT: Uno de ellos es la masturbación en los niños. Otro es la histeria, y todo el alboroto acerca de las mujeres histéricas. Éstos dos ejemplos demuestran, y desde luego,

represión, prohibición, interdicción y así sucesivamente. Pero el hecho que la sexualidad de los niños se vuelva un problema para los padres, un lío, una fuente de inquietud, tuvo bastantes efectos sobre los niños y sobre los padres. El cuidado de la sexualidad de sus hijos no fue sólo una cuestión de moralidad para los padres sino también una cuestión de placer.

STEPHEN RIGGINS: ¿Placer en qué sentido?

FOUCAULT: Excitación sexual y satisfacción sexual.

STEPHEN RIGGINS: ¿Para los mismos padres?

FOUCAULT: Sí. Llámelo violación, si usted quiere. Hay textos que están muy cerrados para una sistematización de la violación. Violación por los padres de la actividad sexual de sus hijos. Para intervenir en ésta personal actividad secreta de la cual fue objeto la masturbación, no representó algo neutral para los padres. Es no solamente un asunto de poder, o de austeridad, o de ética, es también un placer. ¿No está usted de acuerdo con esto? Sí, hay placer en la prohibición. El hecho que la masturbación fue así estricta mente prohibida para los niños fue naturalmente la causa de la ansiedad, esto fue también una razón para la intensificación de su actividad, por mutua masturbación y por el placer de una comunicación secreta entre los niños acerca de este tema. Todo esto dio una cierta forma para la vida en familia, para la relación entre niños y padres, y para la relación entre niños. Todo esto tiene, como resultado no solamente represión sino, una intensificación en ambas partes de ansiedades y de placeres. No quiero decir que el placer de los padres fue el mismo como el de los niños o que esto no fue represión. Trato de encontrar el origen de ésta absurda represión. Una de las razones porque ésta estúpida prohibición de la masturbación, fue mantenida por largo tiempo, fue a causa de éste placer y ansiedad y todo el tejido emocional acerca de ello. Todo el mundo sabe muy bien que es imposible prevenir a un niño de la masturbación. No es científicamente evidente que esto sea nocivo. Uno puede estar seguro que esto es por lo menos [Riéndose...] el único placer que realmente no es nocivo. ¿Porque estuvo prohibido por tan largo tiempo en ese momento? En lo mejor de mi

conocimiento, usted no pudo encontrar más que dos o tres referencias en toda la literatura Greco-Latina acerca de la masturbación. Esto no fue importante. Se supone que fue, en la civilización Griega y Latina una actividad en ambos casos para esclavos y sátiros. [Riéndose...] Esto no fue importante para hablar acerca de ello por ciudadanos libres.

STEPHEN RIGGINS: Nosotros vivimos en un punto en el tiempo en el que hay grandes incertidumbres acerca del futuro. Uno ve visiones apocalípticas del futuro reflejadas muy bien en la cultura popular. “My Dinner with Andre” de Louis Malle, por ejemplo. <sup>125</sup> No es característico que un clima parecido de sexo y reproducción venga a ser una preocupación y de ésta manera, ¿escribiendo una historia de la sexualidad podría ser sintomático de éste

FOUCAULT: No, no estaría de acuerdo con esto. Primero, la preocupación por la relación entre sexualidad y reproducción parece haber sido fuerte, por ejemplo, en las sociedades Griega y Romana y en la sociedad burguesa del siglo XVIII y XIX ninguna. Lo que me llama la atención es el hecho que ahora la sexualidad parezca ser una cuestión sin directa relación con la reproducción. Es su sexualidad como su personal comportamiento el cual es el problema. Tomé la homosexualidad, por ejemplo. Pienso que una de las razones por las que el comportamiento homosexual no haya sido en el siglo XVIII y XIX, un importante tema, haya sido debido a la consideración de si un hombre podía tener hijos, que hizo además que tuviera poca importancia. Durante el siglo XIX, comienza a verse que el comportamiento sexual era importante para la definición del individuo mismo. Y esto es algo nuevo. Y es muy interesante ver que antes del siglo XIX conductas prohibidas, incluso fueron muy severamente castigadas, eran siempre consideradas un exceso, un “libertinaje”, como algo exagerado. Conducta homosexual era únicamente considerada como un cierto exceso del comportamiento natural, un instinto que es difícil guardarse dentro de ciertos límites. Desde el siglo XIX vemos que el gusto de la homosexualidad comienza a ser

---

<sup>125</sup> Louis Malle director de cine francés, quien murió el 25 de noviembre de 1995 en los Angeles, California, a la edad de sesenta y tres años, siempre estuvo dispuesto a sorprender con sus obras. “Duende del séptimo arte” daba rienda suelta a su espíritu libre y curioso que al ritmo de sus pasiones le permitió edificar una obra sumamente rica y variada. En 1977 se autoexilió en Estado Unidos donde rodó *Atlanty City* con Burt Lancaster, que recibió el León de Oro en el Festival de Venecia. “Mi Cena con André” y “La Bahía del Odio” ésta última se refiere a los refugiados vietnamitas convertidos en pescadores en Texas.

considerado como una anormalidad. Cuando digo que fue libertinaje no estoy diciendo que fue tolerada. Pienso que la idea de la caracterización individual a partir del comportamiento sexual, no fue encontrada o muy raramente antes del siglo XIX. “Dime cuáles son tus deseos y te diré quién eres.” Este asunto es característico del siglo XIX.

STEPHEN RIGGINS: No pudiera parecer más bien que el sexo podría ser llamado “el secreto de la vida.” ¿Tiene alguna cosa para decir al respecto?

FOUCAULT: Naturalmente que no es “el” secreto de la vida ahora, desde que la gente pueda manifestar al menos ciertas formas generales de sus preferencias sexuales sin ser infestado o castigado. Pero que la gente tranquilamente considera, y está invitada a considerar, que el deseo sexual es capaz de revelarles su profunda identidad. La sexualidad no es “él” pero es tranquilamente un síntoma, una manifestación de que es el mayor secreto en nuestra individualidad.

STEPHEN RIGGINS: En la próxima pregunta, quiero primero preguntarle si al parecer es insignificante, y si esto es así, me puede explicar por qué pienso que era digno de preguntarse. ¿Tiene lo bello un especial significado para usted?

FOUCAULT: Pienso que esto es válido para todo el mundo. [Riéndose...]. Estoy corto de vista, pero no ciego al punto que esto no tenga significado para mí. ¿Por qué hizo usted ésta pregunta? Estoy asombrado, he dado a usted pruebas que no soy insensible ante lo bello.

STEPHEN RIGGINS: Una de las cosas acerca de usted, que es muy impresionante, es la clase de austeridad monacal en la que vive. Su apartamento en París es completamente blanco; usted también evita todos los “objetos de arte” que decoran así muchos hogares franceses. El tiempo que estuvo en Toronto durante el pasado mes, usted ha vestido ropas tan simples como pantalones blancos, una camiseta blanca, y una chaqueta negra de cuero. Usted sugirió que quizás la razón por la que le gusta demasiado el blanco es que en Poitiers durante los años treinta y cuarenta fue algo imposible para el interior de las casas que fueran completamente blancas. Usted está hospedado aquí en una casa, cuyos muros

blancos están decorados con negras figuras recortadas de esculturas y usted comentó que apreciaba especialmente la claridad y la fuerza del negro puro y del blanco. Hay también una notable frase en “La Historia de la Sexualidad:” “Esa austera monarquía del sexo.” Usted no pone la imagen del sofisticado francés quien hace un arte afuera comiendo bien. También usted es la única persona francesa que conozco que me ha dicho que prefiere la comida americana.

FOUCAULT: Sí por supuesto, [Riéndose...]. Un buen sandwich de tres pisos con una coca-cola. Eso es mi placer. Esto es verdad. Con helado. Eso es cierto. En realidad, pienso que tengo real dificultad en experimentar placer. Pienso que el placer es una muy difícil conducta. Esto no es tan simple como que [Riéndose...] disfrutar uno mismo. Y debo decir que esto es mi sueño. Quisiera, y eso espero, morirme de una sobredosis [Riéndose...] , de algún tipo de placer. Porque pienso que esto es realmente difícil y siempre tengo la sensación que no siento “el” placer, el completo y total placer, y para mí, esto está relacionado con la muerte.

STEPHEN RIGGINS: ¿Por qué dices esto?

FOUCAULT: Porque pienso que el sentimiento de placer que puedo considerar como “el” real placer podría ser así de profundo, así de intenso, así de aplastante que no se podría sobrevivir a ello. Podría morir. Quiero darle un claro y simple ejemplo. Una vez fui golpeado por un carro en la calle. Estuve caminando. Y quizás por dos segundos tuve la impresión que estaba muriendo y fue realmente un muy, muy intenso placer. El clima era maravilloso. Esto fue a las siete en punto en el verano. El sol estaba descendiendo. El cielo estaba muy maravilloso y azul y así sucesivamente. Así fue, así de apacible es ahora, uno de mis recuerdos. [Riéndose...]. Hay también el hecho que algunas drogas son realmente importantes para mí, porque ellas son la mediación, para esos increíblemente placeres que estoy buscando y que no soy capaz de experimentar, de proporcionarme, por si mismo. Es verdad que un vaso de vino, un buen vino, añejo y así sucesivamente, puede ser disfrutable, pero esto no es para mí. Un placer debe ser alguna cosa increíblemente intensa. Pero pienso que no soy el único que quiere esto. No soy capaz de darme a mí mismo esos medios



registros que halagan cada día la vida. Tales placeres no son para mí y no soy capaz de organizar mi vida para hacerle lugar a ellos. Ésta es la razón por la que no soy un ser social, porque no soy realmente un ser cultural, porque así estaría aburrido en cada día de mi vida. [Riéndose...]. Es aburrido vivir conmigo. [Riéndose...].

STEPHEN RIGGINS: Frecuentemente cita libros de Roman Rolland, quien es el escritor francés romántico, por decirlo así “visuels” para quien la música fue únicamente un ruido. A pesar que esta anotación es una obvia exageración, el más reciente análisis tiende a apoyar esto. Muchas referencias de pintores se encuentran en algunos de sus libros, pero poco de música. ¿Es usted también representante de esta característica de la cultura francesa que Rolland ha llamado la atención?

FOUCAULT: Sí, por supuesto. En realidad, la cultura francesa no dio lugar para la música, o casi muy poco lugar. Pero es un hecho que en mi vida personal la música ha jugado un papel bien importante. El primer amigo que tuve cuando tenía veinte años fue músico. Luego mucho después, tuve otro amigo que fue un compositor y quien está muerto ahora. Directamente con él, conocí toda la generación de Boulez. Ésto ha sido muy importante para mi experiencia. Primero, porque tuve contacto con el tipo de arte cual fue para mí realmente enigmático. No fui competente en todo en este campo; no estoy quieto. Pero siento la belleza en algunas cosas que han sido bastante enigmáticas para mí. Existen algunas piezas de Bach y Webern de las cuales disfruto, pero lo que es para mí realmente bello es una “phrase musicale, un morceau de musique,” que no pueda entender, de algunas cosas que no pueda decir nada acerca de ello. Tengo la opinión, quizás, ello es demasiado arrogante o presuntuoso, que podría decir algo acerca de algunas o de la mayoría de las maravillosas pinturas en el mundo. Por esta razón ellas no son absolutamente bellas. De todas maneras, he escrito algunas cosas acerca de Boulez. Lo que ha sido para mí la influencia de vivir con un músico por varios meses. Porque esto fue importante incluso en mi vida intelectual.

STEPHEN RIGGINS: Si le entiendo correctamente, artistas y escritores respondieron a su trabajo más positivamente en el comienzo, que filósofos, sociólogos, u otros académicos.

FOUCAULT: Sí, eso es cierto.

STEPHEN RIGGINS: ¿Hay una especial afinidad en su estilo de filosofar y las artes en general?

FOUCAULT: Bien, pienso que no estoy en una buena posición para responderle. Usted sabe, odio tener que decir esto, pero es verdad que no soy un buen académico. Mi trabajo intelectual está relacionado con lo que usted podría llamar esteticismo, que significa transformado por uno mismo. Creo que mi problema es esta extraña relación entre conocimiento, saber, teoría, y historia real. Sé muy bien, y sabía esto desde el momento cuando era un niño, que el conocimiento no puede hacer nada para transformar el mundo. Quizás estoy equivocado. Y estoy seguro y estoy equivocado desde el punto de vista teórico para saber muy bien que el conocimiento ha transformado el mundo. Pero si me refiero a mi propia experiencia personal tengo el sentimiento que el conocimiento no puede hacer nada por nosotros y el poder político puede destruirnos. Todo el conocimiento en el mundo no puede hacer nada contra esto. Todo esto está relacionado no para que piense teóricamente –pienso que esto es un error- pero hablo desde mi personal experiencia. Sé que el conocimiento puede transformarnos, que la verdad no es la única vía para descifrar el mundo –y podría ser que a lo que nosotros llamamos verdad no descifre nada, pero esto si lo sé, la verdad podría cambiarnos. O tal vez podríamos morir, pero pienso que ésta es la misma vía para mí. [Riéndose...]. Usted sabe, esto es así porque a mí me gusta trabajar como un condenado y he trabajado como un condenado toda mi vida. No estoy interesado en el “status” académico que he alcanzado porque mi problema es mi propia transformación. Ésta es también la razón, también el porqué, cuando la gente dice, “bien, usted pensó esto unos pocos años atrás y ahora usted está diciendo otra cosa,” mi respuesta es, [Riéndose...] “bien, ¿usted piensa que he trabajado como todos estos años para decir el mismo pensamiento y no ser cambiado? Esta transformación de uno mismo por su propio conocimiento es, pienso, una cosa más bien cerrada para la experiencia estética. ¿Porque podría trabajar un pintor si él no es transformado por su propia pintura?”

STEPHEN RIGGINS: Además de la dimensión histórica ¿hay un asunto ético comprometido en “La Historia de la Sexualidad?” ¿No está usted diciéndonos de alguna manera cómo actuar?

FOUCAULT: No. Si usted quiere decir por ética un código que podría decirnos como actuar, en este caso naturalmente, “La Historia de la Sexualidad” no es una ética. Pero si por ética usted quiere decir la relación que usted tiene con usted mismo cuando actúa, entonces podría decir que es el propósito para ser unas éticas, o al menos para demostrar que podrían ser unas éticas del comportamiento sexual. Ésta podría ser, una que no podría ser dominada por el problema de la profunda verdad o de la realidad de nuestra vida sexual. La relación que pienso que nosotros necesitamos tener con nosotros mismos cuando tenemos sexo, son unas éticas de placer, o de intensificación de placeres.

STEPHEN RIGGINS: Muchas personas lo ven a usted como alguien que es capaz de decirles la verdad profunda acerca del mundo y acerca de ellos mismos. ¿Cómo experimentas esta responsabilidad? ¿Como un intelectual, usted se siente responsable ante esta función de vidente, de escultor de mentalidades?

FOUCAULT: Estoy seguro que no soy capaz de darle a esta gente lo que ellos esperan. [Riéndose...] Nunca me comporte como un profeta. Mis libros no le dicen a la gente que tienen que hacer. Y ellos frecuentemente me reprochan por no ser así —y puede ser que ellos tengan razón— y en el mismo momento me reprochan por comportarme como un profeta. He escrito un libro acerca de la historia de la psiquiatría desde el siglo XVII hasta muy cerca del siglo XIX. En este libro dije casi nada acerca de la situación contemporánea, pero la gente tiene todavía la lectura de esto como una posición de la anti-psiquiatría. Una vez fui invitado a Montreal para asistir a un simposio acerca de psiquiatría. Desde el primer momento rechace la invitación para ir allí ya que no soy un psiquiatra, aunque sí he tenido alguna experiencia, una muy pequeña experiencia como lo dije al comienzo, pero ellos me aseguraron que me invitaban como historiador de la psiquiatría para hacer un discurso de introducción. Ya que a mí me gusta la ciudad de Quebec, acepte ir. Y fue realmente una trampa, porque fui presentado por el presidente de esta asociación, como “el” representante

en Francia de la Anti-psiquiatría. Naturalmente, allí estuvo gente muy querida quienes nunca han leído una línea de lo que he escrito y ellos se quedaron convencidos de que era un anti-psiquiatra. No hice otra cosa que escribir la historia de la psiquiatría de comienzos del siglo XIX. Por qué debería así mucha gente, incluyendo psiquiatras, ¿creer que soy un anti-psiquiatra? Esto es así porque ellos no son capaces de aceptar la historia real de sus instituciones cuales son, naturalmente, un signo de la psiquiatría que comenzó como una pseudo-ciencia. Una real ciencia es capaz de aceptar hasta lo vergonzoso, sucias historias de sus comienzos. [Riéndose...]. Así usted sabe, esto es a lo que ellos llaman ser profeta. Pienso que nosotros tenemos que liberarnos de esto. La gente tiene que construir sus propias éticas, tomando como punto de partida el análisis histórico, el análisis sociológico y así sucesivamente, uno puede proveerles a ellos. Uno puede tenerlos en cuenta. No creo que la gente que trata de descifrar la verdad pueda tener en cuenta los principios éticos o las advertencias prácticas en el mismo momento, en el mismo libro y en el mismo análisis. Toda esta red tiene que ser elaborada y transformada por ellos mismos.

STEPHEN RIGGINS: Para un filósofo que ha sido distinguido en las páginas de la revista “Time,” como ocurrió en noviembre de 1981 es una indicación de cierto tipo de “status” de popularidad. ¿Cómo se sintió por esto?

FOUCAULT: Cuando un periodista me pregunta por información acerca de mi trabajo, considero que tengo que aceptar. Usted sabe, nosotros estamos pagando por esta sociedad, pagando impuesto [Riéndose...] por trabajar. Y realmente pienso que la mayoría de nosotros tratamos de hacer nuestro trabajo lo mejor que podamos. Pienso que es bastante normal que éste trabajo, en cuanto sea posible, sea presentado y se haga accesible para cualquiera. Por supuesto, una parte de nuestro trabajo no puede ser accesible a cualquiera porque es demasiado difícil. La institución a la cual estoy asociado en Francia –no estoy asociado con la universidad, pero si al Colegio de Francia– obliga a sus socios a hacer lecturas públicas, abrirse a quien necesite asesoría, en las cuales nosotros tenemos que explicar nuestro trabajo. Nosotros estamos a la vez con investigadores y personas quienes tienen que explicar públicamente nuestros trabajos. Pienso que hay en esto una muy antigua tradición datada desde el siglo XVI– con algunas cosas muy interesantes. Lo que esto

significa, pienso que es muy importante. Cuando un periodista viene y me hace preguntas acerca de mi trabajo, trato de responder de la manera más clara que pueda. De todos modos mi vida personal no es en todo interesante. Si cualquiera piensa que mi trabajo no puede ser entendido sin alguna referencia de tal y tal parte de mi vida, acepto considerar la cuestión. [Riéndose...] Estoy listo a responder si lo acepto. En lo que a mi vida personal se refiere no es interesante, no vale la pena hacer un secreto de esto. [Riéndose...] Una prueba de ello, puede ser que no valga la pena publicarse esto...

## **SIETE.**

### **ENTREVISTA A MICHEL FOUCAULT**

Fuente: Le Nouvel Observateur, junio de 1984.

E: ¿Sigue pensando que su primer volumen de la Historia de la sexualidad, publicado en 1976, es esencial para comprender cómo somos?

M. Foucault: Bueno, actualmente me interesa más lo relacionado con las técnicas del yo que el sexo... El sexo es bastante aburrido.

E: A los griegos tampoco les interesaba demasiado ¿verdad?

M. Foucault: Desde luego que no. Para ellos esa no era una cuestión importante comparada con lo que decían sobre la alimentación o el régimen. Me resulta sumamente interesante el lento desplazamiento de interés que se produjo desde la alimentación (una preocupación omnipresente en Grecia) hacia la sexualidad. Durante los primeros siglos del cristianismo también la alimentación era un tema de mucha mayor importancia que el sexo. Por ejemplo, las reglas monacales revelan que el problema que atraía más atención era el de la alimentación. Luego detectamos un progresivo desplazamiento del interés a lo largo de la Edad Media, de modo que a partir del siglo XVII el tema prioritario es la sexualidad.

E: El segundo tomo de su Historia de la sexualidad (El uso de los placeres) trata casi exclusivamente el tema del sexo.

M. Foucault: Sí. En ese volumen he tratado de mostrar que en el siglo IV a. C. el código de restricciones y prohibiciones de los griegos es prácticamente el mismo que el de los

primeros moralistas y médicos del Imperio Romano. Pero creo que la forma que tenían de integrar estas prohibiciones relativas al yo es totalmente diferente. En mi opinión, 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 en 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, me dio la impresión de que se planteaban un gran número de problemas relacionados con el yo (la ética del yo, las tecnologías del yo) A partir de ahí me surgió la idea de escribir otro libro que tratara distintos aspectos de las antiguas tecnologías paganas del yo. Se compone de diferentes escritos sobre el yo: el papel que tienen la lectura y la escritura en la constitución del yo, la experiencia médica del yo, etc.

Lo que más me 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 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.

Pues bien, me pregunto si no se plantea en la actualidad un problema bastante similar, teniendo en cuenta que la mayoría de nosotros no creemos ya que la ética esté fundada en ninguna religión, ni deseamos que exista un sistema legal que regule nuestra vida privada. Por otra parte, los actuales movimientos de liberación no logran encontrar principios sobre los cuales sustentar una nueva ética. Aunque tienen necesidad de una ética, no encuentran más que pretendidos conocimientos científicos acerca de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente... Estos paralelismos son sorprendentes.

E: ¿Cree usted, entonces, que los griegos ofrecen una alternativa atrayente y plausible?

M. Foucault: Por supuesto que no; no busco soluciones fáciles. Un problema no se resuelve acudiendo a las soluciones que se propusieron en otros tiempos y para otras gentes. Mi intención no es hacer una historia de las soluciones, y por eso no puedo aceptar el término "alternativa". Más bien, lo que trato de hacer es hacer es una genealogía de los problemas y de las problematizaciones. Aunque mi actitud no es apática, sino que conduce a un activismo que no excluye el pesimismo.

E: Sin embargo, aunque la vida de los griegos no fuera perfecta, parece ofrecer una alternativa seductora al permanente autoanálisis del cristianismo.

M. Foucault: Bueno, la ética griega estaba relacionada con una sociedad puramente masculina, donde existía la esclavitud; una sociedad en la que las mujeres eran seres sexualmente inferiores y en la que, si estaban casadas, debían cumplir con su función de esposas.

E: La mujer estaba dominada, pero el amor homosexual, sin duda, estaba menos problematizado que ahora.

M. Foucault: Eso no es tanto como parece. En la cultura griega existe una abundante y destacada literatura sobre el amor de los muchachos, y los historiadores han visto en ello la prueba de que los griegos lo practicaban. Pero eso prueba también que esa clase de amor suscitaba problemas. En efecto, si no hubiera ningún problema, los griegos habrían hablado de él en los mismos términos que al hablar del amor heterosexual. Ocurría que se consideraba inadmisibles que un joven destinado a convertirse en hombre libre pudiera ser dominado y utilizado como un objeto para placer de otro. Una mujer o un esclavo podían hacer el papel de pasivos, ya que ello formaba parte de su naturaleza y de su estatus social.

Todas estas reflexiones filosóficas sobre el amor de los jóvenes prueban que los griegos no podían integrar esta práctica con normalidad en el ámbito de su yo social. Ni tan siquiera podían llegar a imaginar que existiera la posibilidad de una reciprocidad de placer entre el muchacho y un hombre adulto. Así, Plutarco, por poner un ejemplo, cuando dice que el amor a los muchachos es problemático no es porque considere que ese tipo de amor sea contra natura. Lo que dice es: "No puede haber reciprocidad en las relaciones físicas entre un muchacho y un hombre".

E: Hay algo que señala Aristóteles acerca de la cultura griega que usted no ha mencionado, pero que a mí me parece muy importante: el tema de la amistad. En la literatura clásica la amistad es el lugar del reconocimiento mutuo. Al leer tanto a Aristóteles como a Cicerón, parece que la consideran la virtud más elevada, pues es desinteresada y duradera, no tiene precio, y no niega el placer.

M. Foucault: El uso de los placeres es un libro sobre ética sexual, no sobre el amor, la amistad o la reciprocidad. Es significativo que Platón, cuando trata de fundir la amistad con el amor hacia los muchachos tenga que desechar las relaciones sexuales. La amistad es recíproca, cosa que no ocurre con las relaciones sexuales: en las relaciones sexuales uno tiene que ser activo o pasivo, penetrar o ser penetrado. Donde hay amistad es difícil que existan relaciones sexuales; una de las razones por la que los griegos sintieron la necesidad de justificar filosóficamente este tipo de amor es que no se concebía la reciprocidad física. En el Banquete, Jenofonte nos dice que Sócrates señalaba que, en las relaciones entre un adulto y un muchacho, este no es más que el espectador del placer del hombre; aún más, que es deshonesto para el muchacho sentir cualquier tipo de placer en la relación con el adulto.

Lo que quisiera plantear, entonces, es lo siguiente: ¿somos capaces de tener una ética de los actos y de su placer que considere el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo que pueda ser integrado en nuestro propio placer, sin referencia a la ley, al matrimonio o a cualquier otra obligación?

E: ¿Y cuál era el concepto que tenían los griegos de desviación?

M. Foucault: Según su ética sexual la diferencia no estaba en preferir a las mujeres o a los hombres, ni en hacer el amor de una u otra forma. Era más bien una cuestión de cantidad, y de actuar como activo o como pasivo; en ser esclavo de los propios deseos o maestro de ellos.

E: ¿Y si alguien hacía tanto el amor que su salud podía resentirse?

M. Foucault: Eso era lo que ellos llamaban "la hybris", el exceso. No se planteaban el tema de la desviación, sino el del exceso o la moderación. E: ¿Y qué hacían los griegos con gente?



M. Foucault: Eran consideradas personas de mala reputación.

E: ¿Pero intentaban curarlos o llevarlos al buen camino?

M. Foucault: Bueno, existían ejercicios para que uno aprendiera a gobernarse a sí mismo. Epicteto afirmaba que uno debería poder mirar a una joven hermosa o a un muchacho bello sin sentir deseo por ella o por él. Para conseguir esto era preciso convertirse en maestro de uno mismo.

En la sociedad griega existía una corriente de pensamiento que promovía la austeridad sexual; era esta una creación de gentes cultivadas que deseaban dar a su vida belleza e intensidad. Algo parecido ha ocurrido aquí desde el siglo XIX cuando, para alcanzar una vida más bella la gente ha tratado de liberarse de la represión sexual inculcada por la sociedad desde la infancia. En Grecia, probablemente Gide hubiera sido un filósofo austero.

E: Así que, para alcanzar una existencia hermosa los Griegos eran austeros, mientras que nosotros buscamos la realización personal en la ciencia psicológica.

M. Foucault: Eso es. Contamos con todo un tesoro de procedimientos, técnicas, y conceptos que han sido creados por la humanidad. No es que podamos reactivarlos, pero al menos podemos emplearlos como instrumentos para analizar la realidad actual y cambiarla. Desde luego, no podemos elegir el mundo griego en vez del nuestro, pero comprobar que algunos de nuestros principios éticos estuvieron ligados en cierto momento a una estética de la existencia puede constituir un análisis histórico útil. Durante siglos hemos estado convencidos de que existían relaciones analizables entre la ética personal que rige nuestra vida cotidiana y las grandes estructuras políticas y socio-económicas. Hemos pensado que no podíamos cambiar nada de nuestra vida sexual o familiar sin que eso trastocara la economía, el sistema democrático, etc. Considero que deberíamos desembarazarnos de esa idea de que existe una relación necesaria entre la ética y las estructuras sociales, económicas o políticas. Esto no significa, naturalmente, que no existan relaciones, pero se trata de relaciones variables.

E: Entonces, ¿qué tipo de ética podemos construir ahora que sabemos que entre la ética y las otras estructuras existe una coagulación histórica y no una relación necesaria?

M. Foucault: Lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que no concierne más que a la materia, no a los individuos ni a la vida, que el arte sea una especialidad hecha sólo por los expertos, por los artistas. ¿Por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara o esta casa pueden ser un objeto de arte pero mi vida no?

E: Entonces, si el hombre ha de crearse a sí mismo sin recurrir al conocimiento ni a reglas universales ¿en qué difiere su planteamiento del existencialismo de Sartre?

M. Foucault: Creo que desde un punto de vista teórico, Sartre, a través de la noción moral de autenticidad, retoma la idea de que debemos ser nosotros mismos, es decir, convertirnos en nuestro verdadero yo. Pero podríamos ligar su pensamiento teórico con el concepto de creatividad, y no con el de autenticidad. Si el yo no nos viene dado, llegamos a una consecuencia práctica: debemos constituirnos a nosotros mismos, fabricarnos, crearnos como si fuéramos una obra de arte.

## CUARTA PARTE

# FOUCAULT-DELEUZE Y EL PLIEGUE DEL PENSAMIENTO

Crear nuevos conceptos que tengan

Una necesidad siempre fue una labor de filosofía.

Un concepto, es algo lleno de fuerza crítica, política y de libertad.

Gilles Deleuze.

### CERO.

Evocar es precipitar una comprensión por la vía de los afectos – afirmaba el filósofo Edgar Garavito<sup>126</sup> –, que es muy diferente a una biografía o a una presentación conceptual. Para Deleuze la biografía es odiosa, por ser narcisista. Para Deleuze, para comprender una vida no se debe tomar como una totalidad, con un origen y una meta. Una vida es algo local y relativo, es algo que se hace en movimiento. Para Deleuze un filósofo no desea ser reconocido, desea la más grande velocidad y la más grande lentitud, desea perder su rostro para agujerear el muro.

Lo importante en Deleuze, más que su biografía son sus conceptos, sus afectos, sus sombras, sus gestos, sus líneas, sus velocidades. Deleuze es el filósofo del devenir. Ya no se trata más del ser. No se trata de ser filósofo, no se trata de ser historiador, no se trata de ser artista, porque para poder pensar, para poder hacer y para poder vivir, de lo que se trata es desprenderse de sí mismo. Dice Deleuze: “yo no soy un intelectual. Los intelectuales poseen una cultura formidable y tienen un saber para todo. Yo no soy un intelectual porque no tengo una cultura disponible, ninguna reserva. Yo solo sé en función de las urgencias de

---

<sup>126</sup> GARAVITO, Edgar. Escritos Escogidos. Ed. Universidad Nacional de Colombia -sede Medellín-. Medellín. 1999. Pág. 291 y ss.

un trabajo actual y concreto”. Deleuze reivindica, en cambio, la palabra pensador. No ser pensador, sino devenir pensador, en la instancia de un trabajo actual y concreto.

En París, en los años setentas y ochentas, estudiantes de múltiples países, de diferentes razas, viejos, jóvenes y muy jóvenes, se apresuraban por las calles de la ciudad a escuchar las grandes voces de la filosofía. Los miércoles, era el curso de Michel Foucault, en el centro de la ciudad, en el College de France, cerca de la Sorbona. El sábado, las mismas caras se encontraban en el curso de Roland Barthes, en el College de France o bien, en el curso de Michel Serres, directamente en la Sorbona. Pero el día martes era distinto. El martes había que abandonar el centro y buscar las afueras de París, alcanzando la periferia del norte, en la comuna de Saint-Denis, allá en los extramuros de la ciudad. El acontecimiento que se producía cada martes, entre las diez y trece horas, era el curso de Gilles Deleuze. A él acudía un público enorme y múltiple, para encontrarse en un aula que siempre resultaba estrecha y que ni siquiera está integrada al espacio físico de la universidad. Era la Universidad París VIII. Su curso se dictaba en un galpón al lado de la universidad. Deleuze llegaba con puntualidad - dice Garavito-, las manos entre los bolsillos de su abrigo gris, atravesando la horda ruidosa y numerosa de estudiantes. Deleuze comenzaba a hablar. Se hacía un silencio total.

El curso de Deleuze ocupaba, pues, el lugar preciso de una máquina de guerra. Es el lugar del tercer excluido. La pretensión de los aparatos de captura es que todo tercero sea ubicado como controlado o como expulsado. Para Deleuze la máquina de guerra es la alternativa, un modo de existencia nómada y guerrero. Gilles Deleuze tomaba la palabra en el lugar espacial de la máquina de guerra, en el lugar del inasimilable. Su curso era en efecto una máquina de guerra. Una aventura en el borde del saber. Atravesando con un discurso nuevo la historia de la filosofía. Su curso era el ejercicio superior de la palabra.

Para Deleuze un curso es un laboratorio de investigaciones. Deleuze decía que se hace un curso sobre lo que se busca y no sobre lo que se sabe, con un lenguaje abierto para todo el mundo; porque para Deleuze, el filósofo más puro es el que se dirige a todo el mundo, como Spinoza. Cualquiera puede leer **La Ética**. Igual sucede con Nietzsche.

Catherine Clément, dice en su texto **El Amigo Filósofo**: “a Deleuze, desde que se le veía por primera vez, ya era claro, se veía que él no era como los otros. No se parecía a nadie. Yo lo conocí siendo él profesor de historia de la filosofía en La Sorbona. Él era diferente. Los otros usaban saco, corbata, cabellos cortos, palabras sabias, nada de particular. Copias conformes. ¡Pero él!, una mirada azul, a la vez ingenua y astuta. De no ser por una facha desgarrada, una inimitable postura inclinada y unas uñas muy largas que sobresalían como garras, no habría tenido nada de particular. Solo esa mirada azul que lo sacaba del molde”.

Deleuze hablaba de los filósofos con la familiaridad de una conversación en el café de la esquina, pero a la vez, con qué método y con qué rigor, para llegar a abrirle finalmente una grieta al pensamiento. No erigía enojosas construcciones solemnes. Deleuze construía un retrato mental de los filósofos. Su pensamiento lo construyó en la vida movедiza, por eso es el pensador del devenir.

Cuando Deleuze murió, los grandes titulares de la prensa francesa anunciaron: “Ha muerto el filósofo más filósofo de los filósofos”. Deleuze el más grande de nuestro siglo y sólo comparable con Heidegger. Es el filósofo que nos da la fuerza para resistir lo abominable. Y ¿qué es lo abominable? Lo abominable es el holocausto de pueblo judío, la bomba atómica, la guerra de Irak, las masacres contemporáneas, la pobreza, la destrucción del planeta, el sida. Lo abominable, para Deleuze, no solo son esas miserias horripilantes. Lo abominable para Deleuze es que los seres humanos sigan pensando que son la especie superior. La honestidad contemporánea está en sentir vergüenza de ser humano.

La fuerza del pensamiento de Deleuze, se siente y palpita, en la lectura de sus 28 grandes libros de inusitado vigor y potencia creativa. En la lectura de sus casi 80 artículos, en los prefacios y en las entrevistas. Todo ello está ahí para ser leído. Para ser vivido. Como ha dicho Jean-Francois Lyotard, sus libros están hechos para que permitan recoger en ellos lo que se necesita. La obra de Deleuze es de un notable aliento innovador, desde que tanta gente da cuenta de la recurrencia permanente a sus libros. Foucault decía: “una fulguración se ha producido que llevará el nombre de Deleuze. Un nuevo pensar es posible. Es toda una filosofía del porvenir. Un día tal vez el siglo será deleuzeano”.

Tres dimensiones pueden considerarse en la obra de Deleuze, que son exploraciones permanentes y simultáneas:

La primera dimensión: corresponde a los libros de historia de la filosofía: **El Pliegue, Leibniz y el Barroco. (1987), Empirismo y Subjetividad (sobre Hume). (1953), Spinoza y el problema de la expresión. (1969), La Filosofía Crítica de Kant. (1963), El Bergsonismo. (1966) y Nietzsche y la Filosofía. (1962).**

Estos libros son la experiencia de la experimentación filosófica de Deleuze. Son libros que giran, en general, en el linaje que va de Spinoza a Nietzsche. No se trataba de repetir lo que ya había dicho un filósofo. Lo que Deleuze hace en esos libros es decir lo que el filósofo suponía en lo que decía y que sin embargo no lo decía. No se repite al filósofo, se amplía sin distorsionarlo. Deleuze construye un retrato conceptual del filósofo, construye una geografía de sus alcances, nos entrega una cartografía de su pensamiento.

La segunda dimensión: Compuesta por sus libros estrictamente de filosofía, entendiendo con ello, libros donde se construyen conceptos. Deleuze decía que la filosofía era creativa revolucionaria por naturaleza como cualquier otra disciplina creativa, las artes, las ciencias. Es claro, para Deleuze, que la función de la filosofía es crear conceptos. Conceptos para entender el mundo, conceptos para cambiar el mundo.

Deleuze es el creador de múltiples conceptos: devenir, superficie, pliegue, molecularidad, menor y minoritario, diferencia, sentido, rizoma, ritornello, desterritorialización, geofilosofía, etc. Ellos brillan a lo largo de sus libros estrictamente filosóficos. Estos libros son: **Lógica del Sentido, Diferencia y Repetición, El Anti-Edipo, Rizoma, Mil Mesetas. ¿Qué es la Filosofía?**

La tercera dimensión: Corresponde a los libros, igualmente de filosofía, pero que hacen una extraordinaria ampliación de la noción de creación, al abarcar temas de arte, cine, teatro, literatura, etc. Los libros que corresponden a esta área son, principalmente:

**Superposiciones, Prust y Los Signos, Presentación de Sacher-Masoch, Kafka, por una**

**literatura menor, Lógica de la Sensación, Cine I: La Imagen Movimiento, Cine II: La Imagen- Tiempo. Crítica y Clínica.**

Como sucedía con Nietzsche o con Spinoza, Deleuze fue un pensador solitario o aparentemente solitario. Pero hay que entender el sentido de esa soledad. No se trata de un egocentrismo que se protege. Deleuze es todo lo contrario. Deleuze es la afirmación, en aparente soledad, de una multiplicidad de devenires y de movimientos. Su pensamiento era una maquinaria por donde entraban: Prust, Sacher-Masoch, Carroll, Los estoicos, Spinoza, Nietzsche, Leibniz, Hume, Kant, Foucault, El cine, La pintura, La música...Esto es una multiplicidad. Un volcán en plena ebullición.

Su gran compañero de trabajo fue Félix Guattari. Con Guattari escribiría:**El Anti-Edipo (1972), Kafka (1975), Rizoma (1976), Mil Mesetas (1980) y ¿Qué es la filosofía? (1991).**

Deleuze murió el 4 de noviembre de 1995. Después de una larga enfermedad. Su gesto ante la muerte – dice Edgar Garavito- solo comparable al de Empédocles de Agrigento, le confiere también una singularidad en la historia de la filosofía. En Lógica de Sentido, Deleuze habla del suicidio de Empédocles, que se lanza al volcán Etna como un gesto que es a la vez, una anécdota de la vida y un aforismo del pensamiento. Deleuze colocado en una situación crítica, sin poder respirar, adherido a una prótesis de oxígeno, impedido para desplazarse. Deleuze decide suicidarse, arrojándose por la ventana de su habitación en el hospital. Deleuze escogió la muerte empedocleana, nietzscheana, deleuzeana: La muerte-acontecimiento. Hoy, desde aquí, el mejor homenaje que podemos hacerle a este gran pensador es leer su obra. Pero, el más grande homenaje que podemos hacerle a Deleuze, es vivir como Deleuze decía que había que vivir. Vivir en devenir creativo. En eso consiste el devenir deleuzeano. Vivir la creación y la experimentación como un atletismo vivido en el borde de las posibilidades del decir, del sentir, del pensar. Es decir, hacer de nuestra vida una obra de arte.

## UNO.

Como dos conspiradores, Foucault y Deleuze, construyen un proyecto que les permita escapar a un enemigo común: Hegel. Igual que Marx y Nietzsche, la idea que los une con más fuerza es salir del esquema hegeliano de pensar, por medio de un análisis de los discursos que fuera infiel al logos del filósofo de la dialéctica. Foucault, en su *Arqueología*, se opone a la historia de las ideas hegeliana; caracterizada por ser lineal, continuista, evolutiva. Es la historia hegeliana del saber. Por su parte Deleuze en **Diferencia y repetición** y en **Lógica del sentido**, plantea todo un proyecto para liberarse de Hegel y de su filosofía de la representación: de la oposición de los predicados, de la contradicción, de la negación, de la dialéctica. Esgrime con energía la idea de, en lugar de preguntar y responder dialécticamente, hay que pensar problemáticamente. Pensar es problematizar, idea que le sirve de soporte común a todos los estudios de estos dos filósofos de la diferencia. Foucault en **Las Palabras y las Cosas**, plantea liberarse del mundo de la representación y de sus figuras históricas: la identidad, la semejanza, la analogía y la oposición. Análisis arqueológico del mundo de la representación. Deleuze en **Diferencia y Repetición**, plantea, a su vez, la aventura como liquidación del principio de identidad, proponiendo una empresa que permita una construcción del pensamiento de lo múltiple, de una multiplicidad dispersa y nómada. Es el Rizoma deleuzeano, metamorfosis continua en un proceso variable, es un mapa que debe producirse, modificarse, con entradas y salidas múltiples. El Rizoma, multiplicidad de líneas de fuga, que nos permita liberarnos del pensamiento de imágenes rígidas, que le impiden desarrollarse. Rizoma, que nos permite instalar una nueva imagen del pensamiento, del devenir presente del pensamiento, donde importa más la geografía que la historia. Pensamiento del devenir, devenir pensamiento y cartografía, cartografía por ser orientaciones, direcciones, entradas, salidas. Metáforas espaciales en Foucault, traducidas en deslizamientos, desplazamientos, interferencias. Cartografías del pensamiento y de la escritura en Deleuze, que se traducen en conceptos como región, campo, posición, territorio, dominio, implantación, desplazamiento, transferencia, territorio, desterritorialización, territorialización, reterritorialización. En *Vigilar y castigar* Foucault dice que él no es un escritor, que más bien es un nuevo cartógrafo.



Esta estrategia del pensar, le permite a Foucault preguntarse por las tácticas y las estrategias del poder, a partir de las cuales se quiere analizar la formación de los discursos y la genealogía del saber. En Deleuze, estas líneas de fuga, son primeras en todo diagrama de poder. Líneas como puntas de creación y de desterritorialización. Pensar el poder para Foucault, es verlo como enfrentamiento de la multiplicidad de relaciones de fuerza, siempre locales, omnipresentes, que se produce a cada instante, a partir de cada momento, a partir de cada punto, como verdaderos focos de poder; verdadera microfísica del poder, que opera con dispositivos locales específicos: una escuela, una fábrica, una ciudad, una familia, un hospital. Instituciones que despliegan sus procesos disciplinarios de poder, por medio de una circulación que pasa por diferentes puntos hasta invadir la totalidad. Las formas globales no son sino resultantes o formas terminales del poder, el Estado en este sentido, sería el resultado de un proceso de integración institucional de relaciones de poder. Relaciones diferenciales, no igualitarias que determinan singularidades. Foucault y Deleuze, coinciden en el rechazo a las abstracciones, a los conceptos universales, y lo que afirman realmente son los procesos de unificación, de subjetivación, de racionalización. Que operan en multiplicidades completas y concretas, procesos llamados “agenciamientos” en Deleuze y “dispositivos” en Foucault. Deleuze-Foucault, Foucault-Deleuze, las dos caras de una misma moneda, la moneda de pensar después de la modernidad, de imaginar el acto de pensar a partir de la multiplicidad fluyente, incesante.

## **DOS.**

¿Es posible que la cultura esté pasando en la actualidad de un estado sólido a un estado gaseoso?

Utilicemos la forma más antigua de proceder en filosofía: la física. La física clásica confiere tres estados a la materia: sólido, líquido y gaseoso. Pero lo que nos interesa analizar para este caso es la transmutación de un estado a otro: licuefacción (paso de sólido

a líquido), sublimación (paso directo de sólido a gaseoso) y evaporación (paso de líquido a gaseoso). La pregunta que motiva esta reflexión es, fundamentalmente: ¿estaremos viviendo un proceso de sublimación cultural?

Entonces, para que haya licuefacción, sublimación o evaporación, se necesita de una fuerte aplicación de calor, energía o potencia. Fue Federico Nietzsche, quien introdujo calor, energía y potencia para hacer pasar la cultura de un estado sólido a un estado gaseoso. En este sentido, hablamos de dos hipotéticos estados culturales: el sólido y el gaseoso.

El pensamiento y la ciencia clásica, pertenecieron a un estado sólido de la cultura, con un objeto científico sólido, con una naturaleza sólida. El pensamiento y la ciencia moderna pertenecen a un estado sólido de la cultura -pensamiento y ciencia domesticados por la imagen de lo sólido. El objeto de estudio eran sustancias sólidas, de hecho, los objetos no sólidos, como la producción o como la lengua, vivieron un largo proceso antes de ser declarados como objetos de ciencia. El hombre clásico o moderno permanece tranquilo, en el nivel de la ciencia y del pensamiento, ya que está seguro de tener un objeto sólido como fundamento de su trabajo científico.

Es Federico Guillermo Nietzsche, el que destituye la solidez de la cultura y sus fundamentos, en tanto que destituye el principio de identidad como fundamento de la filosofía. Definitivamente, para Nietzsche, no se trata ya más de la identidad sino de la diferencia, que no gira a expensas de lo idéntico, sino en relación con el eterno retorno. Nietzsche no comparte el pensamiento de la dialéctica, ya que para él dos “cosas que se contradicen son muy próximas entre sí, ya que dependen de una misma identidad”.<sup>127</sup>

La diferencia, es el principio que hace salir al pensamiento y a la cultura de los ancestrales ejes de la analogía, de la identidad y de la contradicción.

La ciencia oficial moderna, que tiene como soporte, una burocracia del pensamiento, apoyada en un sistema cerrado de ideas o ideosfera, en la que la idea 1 remite a la idea 2, la idea 2 remite a la idea 3 y la idea 3 retorna a la idea 1. Con relación a esto, Michel Serres, afirmaba que todo sistema cerrado de ideas está condenado a la muerte térmica, por lo cual,

---

<sup>127</sup> Citado por GARAVITO PARDO, Edgar. Escritos Escogidos. Op. Cit. Pág. 251.

este sistema cerrado de ideas, finalmente colapso, dando paso al estado gaseoso de la cultura.

En la época de Nietzsche, la termodinámica ya establecía que el calor se transformaba en movimiento, entonces, el movimiento producido por el calor hace que ningún sistema pueda ser cerrado. Desde el siglo XIX, hay una fuerte tendencia a abrir los sistemas, tanto en ciencia como en arte y como en filosofía; abrir los sistemas, con una producción en el borde, de cara al vacío. Nietzsche, afirmaba que no era un auténtico filósofo aquel que proponía los conceptos como si se tratase de una dote milagrosa, sino aquel que fabrica los conceptos, se los plantea a los hombres y los persuade de usarlos y recorrerlos.

En la actualidad, la producción del pensamiento va ligada a la proliferación de las márgenes, de los discursos minoritarios, que hacen nomadizar los fundamentos de la cultura. Ya no tiene vigencia el tribunal kantiano de la razón, que juzgaba y condenaba los discursos bajo el argumento de que no tenían “status” científico, ni epistemológico. Por eso los antiguos modelos científicos buscaban un equilibrio en el interior de un sistema definido desde la noción de centro, pero a principios del siglo XIX, Nicolás Carnot, transformó la idea de equilibrio, al definirla no desde el centro sino desde el caos, luego hacer ciencia, arte o filosofía exige desde entonces desequilibrar. Pero la cultura condenó a Carnot, produciendo simultáneamente el concepto moderno de historia, efecto de la invención romántico del tiempo como vector de perfeccionamiento y de evolución, que instituyó la “episteme” de la historia, que durante siglo y medio le imprimió a la cultura occidental la “fatal idea” de un futuro mejor en la medida en que se excluyese el caos.

Abrir los sistemas es la condición necesaria para la creatividad en la era actual, y a la vez, es la condición necesaria para la expansión, que a la vez es el principio inherente de lo gaseoso como sistema abierto. Es decir, hoy la creación no sigue un modelo sólido sino gaseoso, ya que no se trata de dar forma sino de captar fuerzas. Al respecto Gilles Deleuze dice “que el gran problema de la creación contemporánea es como dar consistencia a unas

fuerzas que tienden a escaparse. No se trata de hacer valer unos principios universales, sino de crear planos de consistencias para unas fuerzas dinámicas y fluyentes”.<sup>128</sup>

Definitivamente, en la actualidad, la creación no pasa por la relación clásica materia-forma. El problema actual es captar las fuerzas de un caos-cosmos y darle consistencia en un plano o dimensión inédita. Esta es la propuesta de un Paul Klee, de un Kandinsky o de un Schonberg.

Hoy es imposible, dice el profesor Edgar Garavito, hablar de epistemología, más bien hablaríamos de epistemologías, para hablar de procesos ambulatorios que encuentran sentido en la interioridad de sus propios procedimientos, sin tener un interés universal. Igual que las artes y la filosofía, la ciencia es un discurso que se pliega sobre sí mismo, sin que puedan ser descifrados desde un lugar exterior. Se trata de lenguajes que se autoimplican, en el que cada discurso tiene su propio código de desciframiento, no descifrable desde una lengua universal. Es decir, en este mundo de diferencia nadie tiene la última palabra. Si hoy alguien se levanta y grita: ¡esto es la ciencia!, escucharía a su alrededor una sonora carcajada: la carcajada de Nietzsche.

Nietzsche, en *El Anticristo*, realizó la más depurada disección del cristianismo haciendo una explicación de lo sagrado como peste que se propaga biológicamente, este texto es un verdadero manual de medicina, con diagnóstico y terapéutica. Entonces, ¿Cómo defendernos del microbio?, Nietzsche responde: subiendo a la montaña. Esto evidencia lo que decía Michel Seres, que *El Anticristo*, es la irrupción de Pasteur en la filosofía. Pasteur que, con sus virus, sus microbios y sus gérmenes tenía aterrada a la sociedad victoriana que veía en el bajo mundo un universo de “polución” “sinónimo de la muerte, y a la vez veía en la montaña un espacio puro, limpio y saludable. Esta es la novela *Naná* de Emile Zola.

Nietzsche eleva la biología pasteuriana a un orden cultural, esos virus son asociados a los valores religiosos, que invaden a los miembros de la familia, al conjunto de la sociedad; por eso –dice Nietzsche- este orden cultural es decadente. A Nietzsche, también le interesa la transubstanciación del cristianismo, es decir, como el pan se transforma en cuerpo, como el

---

<sup>128</sup> *Ibíd.* Pág. 260.

vino se transforma en sangre. El Evangelio según San Juan, es el texto de la transubstanciación por excelencia y Nietzsche nos lo interpreta a su manera, revelando los secretos de la transformación de la sustancia.

Nietzsche plantea que el cristianismo es un virus corruptor capaz de demoler las construcciones más sólidas, por ejemplo, el imperio romano fue la construcción más sólida y cayó frente al avance corruptor del cristianismo y su unión mastica en el beber sangre, en este sentido dice Nietzsche que el cristianismo fue el vampiro del imperio romano.

La era actual ha sido abierta por Nietzsche, que definió un nuevo periodo como el periodo de la desaparición de ese centro reactivo y opaco que es la conciencia, en este orden de ideas, no es que haya desaparecido la conciencia, sino el lugar de su ubicación como posición privilegiada de control del mundo. Con Descartes se había escindido el sujeto del objeto, hoy se vive y se nace en un mundo que es el lenguaje, hoy el mundo es la representación inmediata de un lenguaje y el lenguaje a su vez es el mundo. La separación entre conciencia y mundo resulta diluida en la era de la relatividad. Por ejemplo, en la pintura, ya no se utiliza el caballete y el pincel. Cezzane, por ejemplo, proponía la destrucción de la perspectiva:” ya no se trata de estar frente al cuadro, sino de estar en el cuadro”. Ya no se cuelgan los cuadros, Pollock, los extendía horizontalmente.

Con Descartes, la luz es iluminación, con Nietzsche la luz es velocidad. Para Nietzsche, la filosofía es la única posibilidad de entrar en las múltiples dimensiones de las conciencias contemporáneas. El valor de la filosofía, en este sentido, está en su capacidad de ir más allá del “archivo” de su época, en la capacidad de romper los esquemas de la “episteme” que lo condiciona históricamente. Nietzsche, en este sentido, es un rompedor, de alto nivel y de gran profundidad. Nietzsche, es la entrada a una nueva dimensión de la cultura, a un nuevo estado, el estado gaseoso de la cultura. Nietzsche es la llave de entrada al siglo XX, pero también es la salida, y como dice Jean-Pierre Faye: “para salir del siglo XX necesitamos a Nietzsche”.

### TRES.

En **El Uso de los Placeres**<sup>129</sup>, Michel Foucault, dice: “el sentido de la filosofía, debe ser entablar una lucha por desprenderse de sí mismo”. Es decir, por instalar una verdadera actitud parrhesíasta en relación con el ejercicio de la filosofía.

La parrhesía, expuesta por Foucault en el Colegio de Francia, en los cursos de 1983, que a su vez es retomado de un texto de Eurípides, quien es el que lo da a conocer en Grecia en el año 450 antes de Cristo. Entendamos parrhesía como el derecho que tiene el ciudadano a hablar sobre asuntos referentes a la organización de la ciudad, como el derecho reglamentado de los ciudadanos libres, que luego se transforma en la práctica perturbadora de decir-verdad. No se trata de un todo-decir, se trata de una cierta manera de decir-verdad, capaz de afectar la existencia tanto de quien dice verdad como de quien escucha.

La parrhesía es muy diferente a la pedagogía, ya que no busca decir-verdad a alguien que no conoce la verdad, sino que la verdad es conocida tanto por el que la enuncia como por el que la escucha. La parrhesía no es una retórica, porque no pretende convencer, se trata de un decir literal que excluye las figuras de estilo. Tampoco es una discusión o un diálogo, ya que no se trata de vencer al dialogante por medio de la argumentación o la síntesis. En la parrhesía se trata de la precipitación de un enunciado literal y demoledor como un acontecimiento puro que se realiza inmediatamente en la existencia. La parrhesía no se mantiene en el interior del discurso como para ser sistemático, no está dirigido hacia la exterioridad como para ser una estrategia política. Su lugar es le borde del discurso, el lugar donde el lenguaje toca la existencia, donde decir-verdad implica un riesgo, una muerte, un peligro de perder la vida.

Foucault, apoyado en un texto de Plutarco, “Moralia”, nos explica la parrhesía con un bello ejemplo: “En la corte de Siracusa, Dionisio, el joven, ejerce la tiranía (año 409 a 354

---

<sup>129</sup>Véase FOUCAULT, Michel. Historia de la sexualidad. Tomo 2. El uso de los placeres. México. Siglo XXI. 1997.

a.c.). Allí vive Dión, joven político formado en la academia platónica. Dión invita a Platón a la corte de Siracusa. Dionisio, el joven, acepta encantado recibir a dicha celebridad. Entre Platón, Dionisio, el joven y Dión realizan un diálogo sobre la virtud. Dionisio, el joven, pregunta a Platón: ¿Qué buscas en Sicilia? Platón responde: busco a un hombre virtuoso, justo y valiente; pero no lo encuentro. Luego, Dión aprovecha la coyuntura para exponer ante el tirano todas las injusticias de régimen. Dionisio, el joven, lo destierra en el acto”. No se trataba de buscar la verdad sino de decir-verdad ante el tirano, es decir, practicar la parrhesía en plena corte del tirano.

Foucault afirma que la parrhesía no es la única forma de decir-verdad, que igualmente hay cuatro modalidades de veridicción:

1. La profecía: el profeta revela aquello que el tiempo oculta a los hombres. Dejando un espacio a la interpretación. La parrhesía no da lugar a ninguna interpretación, es literal, es presente.
2. La sabiduría: el sabio formula su propio saber, no está obligado a decir su saber. El parrhesíasta está obligado por las circunstancias a decir-verdad.
3. El conocimiento técnico (tecné): el técnico no corre ningún riesgo al transmitir su conocimiento.

El decir-verdad del parrhesíasta: no crea un sistema, no se reviste de enigmas. Abre la guerra frente al otro diciendo-verdad, implicando el riesgo de perder la vida.

Foucault, pregunta: ¿quién tiene el perfil del parrhesíasta?

Foucault, responde: Sócrates.

Sócrates no es profeta, no es profesor, no es técnico, no es sabio. Es un filósofo que propone una vida filosófica, una militancia filosófica, una vida valerosa por medio del vínculo de la filosofía y la parrhesía. Vida auténtica, vida en el borde, vida en peligro permanente.

La parrhesía implica un espacio político, implica la relación con un poder, con el “otro” que ejerce el poder. Es el derecho del impotente frente al poderoso. No es lo importante que la democracia –dice Foucault- permita la parrhesía sino que la práctica de la parrhesía funde la democracia. El ciudadano griego ejerciendo la parrhesía frente al poderoso instaaura la democracia política. La parrhesía implica un acto individual, un pacto del sujeto consigo mismo. El parrhesíasta se compromete a enfrentar todos los efectos, todos los peligros, todas las consecuencias que conlleve su práctica de decir-verdad. La parrhesía es una autodirección de la consciencia, Foucault la llama una práctica de sí. El parrhesíasta posee una consciencia no geometrizada, no controlada por los dispositivos de poder. Es una consciencia capaz de asumir su libertad por medio de prácticas que han de traducirse en un arte de la existencia, en una estética de la existencia. Esa “bella existencia” para Sócrates es la práctica de decir-verdad. Igual para Diógenes, el cínico, la parrhesía, es el bello ejemplo de armonización de las palabras y los actos. Diógenes, vida en el decir-verdad constante y valiente, expresado en el desprecio absoluto de las convenciones sociales.

Michel Foucault, insiste que la auténtica creación en filosofía nunca se ha desligado de la vida, por eso es necesario afirmar la vida a partir de la filosofía. Foucault muestra como los antiguos hacían de la filosofía un arte de la existencia, comprometida con un umbral de riesgo. Para Foucault es claro que la tarea del filósofo se despliega en el borde, por medio de la deformación y transformación del discurso, por medio de la creación de conceptos que muevan subjetividades y les permita salir de la postración del pensamiento. Por eso su vida intentó ser la obra que sustentara ese deseo, que fuera la consecuencia de ese compromiso. Por eso nos atrevemos a decir, que en Foucault esta personificado el auténtico parrhesíasta.



## CUATRO.

Para Gilles Deleuze hay dos categorías que nos permiten manejar el discurso, primero “vectorizar” el discurso; estableciendo conceptos. Segundo, “nomadizar” el discurso, asociándolo con el mito, la leyenda, recreándolo con libertad, paseándolo por una amplia geografía.

Deleuze, en el texto **Mil Mesetas**<sup>130</sup>, establece los conceptos “Aparatos de captura” y “Máquinas de guerra”, luego nomadiza el discurso de la siguiente manera<sup>131</sup>:

Primer episodio, “los hebreos”, los hebreos son un pueblo nómade que llega a un desierto invariable, donde no hay ningún Dios, ningún fin exterior, ningún ser trascendente. Luego, el desierto va a ser geometrizado, referido a polos trascendentes por medio del sacerdote hebreo. Se instala una triple maldición sobre el deseo: 1) Dios posee todas las virtudes, nosotros carecemos de ellas. 2) El deseo se confunde con el placer. 3) Se asume que vivimos en un mundo de apariencias y que la esencia está en el más allá. Inmediatamente los hebreos asumen la culpa y buscan el perdón. Se suprime el goce y los hebreos se vuelven orientales.

La Inmanencia, principio clave de la filosofía deleuzeana, fuerza motriz del guerrero deleuzeano; que lo impulsa a ser trasgresor de todas las leyes sociales trascendentales: como identidad, trabajo, sexualidad, guerra (formal).

La Experimentación, fuerza activa que anima al guerrero y lo potencia al devenir experimental permanente, para escapar a los aparatos de captura; esta es la característica fundamental de las máquinas de guerra.

Segundo episodio, “índra”, dios de la mitología hindú, guerrero libre, gran solitario y gran trasgresor. Es el único dios de la mitología hindú que no hace que no hace pareja con otro dios. Fuerza en devenir que hace toda clase de conexiones en el espacio mítico, se relaciona con dioses, mujeres, hombres y animales. Indra es la fuerza experimental que actúa sola,

<sup>130</sup> Véase DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas*. Barcelona. Paidós. 1994.

<sup>131</sup> GARAVITO PARDO, Edgar. Op. Cit. Pág. 209 y ss.

atentando contra todo el orden divino, contra las funciones de soberanía, de fecundidad y de guerra. Es el irreverente total, pacta inclusive con el demonio.

El aparato de captura opera como un dispositivo de cacería –dice Garavito–, es decir, funciona por la combinación de dos formas de cacería, la “caza a la espera” y la “caza por batida”, en esta asociación se hace huir a los animales en dirección de otro cazador que los espera. En esta operación se necesitan dos polos, un polo a la espera y otro polo que hace la batida. Dice Deleuze, que los aparatos de captura modernos funcionan así: en la familia, el Padre espera y la madre hace la batida. En el aparato político, el Príncipe espera y los mecanismos democráticos hacen la batida; por eso cuando se pone en riesgo el poder absoluto, se rompe el pacto y avanza el Príncipe. En la religión cristiana, el Dios-padre espera y el Dios-hijo hace la batida.

Para Deleuze, los aparatos de captura tratan por todos los medios de someter, reducir, reprimir, violentar a las máquinas de guerra. Las máquinas de guerra no hacen la guerra por la guerra, sino la guerra por la diferencia que se deslinda de la bipolaridad para destruir el aparato de captura.

Tercer episodio, “Roma” siglo IV antes de Cristo, los etruscos vivían en Florencia, el Rey Porcena ataca Roma para restituir a Tarquino “el soberbio”, entonces se enfrenta a Horacio Cocles, “el tuerto” y a Cayo Nuncio, “el manco”. Quiere decir Deleuze que los aparatos de captura tienen dos polos mutilados, que se complementan, que dependen el uno del otro, es decir, ninguno de los polos es autónomo.

Plantea Deleuze tres posibles relaciones establecidas entre aparatos de captura y máquinas de guerra: primera, el aparato de captura incorpora la máquina de guerra y la disuelve dentro de su propio aparato; dando a parecer que desde siempre hiciera parte del aparato de captura. Esta es la peor posibilidad para la máquina de guerra, el pueblo etrusco termina siendo incorporado a Roma. Segunda, la oscilación indiscernible de la máquina de guerra, dentro del aparato de captura. No se sabe si el guerrero funciona o no para el aparato de captura. Es la situación del tercer incluido, un tercero entre los polos capturantes. La máquina de guerra está allí, pero nunca se sabe lo que pueda llegar a hacer. Tercera, la

máquina de guerra, actuando como tercer excluido, conspirando permanentemente contra los aparatos de captura.

Dice Michel Serres, en su texto **Roma, el Libro de las Fundaciones**, plantea que Roma corre el riesgo de relacionarse con el tercero, de acoger al tercero. Roma fue la primera ciudad que se atrevió a la mezcla, por eso fue la ciudad que se perpetuó en la historia (*urbit et orbi*). El tercero puede ser amigo, ser enemigo, ser una máquina de guerra que viene a destruir. Por ejemplo, veamos el caso de las Sabinas: en Roma faltaban mujeres luego de la fundación, Rómulo organiza las fiestas de Neptuno e invita a los Sabinos. Los romanos raptan a las mujeres sabinas. Se crea una situación de guerra. Entonces, las mujeres sabinas optan por atender sexualmente tanto a sabinos como a romanos. Desde entonces, los sabinos son un pueblo que hace parte de Roma.

Cuarto episodio, “Grecia”, la guerra de Troya, griegos y troyanos se encuentran fundidos en el fuego del combate, mientras las amazonas<sup>132</sup>, verdadero tercer excluido, disfrutaban de la batalla sacando sus frutos de ella.

Aquiles, máximo guerrero, máximo trasgresor de las leyes de la guerra, no asiste al conflicto bélico y se queda en casa con su amado Patroclo tocando el arpa. Patroclo decide ir a la guerra y es asesinado por Héctor. Aquiles entra en cólera por el asesinato de su amante y entra en la guerra para matar a Héctor. Aquiles, actúa como una máquina de guerra, irrespetando el orden guerrero instituido, ya que obra en una actitud marginal y por pasiones personales. En **La Ilíada**, Aquiles muere a manos de Paris, pero en la tragedia de Henri Von Kleist *Pentesilea*, Aquiles después de matar a Héctor le propone a Agamenón hacerles la guerra a las amazonas. Entonces, Aquiles y Pentesilea, jefe de las amazonas, entran en un denodado combate. Pelean y hacen el amor permanentemente, traicionando las leyes de la guerra, los dos guerreros se funden en un solo devenir, devenir autentico de una

---

<sup>132</sup> Las Amazonas eran un pueblo de mujeres guerreras, que se alimentaba de los conflictos. Capturan guerreros, los someten, tienen relaciones sexuales con ellos, luego los matan. Si nacían niños de estas uniones sexuales, eran asesinados. Si nacían niñas eran educadas para ser futuras mujeres amazonas.

máquina de guerra. Finalmente, Aquiles se entrega a Penteseilea, y esta desgarrar su cuerpo a mordiscos; luego en un éxtasis delirante se suicida.

## CINCO.

El conflicto es la condición inherente y orgánica de toda sociedad y de toda cultura, y la guerra es su expresión natural <sup>133</sup>. Deleuze diferencia dos tipos de guerra, una guerra mayor o mayoritaria y una guerra menor o minoritaria.

La guerra mayor o mayoritaria es aquel conflicto que define la identidad de los contrincantes, que confiere un carácter irreconciliable a sus posiciones y que parte de la necesidad de que un contrincante se imponga frente a otro. La guerra menor o minoritaria es aquella en que los actores y las condiciones del conflicto viven en continuo devenir, en continua variación, sin que haya lugar a posiciones rugidas. El guerrero minoritario es aquel, que asumiendo pequeñas guerras locales, que incumben la vida, construye en este sentido una forma de existencia, de existencia en el combate solitario, como un nómada auténtico, como un anacoreta o como un gitano.

Par Deleuze toda guerra tiene un uso mayoritario y un uso minoritario, pero no es en el ruidoso uso mayoritario, sino en las secretas variaciones y devenires de uso minoritario donde se vive las más profundas transformaciones que terminan por darle sentido al proceso guerrero en su conjunto.

Con relación al uso mayor de la guerra, en ella se definen tres posiciones éticas y políticas de los sectores en relación con el conflicto:

1. El belicismo, cree que la guerra es necesaria para la instauración de una estrategia social y política. Afirma que la guerra es bella, es un acto de por sí estético. Produce

---

<sup>133</sup> Véase ZULETA, Estanislao. Colombia: violencia, democracia y derechos humanos. Ediciones Altamir. Medellín. 1990.

los sentimientos simultáneos de atracción y horror. Por ejemplo, la guerra por televisión.

2. El pacifismo, afirma que la guerra es signo de barbarie, es lo que debe ser superado. La aspiración natural es a la paz perpetua.
3. El catastrofismo, afirma que la catástrofe ya ha sido realizada, que está aquí y ahora, Jean Baudrillard decía que el fin ya llegó y que este es el fin del mundo.

Hoy ya nadie cree en el proyecto kantiano de la paz perpetua, obtenido supuestamente por medio del equilibrio racional entre los Estados, evitando el peligro de la aparición de un imperio universal totalitario; luego los hombres optarían por la paz antes que por la destrucción. Este proyecto sustenta las ideas modernas de progreso hacía una civilización libre y racional.

Con relación a la guerra menor, vale la pena preguntarnos, ¿qué es la guerra menor y qué es la paz menor vistas desde la diferencia y ya no desde la identidad microscópica de lo “humano” o desde esos grandes procesos histórico-teleológicos como el propuesto por Kant, cuyo resultado efectivo no fue otro que colocarnos en el umbral de la catástrofe, en el umbral de la desaparición como especie?

Deleuze nos plantea la necesidad de hacer nacer dentro de cada uno de nosotros un poderoso guerrero menor, que haga devenir nuestra existencia una máquina de guerra minoritaria. En este sentido, Deleuze propone el guerrero minoritario, que no se deja colonizar por una sola forma política y social, sino que está abierto a la multiplicidad, teniendo en cuenta siempre, que lo desde el punto de vista minoritario, lo social está compuesto por una multiplicidad de conjugaciones maquínicas: sociedades urbanas, pueblos nómadas, agenciamientos guerreros, formaciones estatales, sociedades primitivas, etc.

El guerrero deleuzeano, propone hacer del uso menor de la guerra un estilo de vida. No optar por posiciones, ni identidades rugidas, no dejarse colocar en la condición de víctima; víctima de la guerra o de la catástrofe. El guerrero deleuzeano, es un guerrero solitario, nómada, beligerante y altanero, agresivo como el más; es un guerrero de los mejores. El guerrero deleuzeano es aquel que escoge la diferencia y no la identidad, es aquel que

escoge una vida en devenir guerrero, afirmando múltiples opciones de variación; es aquel que no escoge unos valores eternos o una forma social rígida o una identidad.

Cada una de estas guerras propone un estilo de vida, pero en nosotros está el afirmar uno u otro estilo de vida, que constituyendo una tipología afirmada en el presente: abierta, dinámica, siempre en transformación; todas estas posibilidades se conjugan en un fondo social múltiple y abierto. Cuando a Deleuze se le pregunto por el modelo de su guerrero ideal, inmediatamente se vio surgir la imagen de un guerrero autentico que venció la enfermedad, las adversidades culturales de su tiempo y los condicionamientos propios de la “episteme” de su época, un verdadero rompedor: el poderoso Nietzsche.

## **SEIS.**

Foucault situó el surgimiento de las sociedades disciplinarias a finales del siglo XVIII, pero alcanzó su verdadero apogeo en el siglo XX, a través de la tecnificación y organización de los “espacios de encierro”. Para Foucault el individuo en la modernidad no deja de pasar de un espacio cerrado a otro, cada uno con sus propias normas: primero, la familia; luego, la escuela (“acá ya no estás en tu casa”), después viene el cuartel (“acá ya no estás en la escuela”). Después, la fábrica y de tanto en tanto, el hospital o la cárcel (lugar de encierro por excelencia). Foucault analizó el proyecto real de los lugares de encierro, particularmente visible en la fábrica, donde lo ideal es concentrar, repartir el espacio, ordenar en el tiempo. Igualmente, Foucault sabía la brevedad del modelo. Las sociedades disciplinarias sucedían a las sociedades de soberanía cuyos objetivos y motivos eran otros: recaudar más que organizar la producción, decidir la muerte más que administrar la vida.

Según Deleuze, las sociedades disciplinarias entraron en crisis. Es evidente que hoy estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia. Por ejemplo, afirma Deleuze, la familia es un “interior” en crisis, como todos los interiores, escolares, profesionales, etc. Hoy se habla de reformarlos en todo

sentido: reformar la escuela, el hospital, el ejército, la prisión, la familia, etc. La realidad es que, según Deleuze, estas instituciones de encierro están acabadas. Solo se trata de administrar su agonía.

Un nuevo modelo de sociedad está apareciendo hoy: “las sociedades de control”. Para Deleuze es evidente que las sociedades de control están reemplazando a las sociedades disciplinarias. “Control” es el nombre del nuevo monstruo dice Deleuze. Paul Virilio analiza las formas ultrarrápidas de control al aire libre, que reemplazan a las viejas disciplinas que operan en la duración de un sistema cerrado. Por ejemplo, en la crisis del hospital como lugar de encierro, la sectorización, los hospitales de día, la atención a domicilio; participan de mecanismos de control que rivalizan con los más duros encierros.

Los encierros son moldes, módulos distintos, pero los controles son modulaciones. Molde pensable como un molde autodeformante, que cambia continuamente, de un momento a otro. Por ejemplo, asegura Deleuze, en una sociedad de control la empresa ha reemplazado a la fábrica. La empresa es un alma, un gas que penetra y controla todo, un gas invisible pero efectivo. Alma que se esfuerza por imponer una modulación de cada salario, en una movilidad extrema. Por rendimiento estas dentro o fuera. Otro ejemplo es la formación permanente que tiende a reemplazar a la escuela. Es decir, la escuela está dentro de ti. Para Deleuze es evidente que las sociedades disciplinarias controlan cuerpos y las sociedades de control controlan mentes. La intención es que lleguen a controlar el pensamiento (el proyecto próximo del microchip en el cerebro), para controlar las conductas.

En las sociedades disciplinarias siempre se estaba empezando de nuevo (de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica...), pero en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación, el servicio son los estados metastables y coexistentes de una misma modulación, como un deformador universal. Kafka describió este fenómeno en **El Proceso**, profetizando las formas jurídicas más temibles, instalándose en la bisagra entre ambos tipos de sociedad.

Para Foucault, las sociedades disciplinarias tienen dos polos: la firma que indica el individuo y el número de matrícula que indica su posición en la masa. El poder es al mismo tiempo masificador e individualizador. Para Foucault, en el poder pastoral esta esa doble

preocupación: por el rebaño y por cada uno de los animales. Por el contrario, para Deleuze, en las sociedades de control, lo esencial no es ya una firma ni un número sino una cifra: la cifra es una contraseña. Mientras las sociedades disciplinarias son reglamentadas por consignas. El lenguaje numérico del control este hecho de cifras que marcan el acceso a la información o el rechazo. En las sociedades de control quien no posee la información está sometido, cosificado, controlado. Los individuos son convertidos en “dividuos” y las masas en muestras, en datos, en mercado o en bancos.

El dinero es lo que mejor expresa la diferencia entre estas dos sociedades. La disciplina siempre se remitió a monedas moldeadas que encerraban oro como número de patrón. El control se refiere a intercambios flotantes, a circuitos de movimiento de fondos, a transiciones rápidas por canales invisibles que fundamentan el intercambio.

El hombre también ha cambiado: el hombre de las disciplinas era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es un ser ondulatorio, en “órbita” sobre un haz continuo, volátil. Igualmente, en las máquinas se vive esta transición. Las viejas sociedades de soberanía manejaban máquinas simples, palancas, poleas, relojes. Las sociedades disciplinarias recientes se equipaban con máquinas energéticas. Las sociedades de control operan sobre máquinas de tercer tipo: máquinas informáticas y ordenadores. Evolución tecnológica que refleja la mutación del capitalismo. Se ha pasado de un capitalismo de lugares cerrados a un capitalismo de circuito abiertos. El marketing es ahora el instrumento más elaborado de control social y forma la raza impúdica de nuestros amos. El control es a corto plazo y de rotación rápida, pero también continuo e ilimitado, mientras la disciplina era de larga duración, infinita y discontinua. Se ha pasado del hombre encerrado al hombre endeudado, es el fruto del capitalismo postmoderno, poderosamente alienante y cosificador cuyo rostro es la extrema miseria de tres cuartas partes de la humanidad.



## SIETE.

Para Michel Foucault, el proceso de construcción de una línea de fuga o de un pliegue, que posibilite la huida de los sistemas capturantes y alienantes de saber-poder, afecta definitivamente la personalidad y la vida del sujeto, produciéndole un sentimiento de extrañeza profunda; que lo desterritorializa y lo destemporaliza, haciéndolo sentir en otro mundo.

Asumiendo que el lugar y la distancia son contenidos del espacio, cuya extensión es su forma, que la simultaneidad, la distancia, la duración, la permanencia son contenidos del tiempo; entremos a analizar el concepto “asiedad”, recomendado por el profesor Edgar Garavito para entender la propuesta foucaultiana de las líneas de fuga y su verdadera significación <sup>134</sup>.

El concepto “asiedad”, que es una noción de la teología medieval, entendida como el atributo de Dios, por el cual “existe por sí mismo”, ya que no tiene padre ni tiene madre, ya que no tiene principio ni tiene fin. Pero, para este propósito, lo haremos entender como un a individuación que no depende de nada exterior, que se hace en la propia dinámica espacio-temporal, en el propio movimiento. Entonces la “asiedad” como concepto de origen teológico pasa a ser apropiado por la filosofía, como un verdadero ejercicio de “nomadización filosófica”. <sup>135</sup>

Introduzcamos una imagen telúrica “el desierto”, excelente para imaginar el territorio de una línea de fuga o de un pliegue. El desierto es un lugar geológico donde la historia se transforma en mito, donde la geografía se abandona, donde la geometría no existe. El desierto, infinito, complejo, misterioso, simple, seco, caliente, de poca vida. Espacio de hombres nómadas, trashumantes, no domesticados, “hombres superiores” diría Nietzsche.

---

<sup>134</sup> Véase la revista Transhumanes, número 1, publicada en la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín en el año 1999, especialmente un artículo de Edgar Garavito titulado “La destitución del sujeto moderno”.

<sup>135</sup> Consideremos que el concepto “asiedad” nada tiene que ver con el concepto “haecceidad”, que es frecuentemente utilizado por Gilles Deleuze y Félix Guattari en el texto Mil mesetas, palabra que a la vez es recogida del filósofo escocés Duns Scoto, y que quiere decir que no depende del sujeto ni de la cosa en sí.

Hombres rudos, de orígenes oscuros, que no se sabe de a donde proceden, ni para donde van. Según Michel Serres, en el mar y en el desierto los caminos varían, las marcas se desdibujan y aparecen nuevas marcas, como caminos secretos. En este sentido, el desierto es un espacio-fuerza, un espacio en transformación, donde los hombres se pierden en el mito, donde lo real se hunde en lo imaginario, donde todo se vuelve indiscernible, es decir, no se sabe si las cosas son reales o imaginarias.

En este sentido, entendemos “nomadizar” como el ejercicio que nos permiten cambiar de escala, ir hacia el exterior y alcanzar el afuera, el afuera de sí mismo, el afuera del pensamiento. “Nomadizar”, pasar de una dimensión a otra por medio de un trance filosófico.

Los gitanos, pueblo que cruza el desierto, pueblo nómada, pueblo desterritorializado. Es toda una cultura en la inmensidad del desierto: comercian con caballos, leen la suerte, cantan y bailan. Llegan a Europa en el renacimiento, más o menos en 1427 llegan a París. Los gitanos, ejemplo de “asiedad” por excelencia. Son imprevisibles, dependen de sí mismos, son indefinibles. En París les decían “egipcios”, en Turquía les decían “sarracenos”. Pueblo cerrado que a todo mundo engañan, veloces, astutos y ladrones. Nómadas por excelencia e indomesticables por naturaleza.

Foucault propone un nomadismo intelectual, permanente y activo. Un nomadismo que nos permita forzar el pensamiento para alcanzar otras escalas del pensamiento. Necesario en regímenes asfixiantes, urgente en naciones con estados autoritarios. Un nómada para Foucault, es aquel que va lejos, que se remonta a un afuera, que busca alcanzar un más allá, que busca alejarse del sedentarismo. Un nómada intelectual es aquel que siempre está buscando el afuera, la línea de escape, el pliegue.

Hay dos maneras de poblar políticamente un espacio, la manera polis y la manera nomos. La manera polis propone un doblamiento siguiendo un régimen de cierre, de encerramiento, creando un espacio posible de controlar y vigilar. La manera nomos propone un espaciamento, un movimiento en extensión, en torbellinos, en desviaciones, en líneas no geométricas, en espacio abierto y móvil, imposible de controlar y de vigilar; donde las precipitaciones y los cambios de dirección espontánea sean posibles.

Foucault propone un modelo de poblamiento del pensamiento tipo nomos, donde sea posible todo tipo de movimientos y ocupaciones, de invasiones y libertades, de precipitaciones y exploraciones. Propone una fuerza del pensar que nos permita rasgar el pensamiento e invadir el afuera. En este sentido Foucault nos plantea modelos de intelectuales nómadas como Euclides, que como nómada del pensamiento creó una línea de fuga que le permitió medir lo gran extenso, construyendo toda una geometría mayoritaria. Otro gran nómada fue Arquimides, que construyó un universo del pensamiento que le permitió medir lo infinitamente pequeño, fundando toda una geometría minoritaria. Pero para Michel Serres, es Lucrecio el gran nómada, ya que son los libros de Lucrecio el nacimiento mismo de la física<sup>136</sup>, fue su pensamiento un verdadero saber del afuera, un verdadero universo alterno, una verdadera línea de fuga.

## OCHO.

Según Deleuze, toda construcción de un pliegue o de una línea de fuga, implica un desgarre en el tejido mismo del lenguaje, es decir, es una acción lingüística que expresa un acto creativo. En este sentido, la pregunta que nos surge es ¿cómo incluir la vida en el lenguaje?, ¿cómo hacer que la vida y el lenguaje coincidan?

Roland Barthes, dice que la lengua no es de derecha, ni tampoco de izquierda: la lengua es simplemente fascista. Es evidente que la vida y el lenguaje están íntimamente ligados, pero hay una vida que intenta entrar en el lenguaje, que se expresa diferentemente, como pulsiones, como multiplicidad de voces, como devenires, como lenguaje automático, como simulacros del lenguaje. Pero hay controles tradicionales que pretenden ejercer su poder sobre el lenguaje moderno, uno de los mayores controles que se ejerce en la lengua es la identidad. La identidad como fuerza reactiva, de control y conservación, que impide pensar

---

<sup>136</sup> Véase SERRES, Michel. El nacimiento de la física en el texto de Lucrecia. Valencia. Pretextos. 1994. Igualmente recomendando, LUCRECIO. De la naturaleza de las cosas. Madrid. Espasa Calpe. 1969.

por fuera del límite de la identidad, que impide aproximarse a la fuerza activa que es la vida.

La pregunta que nos hacemos con Deleuze, es la siguiente: ¿por qué cuando la vida entra en el lenguaje hace que los sujetos pierdan esa identidad consigo mismo y alcancen otras dimensiones intuitivas y estéticas? Hay tres explicaciones: 1) La identidad no hace parte de la vida, es construida por un lenguaje alejado de la vida, es una construcción lingüística; como el centauro, no existe en la vida real, pero existe gracias a que es una construcción lingüística. 2) La identidad es destruida por el lenguaje, que no cesa de encerrarse en sí mismo; es forzada a abrirse a otras posibilidades del pensamiento por medio de exploraciones subversivas de la literatura. 3) La tarea del lenguaje es hablar: hablar es cada vez más un ejercicio, que no es simplemente el de repetir lo que los demás dicen, lo que dice la prensa, la radio y la televisión. Hablar es decir lo que no se ha dicho, es romper el lenguaje, es un ejercicio superior. Hablar es detener el torrente de palabras inútiles que escuchamos diariamente en los medios de comunicación, en la vida cotidiana. Hablar es pasar por el silencio y decir lo que jamás se hay dicho. Hablar es tocar el afuera del lenguaje, es ir más allá de la identidad del sujeto, es ir más allá de los objetos conocidos, es ir más allá de las significaciones conocidas. Ese afuera del lenguaje es conocer el silencio, es construir la vida. La vida es el pensamiento, es la acción, es el deseo, es el concepto, es el mundo, que opera como una sola fuerza maquina, triunfal, deseante. Para Gilles Deleuze, pensar y ser dejan de ser dos instancias separadas y pasan a ser la creación.

La otra pregunta que nos suscita este debate es ¿cómo entra la vida en el lenguaje?, a lo que el filósofo Edgar Garavito responde que, gracias a tres instancias fundamentales hay una penetración de la vida en el lenguaje <sup>137</sup>: con la heteronomía del sujeto en el campo de la expresión, con la autonomía del discurso en el campo de la connotación, rompiendo la significación, que constituye un nuevo lugar de encierro, desde el adentro del lenguaje; con la transcurividad del lenguaje en el campo de la denotación, que es muy diferente a la designación. La denotación es un acto creativo, por ejemplo, en filosofía la creación de un concepto es un acto denotativo, ya que la creación del concepto exige la creación del

---

<sup>137</sup> Véase GARAVITO PARDO, Edgar. La transcurividad. Crítica de la identidad psicológica. Ed. Universidad Nacional de Colombia-sede Medellín. Medellín. 1997.

objeto, así el concepto es ya el objeto creado. Denotación que no se encierra sobre sí misma, ya que se abre impactando la sociedad.

La transcursividad es la heteronomía del sujeto y la autonomía del discurso, que acompaña la función transformativa de la lengua, posibilitando la ruptura del contexto lógico y estético del discurso. La transcursividad es la expresión del forzamiento de la identidad, es el resultado del forzamiento del tiempo y del espacio inmanente al propio discurso, para crear una nueva realidad, es decir, para crear una nueva dimensión del pensamiento; en otras palabras, para crear un pliegue.

# FIN



ZARATHUSTRA

Cartagena de Indias, 25 de Abril de 2005.